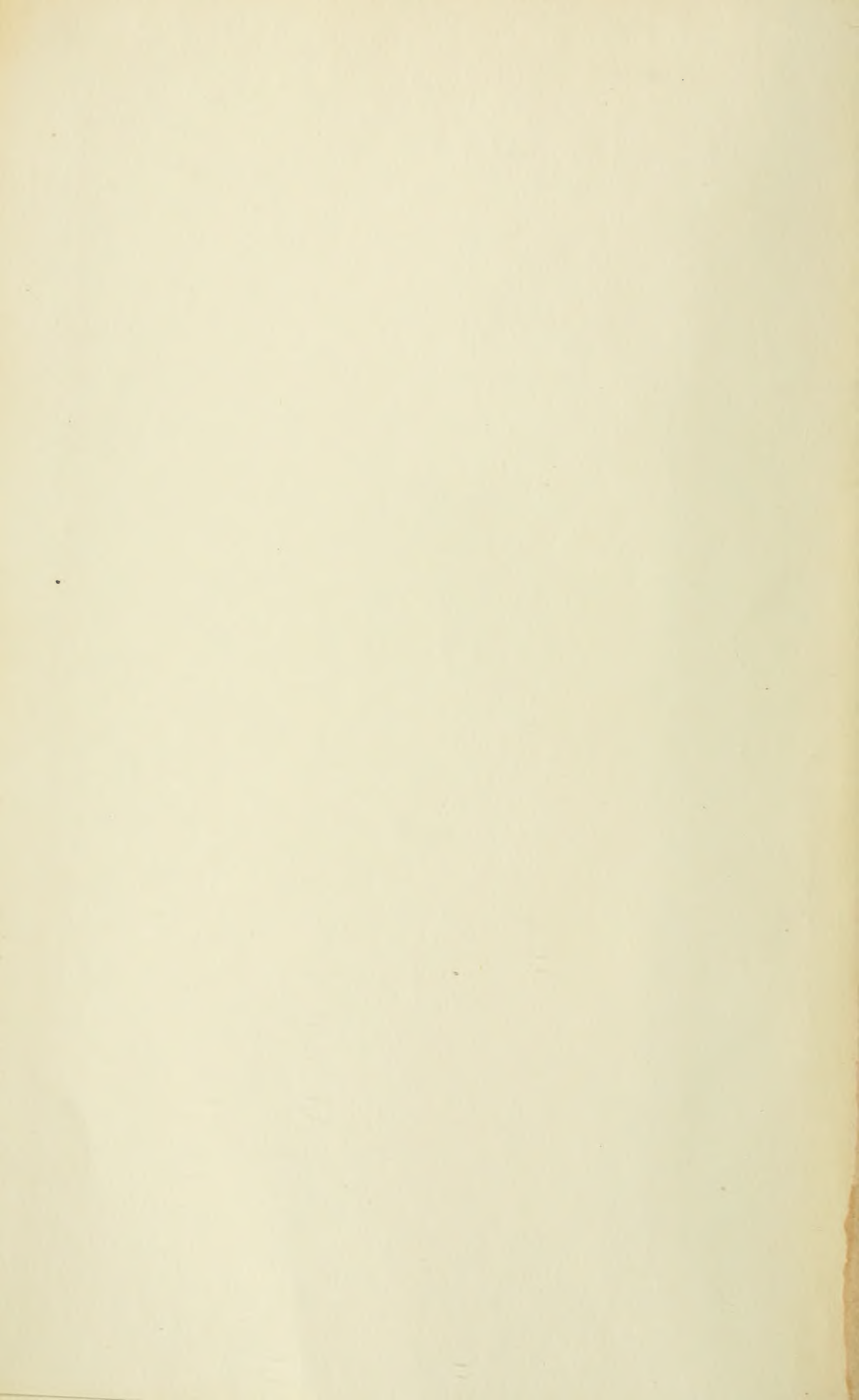

3 1761 04375 2740











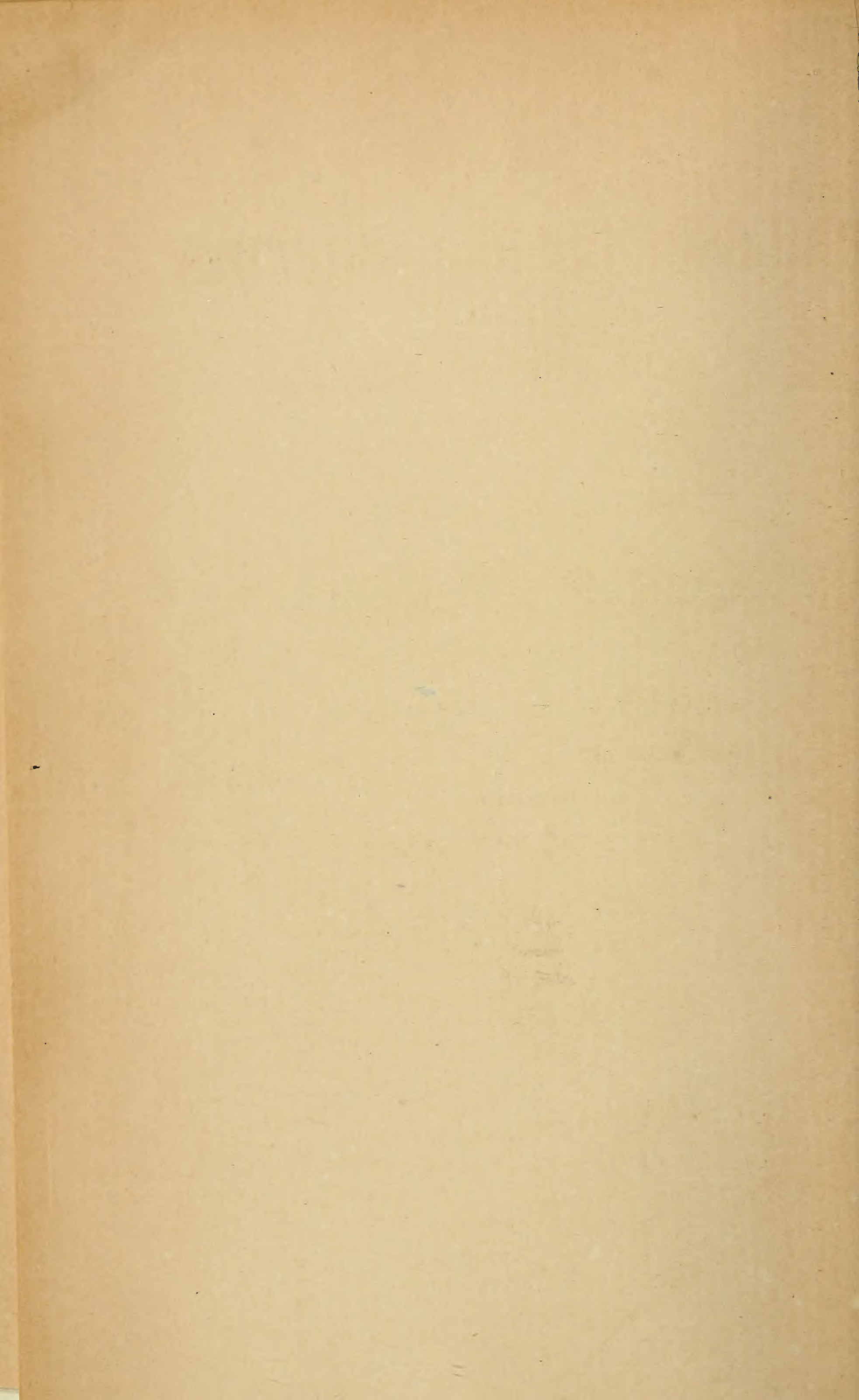


DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG.



DIE
PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

DARGESTELLT

VON

DR. EDUARD ZELLER.

DRITTER TEIL, ERSTE ABTEILUNG.

DIE NACHARISTOTELISCHE PHILOSOPHIE, ERSTE HÄLFTE.

FÜNFTE AUFLAGE.

MANULDRUCK DER VIERTEN AUFLAGE.

HERAUSGEGEBEN VON

DR. EDUARD WELLMANN.



LEIPZIG,

O. R. REISLAND.

1923.

Manuldruck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig.

Vorwort.

Als der Verfasser der „Philosophie der Griechen" im Herbst 1902 den zweiten Band des dritten Teils seines grofsen Werkes in vierter Auflage vollendet hatte und nun vor der Aufgabe stand, den ersten Band derselben Abteilung ebenfalls für einen Neudruck herzustellen, nötigte die Rücksicht auf sein hohes Alter und die Schwäche seiner Augen den fast Neunzigjährigen, die Herausgabe fremden Händen anzuvertrauen. Er übertrug diese Arbeit dem Unterzeichneten, indem er sein Handexemplar mit mehr als hundert Zusätzen zu den Anmerkungen zu freier Verfügung stellte und es ihm überliefs, die seit dem Erscheinen der dritten Auflage stark gewachsene Literatur in geeigneter Weise zu verwerten. Der Herausgeber glaubte den Absichten des Verfassers und den Wünschen des Lesers am besten zu entsprechen, wenn er die Zusätze möglichst wörtlich einfügte, dagegen an dem Texte des Werkes nur ein paar unwesentliche Änderungen vornahm und in den Anmerkungen auf die wichtigsten der neuen Erscheinungen kurz verwies, ohne irgendwelche Vollständigkeit zu erstreben, zumal da ja der bewährte Grundrifs von Ueberweg Heinze in der neuesten von Praechter bearbeiteten Ausgabe die Orientierung auf diesem Gebiete noch mehr als bisher erleichtert. Zeitraubend, aber unvermeidlich war die Nachprüfung der vielen Belegstellen, bei denen nicht nur Druckfehler zu berichtigen, sondern auch die neueren Ausgaben der Schriftsteller zu berücksichtigen waren. Infolge dessen und besonders ungünstiger äufserer Verhältnisse hat der Druck sich leider aufserordentlich in die Länge gezogen. Dafs H. v. Arnims Sammlung der Fragmente der alten Stoiker

nur zum Teil verwertet werden konnte, erklärt sich auf diese Weise.

Absichtlich habe ich dagegen manche neuere Arbeiten, wie z. B. die über die Nachwirkungen der Mittelstoa, besonders des Posidonius, über die Entwicklung der Diatribe und Ähnliches, nur flüchtig berührt, weil diese Forschungen noch mitten im Flusse begriffen sind und meiner Ansicht nach keineswegs überall zu sicheren Ergebnissen geführt haben.

Steglitz bei Berlin, 19. März 1909.

E. Wellmann.

Inhaltsverzeichnis.

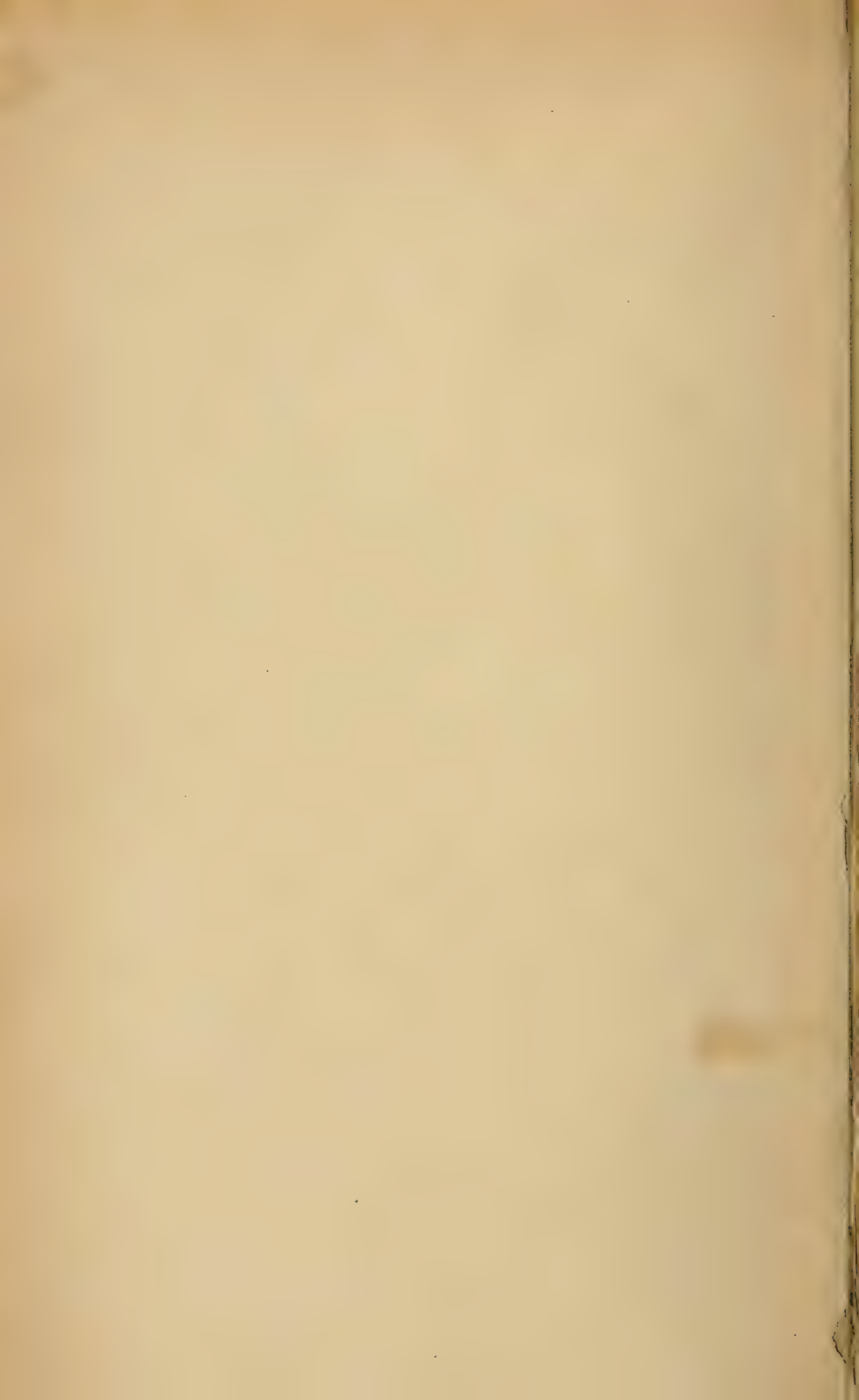
Dritte Periode.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Die griechische Philosophie im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr. Stoicismus, Epikureismus, Skepsis.

A. Die stoische Philosophie.



Dritte Periode.

Einleitung.

1. Die griechische Philosophie am Ende des vierten Jahrhunderts; der Zustand Griechenlands seit diesem Zeitpunkt.

Durch Plato und Aristoteles hatte die Philosophie unter den Griechen ihre höchste Vollendung erreicht. In ihren Händen hatte sich die sokratische Begriffsphilosophie zu grofsartigen Systemen entwickelt, welche alles Wissen ihrer Zeit umfafsten und nach festen Gesichtspunkten zu einer einheitlichen Weltanschauung verknüpften. Die physikalische Forschung war durch die eingehendsten ethischen Untersuchungen ergänzt, durch Aristoteles war auch sie selbst in allen Teilen umgestaltet, erweitert, bereichert worden; in der Metaphysik war der Grund der philosophischen Lehrgebäude so tief gelegt, alles Wirkliche so durchgreifend auf seine allgemeinsten Prinzipien zurückgeführt, wie dies unter den Früheren keiner versucht hatte. Eine Masse von Erscheinungen, an welchen die ältere Wissenschaft achtlos vorübergegangen war, vor allem die des geistigen Lebens, waren in den Bereich der philosophischen Forschung gezogen, neue Fragen waren aufgetaucht, neue Antworten gefunden; alle Gebiete des Wissens waren mit neuen Ideen befruchtet und durchdrungen. Jener Idealismus, in welchem sich der griechische Geist so schön und bezeichnend ausspricht, war von Plato in leuchtender Reinheit dargestellt, von Aristoteles mit der sorgfältigsten Beobachtung vereinigt worden. Die dialektische Methode war durch Übung und Theorie zur Kunst ausgebildet, an der

wissenschaftlichen Terminologie, deren eigentlicher Schöpfer Aristoteles ist, ein unschätzbares Werkzeug des Gedankens gewonnen. Der wissenschaftliche Besitz des griechischen Volkes hatte sich in wenigen Menschenaltern an Wert wie an Umfang vervielfacht, das Erbe, welches ein Sokrates von seinen Vorgängern empfangen hatte, war in dem, das Aristoteles seinen Nachfolgern hinterliefs, kaum wiederzuerkennen.

Aber so grofs auch die Fortschritte sind, welche die griechische Philosophie im Laufe des vierten Jahrhunderts gemacht hatte: nicht geringer waren die Schwierigkeiten, mit denen sie fortwährend zu kämpfen, die Aufgaben, an deren Lösung sie zu arbeiten hatte. Der platonischen Lehre hat schon Aristoteles die Schwächen nachgewiesen, welche es ihm unmöglich machten, sich bei ihr zu beruhigen[1]); vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft aus wäre natürlich noch weit mehr dagegen einzuwenden. Was anderseits Aristoteles betrifft, so konnten wir nicht übersehen, dafs auch in seinem System gerade an den wichtigsten Punkten hinter einer gewissen Unbestimmtheit der Begriffe sich innere Widersprüche verbergen, die bei ihrer Entwicklung das Ganze zersetzen müfsten; dafs es auch seinem Scharfsinn nicht gelungen ist, die Elemente, welche in seiner Philosophie verknüpft sind, zu einem in sich einstimmigen Ganzen zu verschmolzen, und dafs eben hieraus die Abweichungen seiner nächsten Nachfolger von der ursprünglichen aristotelischen Lehre sich erklären[2]). Auch sind diese Mängel nicht von der Art, dafs sie sich so leicht beseitigen liefsen; sondern je genauer man die Sache untersucht, um so vollständiger kann man sich überzeugen, dafs sie mit den Grundlagen der beiden Systeme, ja mit der ganzen bisherigen Richtung des philosophischen Denkens fest verwachsen sind. Denn sie alle führen schliefslich, sofern wir von Einzelnem und Untergeordnetem absehen, auf zwei Quellen zurück: auf die Unvollkommenheit der erfahrungsmäfsigen Natur- und Weltkenntnis, und auf die Übereilungen einer idealistischen Begriffsphilosophie. Aus jener haben wir die naturwissen-

---

1) Vgl. T. II b³, 292 ff.
2) A. a. O. S. 801 ff.

schaftlichen Irrtümer eines Plato und Aristoteles and die Beschränktheit ihres geschichtlichen Gesichtskreises zunächst herzuleiten; diese lassen sich nicht blofs | in dei platonischen Ideenlehre und dem ganzen mit ihr gegebenen Dualismus von Idee und Erscheinung, Vernunft und Sinnlichkeit, Wissenden und Unwissenden, Jenseits und Diesseits erkennen: sondern ebendaher stammen auch die entsprechenden Züge des aristotelischen Systems, wie wir sie, um nur das Wichtigste zu nennen, in dem Verhältnis des Einzelnen und des Allgemeinen, der Form und des Stoffes, Gottes und der Welt, der teleologischen und der physikalischen Naturerklärung, des vernünftigen und des vernunftlosen Seelenteils, des Theoretischen und des Praktischen aufgezeigt haben. Beides hängt aber aufs engste zusammen. Die griechischen Philosophen beruhigten sich bei einer unsicheren und lückenkaften empirischen Grundlage, weil sie Begriffen, deren Ursprung und Haltbarkeit sie nicht schärfer untersucht hatten, zu unbedingt vertrauten, und sie hatten dieses unbedingte Zutrauen zu der Wahrheit ihrer Begriffe, weil ihre Naturforschung nicht vorgeschritten, ihre Geschichtskenntnis nicht umfassend genug war, um ihnen den weiten Abstand zwischen den Ergebnissen einer genauen Beobachtung und denen der gewöhnlichen unmethodischen Erfahrung, die Unsicherheit der meisten von den herkömmlichen Annahmen, die Notwendigkeit eines strengeren induktiven Verfahrens nahezulegen. Der gemeinsame Grundfehler der platonischen und aristotelischen Philosophie liegt in dem Übergewicht des von Sokrates auf sie fortgeerbten dialektischen Verfahrens über die Beobachtung, in der Voraussetzung, dafs sich die Begriffe, welche das Wesen der Dinge ausdrücken, auf rein logischem Wege aus den herrschenden Annahmen und dem sprachlichen Ausdruck ableiten lassen. Diese dialektische Einseitigkeit tritt am stärksten bei Plato hervor, und sie spricht sich hier auf bezeichnende Weise in der Lehre von der Wiedererinnerung aus. Wenn unsere sämtlichen Begriffe schon beim Eintritt ins Leben in uns liegen und durch die sinnliche Wahrnehmung uns nur wieder ins Bewufstsein gerufen werden, so ist es eine ganz richtige Folgerung dafs sich der Philosoph, um das Wesen der Dinge

kennen zu lernen, nicht nach aufsen, sondern nach innen zu wenden, dafs er seine Begriffe nicht aus der Erfahrung zu abstrahieren, sondern aus sich selbst zu entwickeln habe. Ebenso richtig folgt dann aber auch das Weitere, dafs die aus unserem Denken geschöpften Begriffe die Norm sind, nach welcher wir die Erfahrung beurteilen, und dafs wir, falls beide nicht übereinstimmen, nicht unsere Begriffe für ungenau, sondern die sinnliche Erscheinung für eine unvollkommene Darstellung dessen zu halten haben, was unsere Begriffe seinem wahren Wesen nach ausdrücken. Die Ideenlehre und alles, was daran hängt, ist die natürliche Konsequenz der sokratischen Begriffsphilosophie, und auch das Harte und Irrige in dieser Lehre erklärt sich am besten aus den Voraussetzungen der sokratischen Dialektik. Von der Einseitigkeit dieser Voraussetzungen hat sich aber auch Aristoteles nur teilweise freigemacht. Er sucht allerdings die sokratisch-platonische Dialektik durch eine Beobachtung zu ergänzen, mit der sich das erfahrungsmäfsige Wissen eines Plato weder an Genauigkeit noch an Umfang messen kann; und es läfst sich nicht verkennen, wie damit jene Umbildung der platonischen Metaphysik zusammenhängt, welche dem Einzelnen gegen das Allgemeine das gleiche Recht einräumt, das der Philosoph der Beobachtung gegen die Dialektik eingeräumt hatte. Aber Aristoteles bleibt in beiden Beziehungen auf halbem Wege stehen. In seiner Erkenntnistheorie weifs er sich von der Voraussetzung, dafs die Seele ihr Wissen aus sich selbst entwickle, dafs sie nicht blofs die Anlage zum Denken, sondern auch den Inhalt ihrer Gedanken von Hause aus in sich trage, nur teilweise loszumachen; in seinem wissenschaftlichen Verfahren tritt immer noch die dialektische Erörterung des Sprachgebrauchs und der gewöhnlichen Vorstellungen, das, was er selbst den Wahrscheinlichkeitsbeweis nennt, an die Stelle einer strengeren Induktion[1]; und so ernstlich er sich auch anstrengt, über den platonischen Dualismus hinauszukommen, so trägt dieser, wie wir gesehen haben, doch immer wieder, sowohl in den Grundlagen als in

1) Vgl. T. II b³, 190 ff. 242 ff. 172 ff.

den allgemeinsten Ergebnissen seines Systems, den Sieg davon: es beginnt mit dem Gegensatz von Form und Stoff, und es endigt in dem Gegensatz des aufserweltlichen Geistes und der Welt, in dem Begriff der Vernunft, welche auch in den Menschen nur von aufsen her eintritt und mit den niedrigeren Bestandteilen seines Wesens nie zur vollen persönlichen Lebenseinheit zusammengeht. |

Ist es aber auch zunächst die sokratische Begriffsphilosophie, von welcher wir diese Züge herzuleiten haben, so läfst sich doch nicht verkennen, dafs diese Philosophie ihrerseits auch hierin dem ganzen Charakter des Volkes entspricht, dem sie angehört. Es ist an einer früheren Stelle dieses Werkes[1]) bemerkt worden, dafs die allgemeinste Eigentümlichkeit des griechischen Wesens in der ungebrochenen Einheit von Geistigem und Natürlichem, der unbefangenen Voraussetzung ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit und ihrer ungetrübten Übereinstimmung liege. Wo das ganze geistige Leben eines Volks diesen Charakter trägt, da wird er sich auch in der Wissenschaft nicht verleugnen; diese Wissenschaft wird daher neben den Vorzügen, welche aus der innigen Durchdringung jener beiden Elemente hervorgehen, auch mit den Mängeln behaftet sein, die sich aus ihrer unmittelbaren, noch nicht mit dem vollen Bewufstsein ihrer Unterschieds verknüpften Beziehung unvermeidlich ergeben. Es wird ihr einerseits die unterscheidende Eigentümlichkeit des geistigen Lebens, der Begriff der Persönlichkeit, die Unabhängigkeit der sittlichen Rechte und Pflichten von allen äufseren Verhältnissen, der Anteil unserer subjektiven Tätigkeit an der Bildung unserer Vorstellungen nur allmählich und unvollständig zum Bewufstsein kommen; anderseits wird sie eben deshalb auch weniger Anstand nehmen, die Bestimmungen des Selbstbewufstseins unmittelbar auf die Dinge zu übertragen, die Welt aus idealen, dem menschlichen Geistesleben entnommenen Gesichtspunkten zu betrachten, den Inhalt unserer Begriffe ohne erschöpfende Prüfung ihrer objektiven Wahrheit als etwas Wirkliches, ja als das Höhere gegen die empirische

---

1) T. I^5, 126 ff.

Wirklichkeit zu behandeln, die dialektische Zergliederung der Vorstellungen mit einer Untersuchung der Sache zu verwechseln. Wenn die griechische Philosophie in der Zeit ihrer höchsten Vollendung von diesen Mifsgriffen nicht frei blieb, und wenn sich hieran dann weiter alle wesentlichen Fehler des platonischen und aristotelischen Systems anschlossen, so haben wir dafür nicht blofs die Urheber dieser Systeme und ihre nächsten Vorgänger, sondern die ganze geistige Eigentümlichkeit des Volkes verantwortlich zu machen, dessen gröfste | Vertreter auf dem wissenschaftlichen Gebiete diese Männer gewesen sind.

Je enger aber die Mängel der platonisch-aristotelischen Philosophie mit dem ganzen Charakter des griechischen Denkens zusammenhängen, um so schwerer mufste es diesem auch werden, sich wirklich und gründlich von denselben zu befreien. Um dies zu erreichen, wäre eine durchgreifende Veränderung der gewohnten Denkweise erforderlich gewesen. Die Entstehung unserer Vorstellungen, die ursprüngliche Bedeutung unserer Begriffe hätte ungleich genauer untersucht, zwischen dem subjektiven und dem objektiven Element derselben weit schärfer unterschieden, die Wahrheit vieler metaphysischen Sätze sorgfältiger geprüft werden müssen, als dies bisher geschehen war. Die Wissenschaft hätte sich an eine Genauigkeit der Beobachtung, eine Strenge des induktiven Verfahrens gewöhnen müssen, zu der sie es bei den Griechen nie gebracht hat. Die Erfahrungswissenschaften hätten zu einer Entwicklung kommen müssen, wie sie mit den Methoden und den Hilfsmitteln jener Zeit nicht zu erreichen war. Jene anthropomorphistische Naturbetrachtung, welche physikalische Fragen mit teleologischen oder ästhetischen Voraussetzungen zu beantworten erlaubt, hätte verlassen, es hätte aber anderseits auch die Untersuchung über die sittliche Natur und Aufgabe des Menschen von jener Rücksicht auf blofse Naturverhältnisse reingehalten werden müssen, deren störenden Einflufs wir in dem nationalen Partikularismus des griechischen Volkes, in dem einseitig politischen Charakter seiner Sittlichkeit, in der Einrichtung der Sklaverei vor uns sehen. Aber wie vieles mufste sich in den griechischen Zuständen und

Anschauungen verändern, wenn es soweit kommen sollte! Liefs sich erwarten, dafs eine strengere naturwissenschaftliche Methode zur Herrschaft gelangen werde, so lange die Neigung, das Naturleben nach der Analogie des menschlichen zu behandeln, durch eine Religion wie die hellenische genährt wurde? Dafs die Sittenlehre von den Schranken der griechischen Ethik sich freimache, wenn dieselben für die praktischen Zustände ihre volle Geltung behielten? Dafs jene schärfere Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven in unseren Vorstellungen, welche wir selbst bei Aristoteles vermifsten, eintreten werde, ehe das Selbstbewufstsein überhaupt eine Stärke und Tiefe, das Recht und die Bedeutung der Individualität eine Anerkennung gewonnen hatte, wie sie erst durch den verbündeten Einflufs der christlichen Religion und der germanischen Stammeseigentümlichkeit erreicht wurde? Je vollständiger man sich das nationale Gepräge und die nationalen Lebensbedingungen der griechischen Philosophie vergegenwärtigt, um so leichter wird man sich überzeugen, dafs zu einer gründlichen Heilung der Gebrechen, welche selbst an ihren gröfsten und herrlichsten Leistungen zum Vorschein kommen, nichts Geringeres nötig war als eine vollständige Umbildung des hellenischen Bewufstseins, ein Umschwung, wie ihn die Geschichte erst auf weiten Umwegen nach vielen Jahrhunderten vollbracht hat; auf dem Boden des althellenischen Lebens hätte sich diese Veränderung nicht vollziehen können.

Dies schliefst nun allerdings, für sich genommen, die Möglichkeit nicht aus, dafs unter günstigeren Verhältnissen noch eine weitere Entwicklung der griechischen Philosophie in derselben Richtung einer rein wissenschaftlichen Forschung hätte eintreten mögen, welche sie bisher in der Mehrzahl ihrer Vertreter und zuletzt noch mit dem bedeutendsten Erfolge in Aristoteles eingehalten hatte. Zu welchen Ergebnissen sich freilich auf diesem Wege hätte gelangen lassen, können wir nicht bestimmen. Indessen ist es überflüssig, darüber nachzugrübeln. In der Wirklichkeit läfst sich eben von den geschichtlichen Verhältnissen, unter denen sich die Philosophie zu entwickeln hatte, nicht absehen. Sie selbst war nur unter dem Einflufs dieser Verhältnisse zu dem geworden, was sie

war. Die sokratische Begriffsphilosophie, der platonische Idealismus hat einerseits die grofse Kulturepoche des perikleïschen Zeitalters, den hohen Aufschwung Athens und Griechenlands seit den Perserkriegen, anderseits ihr politisches Sinken, ihre sittliche Schwächung unter und nach dem Peloponnesischen Krieg zur Voraussetzung. Aristoteles zeigt sich uns in seiner rein wissenschaftlichen, auf jede unmittelbare praktische Wirksamkeit verzichtenden Haltung, mit seinem weiten Gesichtskreis, seinem vielseitigen Wissen, seinem gereiften und durchdachten, alle Ergebnisse der bisherigen Forschung in sich zusammenfassenden System als der Sohn einer Zeit, in welcher eine reiche geschichtliche Entwicklung zum Abschlufs | gekommen ist, in welcher die wissenschaftliche Arbeit an die Stelle des frischen politischen Schaffens zu treten begonnen hat. Wenn die Blüte der griechischen Philosophie von kurzer Dauer war, so gilt das Gleiche auch von der des griechischen Volkslebens; und wenn man genauer zusieht, läfst sich nicht verkennen, dafs die eine von diesen Erscheinungen durch die andere, und dafs beide durch dieselben inneren Gründe bedingt sind. Die Griechen haben mit ihrem hohen Freiheitsgefühl, ihrem lebendigen politischen Sinn, ihrem künstlerischen Bildungstrieb auf dem Gebiete des Staatslebens in ihrer Art ein Höchstes und Einziges geschaffen; aber sie versäumten es, den Grund dafür breit und tief genug zu legen, ihre politische Ausdauer hielt mit ihrer Beweglichkeit und Erregbarkeit nicht gleichen Schritt, sie begnügten sich mit staatlichen Bildungen von beschränktem Umfang und einfacher Organisation, die nicht alle Teile des griechischen Volkes zu umfassen und alle berechtigten Interessen gleichmäfsig zu befriedigen vermochten. Ähnlich sehen wir sie auch in der Wissenschaft vor der Zeit abschliefsen, von Einzelerfahrungen zu rasch und unvermittelt zu den allgemeinsten Begriffen aufsteigen, auf eine beschränkte und unvollkommene Erfahrung Theorien aufbauen, welche sie nicht zu tragen imstande ist. Ob und wie weit die griechische Wissenschaft bei länger fortdauernder ungestörter Entwicklung diese Mängel verbessert haben würde, kann man deshalb nicht fragen, weil diese Wissenschaft mit den staatlichen, sittlichen, religiösen

Zuständen, mit der ganzen Geistesrichtung und Bildung des griechischen Volks viel zu enge zusammenhängt, um von ihren Veränderungen nicht aufs tiefste berührt zu werden, und weil es in dem Charakter und der geschichtlichen Entwicklung dieses Volks selbst begründet war, dafs die Zeit seines höchsten Glanzes rasch und für immer vorüberging. Als die griechische Philosophie durch Plato und Aristoteles ihren Höhepunkt erreichte, war Griechenland in allen anderen Beziehungen bereits unaufhaltsam im Sinken begriffen. Die alte Zucht und Sitte war seit dem Beginn des Peloponnesischen Kriegs, trotz einzelner Wiederherstellungsversuche, zugleich mit dem alten Götterglauben hinweggeschwunden, und die neu auftauchende Philosophie konnte mit ihrer an sich selbst reineren und höher entwickelten Ethik der Masse des | Volks dafür keinen Ersatz geben. Die Kunst, so eifrig sie auch gepflegt wurde, hielt sich doch nicht mehr auf der Höhe ihrer eigentlich klassischen Periode; und es gilt dies namentlich von der Kunstgattung, welche der Philosophie am nächsten steht und auf die allgemeine Denkweise am durchgreifendsten einwirkt: der Poesie. Die staatlichen Zustände wurden immer unbefriedigender. War Griechenland im fünften Jahrhundert durch den Gegensatz Spartas und Athens in zwei grofse politische Gruppen geteilt gewesen, so geht im vierten die Zersplitterung immer weiter, und auch der Versuch Thebens unter Epaminondas, eine neue Hegemonie zu begründen, führt schliefslich nur zu ihrer Vermehrung. Eines eigenen politischen Schwerpunkts ermangelnd, geraten die Hellenen in eine freiwillige schmähliche Abhängigkeit von dem besiegten und zerrütteten Perserreich, und persisches Gold gewinnt den Einflufs, welchen die persischen Waffen nicht zu erobern vermocht haben. Die kleinliche Eifersucht der einzelnen Staaten und Stämme verzehrt in endlosen inneren Fehden die Kraft, welche nur der Sammlung und Leitung bedurft hätte, um das Gröfste zu leisten. Mit der Bürgertugend sinkt der Wohlstand und die kriegerische Tüchtigkeit der Nation, und die zunehmende technische Ausbildung der Kriegskunst selbst trägt dazu bei, dafs die Entscheidung der Kriege den freien Bürgerschaften mehr und mehr entwunden und in die Hände jener zahl-

reichen Söldnerscharen gelegt wird, welche unter die verderblichsten Erscheinungen dieser Zeit und unter die sichersten Anzeichen der untergehenden Freiheit und der heranziehenden Militärmonarchie gehören. Als diese Gefahr mit dem drohenden Aufsteigen der macedonischen Macht unaufhaltsam näher rückte, da mochte sich wohl der Patriotismus noch mit der Hoffnung täuschen, sie durch aufopfernde Hingebung abzuwehren: die unbefangene geschichtliche Betrachtung wird in dem Mifslingen dieses Versuchs nur die natürliche und lange vorbereitete Wirkung von Ursachen sehen können, welche in dem Charakter des griechischen Volkes und im Verlauf seiner Geschichte zu tief begründet waren, als dafs die heldenmütigste Anstrengung einzelner und der verspätete Widerstand der geteilten griechischen Staaten den schliefslichen Ausgang für die Dauer in Frage stellen konnte.

Durch die Schlacht bei Chäronea war das Schicksal Griechenlands besiegelt. Zur wirklichen politischen Selbständigkeit hat sich dieses Land seitdem nicht wieder erhoben. Alle Versuche zur Abschüttlung der macedonischen Oberherrschaft endeten zunächst nur mit entkräftenden Niederlagen. Unter den Kämpfen der Diadochen war dann Hellas, und so namentlich auch Athen, der Spielball der wechselnden Machthaber und der fortwährende Schauplatz ihrer Kriege. Erst im zweiten Dritteil des dritten Jahrhunderts bildete sich in dem achäischen Bunde wieder eine rein griechische Macht an welche sich nationale Hoffnungen knüpfen liefsen. Aber wie dürftig war doch dieser Versuch, wenn wir ihn mit dem vergleichen, was die Lage Griechenlands forderte, und wie bald zeigte es sich, dafs die Übel, an denen es krankte, auch von dieser Seite her keine Heilung zu hoffen hatten! Der alte Erbfehler der Griechen, die innere Zwietracht, machte es ihnen auch jetzt unmöglich, sich ihre Selbständigkeit nach aufsen, Freiheit und Ordnung im Innern zu sichern; in den unaufhörlichen Reibungen zwischen Achäern, Ätolern, Spartanern usw. verzehrten sich die besten Kräfte; derselbe Mann, welcher die Achäer im Kampf um ihre Unabhängigkeit gegen die Macedonier geführt hatte, rief diese schliefslich, um sich Spartas zu erwehren, in den Peloponnes zurück; als das

Übergewicht Macedoniens durch die römischen Waffen gebrochen war, trat an seine Stelle eine noch unbedingtere Abhängigkeit von den italischen Befreiern, und als im Jahr 146 v. Chr. die Provinz Achaia dem römischen Reich einverleibt wurde, war auch der Schatten von Freiheit, dessen man sich bisher erfreut hatte, vollends verschwunden.

So traurig sich aber die Zustände des griechischen Volkes in diesem Zeitraum gestalteten, und so sichtbar mit seiner Bevölkerung und seinem Wohlstand auch seine geistige und sittliche Kraft abnahm, so bedeutend war anderseits die Erweiterung seines Gesichtskreises und die Ausbreitung seiner Bildung, welche gleichzeitig eintrat. Wenn die macedonische Eroberung der Selbständigkeit Griechenlands den Todesstofs gab, so warf sie dafür auch die Schranken nieder, welche bisher den Hellenen vom Barbaren getrennt hatten, sie erschlofs dem Blicke des Griechen eine neue Welt, sie eröffnete seiner Betriebsamkeit ein unermefsliches Gebiet; sie brachte ihn mit allen den orientalischen Völkern der griechisch-macedonischen Reiche in die vielfachste Berührung, und wenn sie dadurch zunächst das Übergewicht der hellenischen Bildung unter den Völkern des Ostens begründete, gab sie zugleich auch den Anstofs zu der langsameren, aber schliefslich doch sehr bedeutenden Rückwirkung des Orientalischen auf das Hellenische, deren Spuren in der griechischen Philosophie freilich erst nach Jahrhunderten bestimmter hervortreten. Den altberühmten Sitzen der Wissenschaft im griechischen Mutterland stellten sich neue zur Seite, die durch ihre Lage, ihre Bevölkerung und ihre Verhältnisse auf die Vereinigung griechischer und orientalischer Bildung, auf die geistige Verschmelzung der politisch verbundenen Völker angewiesen waren. Während Hellas sich zusehends entvölkerte, waren griechische Einwanderer in grofser Anzahl über ganz Westasien und Ägypten zerstreut; während die Griechen in ihren Stammsitzen fremden Eroberern unterlagen, machten sie die ausgedehntesten geistigen Eroberungen unter den Völkern, von denen und mit denen sie unterjocht waren.

2. Der Charakter und die Hauptformen der nacharistotelischen Philosophie.

Die Verhältnisse, von denen im vorstehenden nur ein ganz allgemeines Bild gegeben werden konnte, waren auch für die wissenschaftlichen Zustände von eingreifender Bedeutung. Die Philosophie der Griechen ist ebenso wie ihre Kunst eine Tochter ihrer politischen Freiheit. In der Bewegung eines Staatslebens, das jeden Einzelnen auf sich selbst und seine eigene Tüchtigkeit anwies, in dem Wetteifer, den eine ungehemmte Mitbewerbung um alle Güter des Lebens erzeugt, hatten sie den freien Gebrauch ihrer geistigen Kräfte gelernt; aus dem Gefühl ihrer Menschenwürde, das für sie weit unmittelbarer als für uns an die Rechte des Staatsbürgers geknüpft war, aus der Erhebung über die Not des alltäglichen Bedürfnisses war ihnen die Freiheit des Geistes entsprungen, sich ohne weiteren Zweck mit den Aufgaben des Erkennens zu beschäftigen [1]). Durch den Untergang seiner | politischen Selbständigkeit wurde die geistige Kraft des griechischen Volkes unheilbar gebrochen. Von keinem kräftigen Gemeingeist mehr getragen, der Tätigkeit fürs Ganze entwöhnt, verlor sich die Masse in die kleinen Interessen der Persönlichkeit und des Privatlebens; aber auch die Besseren waren durch den Kampf gegen den Druck und das Verderben der Zeit viel zu sehr in Anspruch genommen, als dafs sie sich aus dieser Spannung zu einer freien theoretischen Weltbetrachtung emporarbeiten konnten. In einer Zeit, wie sie der Entstehung des stoischen und epikureischen Systems voranging, liefs sich zum voraus erwarten, dafs die Philosophie, wenn sie überhaupt noch gepflegt wurde, eine vorherrschend praktische Richtung nehmen werde. Was diese Zeit zunächst brauchte, war nicht theoretisches Wissen, sondern sittliche Aufrichtung und Stärkung; und je weniger nun eine solche bei der Volksreligion in ihrem damaligen Zustand zu finden war, je vollständiger damals schon für alle Gebildeten die Philosophie an die Stelle der Religion getreten war,

---

1) Man vgl. in dieser Beziehung Arist. Metaph. I 2. 982 b 19 ff.; die Stelle ist teilweise schon Bd. II b³, 163, 3 angeführt.

um so natürlicher war es, dafs diese dem vorhandenen Bedürfnis entgegenkam. Fragen wir aber näher, was für eine Richtung des sittlichen Strebens unter den gegebenen Umständen möglich und vorzugsweise notwendig war, so zeigt sich bald, dafs es sich hier weit weniger um schöpferische Taten als um standhafte Ergebung, weniger um die Wirksamkeit nach aufsen als um das Innere der Gesinnung, weniger um das öffentliche als um das Privatleben handeln konnte. Die öffentlichen Zustände Griechenlands waren bereits so hoffnungslos, dafs es die Wenigen, welche sich noch an ihrer Heilung versuchten, doch nicht weiter als zur Ehre des Märtyrertums bringen konnten. So, wie die Dinge lagen, schien auch dem Besten nichts anderes übrigzubleiben, als dafs er sich auf sich selbst zurückziehe, sich in der Sicherheit seines Selbstbewufstseins den äufseren Schicksalen entgegenstelle, seine Zufriedenheit einzig und allein von dem Zustand seines Innern abhängig mache. Die Apathie der Stoiker, die Selbstgenügsamkeit Epikurs, die skeptische Ataraxie sind die Lehren, welche dem Geist und den Verhältnissen jener Zeit entsprachen und deshalb auch in derselben den allgemeinsten Beifall gefunden haben. Ebenso entsprach ihnen aber anderseits auch jenes Zurückgehen vom Nationalen auf das allgemein Menschliche, jene Ablösung der Moral von der Politik, welche die Philosophie der alexandrinischen und römischen Zeit auszeichnet. Mit der nationalen Selbständigkeit der Völker wurde auch ihre bisherige Trennung aufgehoben, der Westen und der Osten, Hellenen und Barbaren wurden in grofsen Reichen vereinigt, in Verkehr gebracht, in den wichtigsten Beziehungen einander gleichgestellt. Wenn es die Philosophie aussprach, dafs alle Menschen gleichen Wesens, gleichberechtigte Bürger eines Reiches seien, wenn sie das sittliche Leben als ein Verhältnis des Menschen zum Menschen fafste, welches unabhängig von seiner Nationalität und seiner Stellung im Staate sei, so hat sie nur zum Bewufstsein gebracht, was in den tatsächlichen Zuständen teils verwirklicht, teils wenigstens angelegt war.

Auch die Philosophie selbst aber hatte durch den Gang, welchen sie seit anderthalbhundert Jahren genommen hatte,

der Wendung, die jetzt eintrat, vorgearbeitet. Schon Sokrates und die Sophisten hatten sich, freilich in verschiedenem Sinn, auf die praktische Philosophie beschränkt; bestimmter hatte die cynische Schule den Stoicismus, die cyrenaische den Epikureismus vorgebildet. Diese zwei Schulen hatten aber allerdings für den Gesamtzustand der Philosophie im vierten Jahrhundert nur eine untergeordnete Bedeutung, die Sophistik anderseits gehörte gegen das Ende desselben längst der Vergangenheit an; und wenn Sokrates der physikalischen Forschung den Rücken kehrte, so war doch das Bedürfnis des Wissens in ihm viel zu kräftig, als dafs wir ihn in dieser Beziehung den nacharistotelischen Philosophen gleichstellen dürften: er selbst wollte sich nur mit dem beschäftigen, was für das menschliche Leben von Wert sei, aber sein wissenschaftliches Prinzip schlofs ebensowohl eine Reform der theoretischen als der praktischen Philosophie in sich, wie sie so fort durch Plato und Aristoteles in der grofsartigsten Weise vollbracht wurde. So wenig aber die griechische Philosophie im ganzen während des vierten Jahrhunderts schon die gleiche Richtung nahm wie in der Folge, so mufste doch die platonische und aristotelische Lehre selbst dazu dienen, sie vorzubereiten. Jener dualistische Idealismus, welchen Plato begründet und auch Aristoteles nicht grundsätzlich überwunden hatte, führt in letzter Beziehung auf nichts anderes zurück, als auf den | Gegensatz des Inneren und Aufseren, des Denkens und der gegenständlichen Welt. Die Gattungen oder Formen, in denen Plato und Aristoteles die höchste Wirklichkeit suchen, sind in Wahrheit doch nur dem menschlichen Denken entnommen; der Begriff der Vernunft, wenn sie auch zur göttlichen oder Weltvernunft erweitert wird, ist doch schliefslich vom menschlichen Selbstbewufstsein abstrahiert; wenn die Form als solche der Wirklichkeit, der Stoff der blofsen Möglichkeit oder gar (mit Plato) dem Nichtseienden gleichgesetzt, wenn die Gottheit der Welt dualistisch gegenübergestelt wird, so heifst dies: der Mensch findet in seinem Denken ein höheres und realeres Sein als alles, was ihm aufser demselben gegeben ist, das wahrhaft Göttliche und Unendliche ist nur der Geist in seiner idealen, von allem Sinnlichen abgezogenen und un-

abhängigen Natur. Und wirklich hatten auch Plato und Aristoteles für das eigentliche Wesen des Menschen nur die Vernunft erklärt, welche von aufsen her in den Leib eintritt, an sich selbst aber über die Sinnenwelt und das Zeitleben erhaben ist; und für seine höchste Tätigkeit das Denken, die von allem Äufseren abgewendete, der inneren Welt der Begriffe zugekehrte Betrachtung. Es war nur ein Schritt weiter in dieser Richtung, wenn die nacharistotelische Philosophie den Menschen, in grundsätzlicher Abkehr von der Aufsenwelt, auf sich selbst wies, um in seinem Innern die Befriedigung zu suchen, welche er aufser sich nirgends zu finden wufste.

Diesen Schritt taten nun jene Schulen, welche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts auftraten, den Einflufs der älteren zurückdrängten und dieses Übergewicht, ohne erhebliche Veränderungen in ihrer Lehre, bis gegen den Anfang des ersten Jahrhunderts v. Chr. behaupteten, die stoische, epikureische und skeptische. Diese drei Schulen kommen bei allen ihren sonstigen Gegensätzen in zwei Grundzügen überein: in dem Zurücktreten des theoretischen Interesses gegen das praktische und in dem eigentümlichen Charakter ihrer praktischen Philosophie. Der erste von diesen Zügen tritt am unverhülltesten, wie wir finden werden, bei den Epikureern hervor; fast ebenso deutlich aber auch bei den Skeptikern, wenn dieselben alle Möglichkeit des Wissens leugnen und nur eine Überzeugung aus Wahrscheinlichkeitsgründen, wie wir deren zum Handeln bedürfen, übrig lassen; wie denn auch beide Schulen darin übereinstimmen, dafs sie die Philosophie nur als ein Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit betrachtet wissen wollen. Bei den Stoikern ist allerdings das Bedürfnis einer wissenschaftlichen Theorie weit kräftiger. Aber doch kann man sich leicht überzeugen, dafs es auch bei ihnen nicht rein und selbständig, sondern dem Praktischen untergeordnet und von ihm beherrscht ist. Fürs erste nämlich halten auch sie sich ebenso wie Epikur im theoretischen Teil ihres Systems fast durchaus an ältere Lehren; was an und für sich schon beweist, dafs der Sitz ihrer philosophischen Eigentümlichkeit anderswo liegt, dafs sie anderen Unter-

suchungen einen höheren Wert beilegen und sich einer gröfseren Stärke in denselben bewufst sind. Sie selbst erklären ferner ausdrücklich, die Naturlehre sei nur um der Tugendlehre willen notwendig[1]). Weiter ist unbestreitbar, dafs ihre eigentümlichsten Bestimmungen und diejenigen, welche ihre geschichtliche Bedeutung vorzugsweise begründet haben, in der Ethik zu suchen sind. Aber auch die übrigen Teile ihres Systems sind gerade in seinen hauptsächlichsten Unterscheidungslehren durch ihr praktisches Interesse bestimmt. Ich werde dies später im einzelnen nachweisen; hier genügt es, vorläufig daran zu erinnern, dafs die wichtigste Frage der stoischen Logik, die Frage nach dem Kriterium, durch ein praktisches Postulat entschieden wird; dafs die Grundbestimmungen der stoischen Metaphysik in ihrer eigentümlichen Verbindung sich nur aus dem Standpunkt ihrer Ethik begreifen lassen; dafs auch die Stoiker in der eigentlichen Naturwissenschaft sehr wenig geleistet, dafür aber in jener Teleologie, der sie einen so grofsen Wert beilegen, die Natur aus moralischen Gesichtspunkten erklärt haben; dafs ihre natürliche wie ihre positive Theologie von dem praktischen Interesse ihres Systems Zeugnis gibt[2]). So weit daher auch die Stoiker durch | ihre wissenschaftlichere Haltung und ihre gelehrte Tätigkeit über die Epikureer hinausgehen, und so entschieden sie mit ihrem Dogmatismus der Skepsis entgegentreten, so treffen sie doch in dem wesentlich praktischen Charakter ihrer Philosophie mit beiden zusammen. Noch auffallender ist ihre Verwandtschaft in der näheren Bestimmung der praktischen Aufgaben. Die epikureische Ataraxie ist der skeptischen, und beide sind der stoischen Apathie nahe verwandt: die drei Schulen sind darüber einig, dafs der einzige Weg zur Glückseligkeit in der Gemütsruhe und in der Abwehr aller der Störungen bestehe, welche der-

---

1) Man vgl. die später anzuführende Äufserung Chrysipps bei Plut. Stoic. rep. 9, 6 p. 1035 d.

2) Die Religion geht ursprünglich aus dem praktischen Bedürfnis, nicht aus dem des Erkennens hervor: die religiöse Fassung und Beschränkung der philosophischen Untersuchungen setzt daher immer einen Standpunkt voraus, für welchen der Wert dieser Untersuchungen mehr in ihrer praktischen Wirkung liegt als in dem Wissen als solchem.

selben bald aus äufseren Einflussen, bald aus den Bewegungen unseres Innern erwachsen; geteilt sind sie nur hinsichtlich der Mittel, durch die wir zur Gemütsruhe gelangen. Auch darin aber stehen sie sich nahe, dafs sie alle die sittliche Tätigkeit von den äufseren Verhältnissen unabhängig machen, die Moral von der Politik ablösen, wenn auch die Stoiker allein die Lehre von der ursprünglichen Zusammengehörigkeit aller Menschen, den Grundsatz des Weltbürgertums, ausdrücklich aufgestellt haben. Es zeigt sich so in ihnen als gemeinsamer Grundzug jene abstrakte Subjektivität, jene Zurückziehung des Menschen auf sich selbst und sein denkendes Selbstbewufstsein, welche einerseits sein praktisches Interesse dem theoretischen gegenüber vorandrängt, anderseits ihn die Befriedigung dieses Interesses nur in seiner inneren Selbstgewifsheit, in seiner durch Übung des Willens und Bildung des Denkens gewonnenen Gemütsruhe suchen läfst.

Den gleichen Charakter behält die Philosophie auch in den nächsten Jahrhunderten bei, wie ja auch die Verhältnisse, aus denen er hervorging, in dieser Zeit keine wesentliche Veränderung erlitten. Wir finden jetzt neben den Anhängern der älteren Schulen Eklektiker, welche aus allen vorhandenen Systemen das Wahre und Wahrscheinliche herausnehmen wollen; aber der entscheidende Gesichtspunkt ist hierbei das praktische Bedürfnis des Menschen, und die letzte Norm der Wahrheit ist das unmittelbare Bewufstsein, so dafs also auch hier der Schwerpunkt ganz in das Subjekt verlegt ist; auch für ihre Moral und ihre natürliche Theologie hat der Stoicismus diesen Eklektikern den bedeutendsten Beitrag geliefert. Wir finden eine neue Schule von | Skeptikern, welche sich aber in ihrer Richtung von den älteren nicht unterscheiden. Wir finden Neupythagoreer und Platoniker, welche, von der menschlichen Wissenschaft nicht befriedigt, zu höheren Offenbarungen ihre Zuflucht nehmen. Aber wiewohl diese Männer auf die platonische und aristotelische Metaphysik zurückgehen, so zeigen sie doch ihre wesentliche Verwandtschaft mit den jüngeren Schulen nicht allein durch die stoischen Elemente, welche sie in ihre Theologie wie in ihre Moral im weitesten Umfang aufgenommen haben, sondern auch durch ihre ganze

Richtung: die Wissenschaft ist ihnen noch weit weniger als den Stoikern Selbstzweck, und der Naturforschung stehen sie noch weit ferner; ihre Philosophie ist von dem religiösen Interesse beherrscht, den Menschen in das richtige Verhältnis zur Gottheit zu setzen, das religiöse Bedürfnis des Menschen ist die höchste wissenschaftliche Auktorität.

Das Gleiche gilt aber auch von Plotin und seinen Nachfolgern[1]). Es fehlt diesen Philosophen allerdings nicht an einer weitschichtigen Metaphysik; und die Sorgfalt, mit der sie diese Metaphysik ausarbeiteten, läfst uns ein lebhaftes Interesse für wissenschaftliche Vollständigkeit und systematische Verknüpfung nicht verkennen. Aber diese wissenschaftlichen Bestrebungen stehen zu der praktischen Abzweckung ihrer Philosophie doch nur in demselben Verhältnis wie früher im Stoicismus, der sich ja gleichfalls an Gelehrsamkeit und an logischer Durcharbeitung des Systems mit jeder Schule messen kann. Das philosophische Interesse des Erkennens ist allerdings eines von den Elementen, welche den Neuplatonismus ins Leben gerufen haben; allein dieses Interesse ist nicht kräftig genug, um einem anderen Elemente, dem praktisch-religiösen, das Gleichgewicht zu halten, das Denken ist zu unselbständig, um der Anlehnung an philosophische und theologische Auktoritäten entbehren zu können, das wissenschaftliche Verfahren zu unrein, um zu einer unbefangenen Betrachtung der Wirklichkeit zu führen. Das letzte Motiv dieses Systems liegt, wie beim Neupythagoreismus, in dem religiösen Bedürfnis. Das Göttliche ist dem mit sich zerfallenen Bewufstsein in ein Jenseits entrückt, welches dem verständigen | Erkennen unzugänglich ist. Die Vereinigung des Menschen mit dieser jenseitigen Gottheit zu bewirken, ist die höchste Aufgabe der Philosophie. Hierfür werden nun zunächst noch alle Mittel der Wissenschaft eingesetzt: die Philosophie sucht sich von dem Wege, auf dem die Entfernung des Endlichen vom Urwesen zustande kam, Rechenschaft zu geben, und die Rückkehr zu demselben in methodischer Stufenfolge zu bewirken; und der immer noch nicht erstorbene wissenschaftliche Geist

1) Vgl. Bd. I^5, 158 f.

des griechischen Volkes bewährt seine Kraft in diesem Versuche noch einmal durch eine in ihrer Art glänzende Leistung. Aber wenn schon durch die Fassung der Aufgabe die wissenschaftliche Tätigkeit in den Dienst des religiösen Interesses gezogen war, so mufste es sich im weiteren Verlaufe vollends herausstellen, dafs eine wissenschaftliche Lösung derselben unter den gegebenen Voraussetzungen unmöglich sei: in seiner Idee des Urwesens hatte das System mit einem Begriffe begonnen, der in dieser Gestalt ein Reflex des religiösen Selbstbewufstseins, nicht ein Ergebnis wissenschaftlicher Untersuchung ist, und in der Lehre von der mystischen Vereinigung mit der Gottheit schliefst es mit einem religiösen Postulat, das in seiner Überschwenglichkeit seinen rein subjektiven Ursprung nur zu deutlich verrät. Der Neuplatonismus steht daher seiner ganzen Anlage nach mit der übrigen nacharistotelischen Philosophie auf dem gleichen Boden, und es ist kaum nötig, zum weiteren Beweis dieser Verwandtschaft noch einmal auf seine sonstige Übereinstimmung mit dem Stoicismus zurückzukommen, welche namentlich in der Ethik hervortritt: so weit die beiden Systeme, der Anfangs- und der Schlufspunkt unserer Periode, in ihrem näheren Inhalt auseinandergehen, so liegt ihnen doch die gleiche Geistesrichtung zugrunde, und wir gelangen von dem einen auf geradem Wege, durch eine stetige Reihe geschichtlicher Zwischenglieder, zu dem andern.

Der Charakter der nacharistotelischen Philosophie erhält nun aber natürlich in den verschiedenen Schulen und Zeitabschnitten verschiedene nähere Bestimmungen. Das Gemeinsame ist jenes Nachlassen der wissenschaftlichen Produktivität, welches die einen zur skeptischen Leugnung alles Wissens, die anderen zur Anlehnung an ältere Auktoritäten hintreibt; das Übergewicht des | praktischen Interesses über das theoretische; die Vernachlässigung der Naturforschung und die gegen früher so sehr erhöhte Bedeutung der Theologie, welche in der Polemik der Epikureer und Skeptiker, wie in der Apologetik der Stoiker und Platoniker, an den Tag kommt; die negative, auf Abkehr vom Äufseren, auf Gemütsruhe und philosophische Selbstgenügsamkeit gerichtete Ethik; die Lostrennnng der Moral von der Politik, der moralische Uni-

versalismus und Kosmopolitismus; mit einem Wort, die Zurückziehung des Menschen auf sich selbst, auf das Innere der Gesinnung, das eigene Wollen und Denken, die Vertiefung des Selbstbewufstseins, welche aber zugleich auch eine Beschränkung und Isolierung, mit dem Verlust des lebendigen Interesses an der Aufsenwelt und an ihrer freien, rein wissenschaftlichen Betrachtung erkauft ist. Diese Denkweise wird nun zunächst einfach dogmatisch in philosophischen Systemen ausgesprochen; es wird in teilweisem Anschlufs an ältere Lehren nicht allein die Ethik, sondern auch die Logik und die Physik in dem ihr entsprechenden Sinn bearbeitet; und in der näheren Bestimmung der sittlichen Aufgabe treten sich zwei Schulen von scharf ausgeprägter Eigentümlichkeit gegenüber. Die Stoiker fassen an dem Menschen, der seine Befriedigung in sich selbst suchen soll, überwiegend und fast ausschliefslich die allgemeine, die Epikureer die individuelle Seite seines Wesens ins Auge; jene betrachten ihn einseitig als denkendes, diese als empfindendes Wesen; jene suchen seine Glückseligkeit in der Unterordnung unter das Gesetz des Ganzen, in der Unterdrückung aller selbstischen Gefühle und Neigungen, in der Tugend, diese in der Unabhängigkeit des Einzelnen von allem Äufseren, in der Ungestörtheit des persönlichen Lebens, in der Schmerzlosigkeit; und nach Mafsgabe dieser ethischen Grundanschauungen gestalten sich auch die theoretischen Voraussetzungen ihrer Lehre. So schroff sich aber beide Schulen bekämpfen, so stehen sie doch auf dem gleichen Boden: die Unerschütterlichkeit des Gemüts, die Freiheit des Selbstbewufstseins gegen alles Äufsere ist das Ziel, welchem beide, wenn auch auf verschiedenen Wegen, zustreben. Eben damit entsteht aber die Forderung, dieses Gemeinsame als den wesentlichen Zweck und Inhalt der Philosophie herauszuheben; und wenn sich die wissenschaftlichen | Voraussetzungen der philosophischen Systeme widersprechen, so läfst sich daraus nur folgern, dafs die Erreichung jenes Ziels überhaupt nicht an eine bestimmte dogmatische Ansicht geknüpft ist, dafs wir auf das Wissen überhaupt verzichten können, um eben aus dem Bewufstsein unseres Nichtwissens die Gleichgültigkeit gegen alles, die unbedingte Gemütsruhe,

zu schöpfen. So schliefst sich dem Stoicismus und Epikureismus als die dritte Hauptform der damaligen Philosophie die Skepsis an, welche vereinzelter von der pyrrhonischen Schule, mit der bedeutendsten Wirkung durch die neue Akademie vertreten wurde.

Die Entstehung, die Entwicklung und der Kampf dieser drei Schulen, neben denen die älteren nur eine untergeordnete Bedeutung behalten, füllt den ersten Abschnitt unserer Periode aus, welcher vom Ende des vierten bis gegen den Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts herabreicht. Die unterscheidende Eigentümlichkeit desselben liegt einerseits in der Herrschaft, anderseits in dem reinen und gesonderten Bestand der genannten Richtungen. Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts macht sich eine allmähliche Änderung dieses Verhältnisses bemerkbar. Griechenland war jetzt ein Teil des römischen Reiches, und auch der geistige Verkehr beider Völker war fortwährend im Steigen begriffen; viele griechische Gelehrte lebten in Rom, nicht selten als Hausgenossen vornehmer Römer, andere wurden in ihrer Heimat von römischen Schülern aufgesucht; und je unverkennbarer die Kraft und Selbständigkeit des griechischen Geistes im Sinken war, um so weniger liefs sich erwarten, dafs er dem scharf und stark ausgeprägten römischen Wesen gegenüber seine alte Überlegenheit in jeder Beziehung behaupten werde, dafs die Griechen die Lehrer der Römer sein werden, ohne sich ihren Bedürfnissen anzubequemen und ihrerseits eine geistige Rückwirkung von ihnen zu erfahren. Auch die griechische Wissenschaft konnte sich dieser Einwirkung nicht entziehen; war doch ihre Produktivität schon längst erlahmt, und hatte sie doch selbst in der Skepsis unverhüllt ausgesprochen, dafs sie kein Vertrauen mehr zu sich selbst habe. Dem praktischen Sinne des Römers konnte aber nur eine solche Philosophie zusagen, welche auf möglichst geradem Wege auf die praktischen Ergebnisse lossteuerte; für ihn war das praktische Bedürfnis | der letzte Mafsstab der Wahrheit; an der Strenge und Folgerichtigkeit des wissenschaftlichen Verfahrens lag ihm nicht viel; die Unterschiede der Schulen waren für ihn, soweit sie nicht ins Praktische eingriffen,

von keiner Erheblichkeit. Wenn die griechische Philosophie, von dem Hauche des Römertums berührt, sich dem Eklekticismus zuwandte, so werden wir dies nur natürlich finden können.

Wie aber die Griechen von dieser Seite her den Einfluſs ihrer Besieger erfuhren, so begannen sie um dieselbe Zeit an dem anderen Ende der hellenischen Welt die Anschauungen der Völker in sich aufzunehmen, welche sie selbst sich durch kriegerische wie durch geistige Überlegenheit unterworfen hatten: der Orientalen. Zwei Jahrhunderte lang hatte der griechische Geist den orientalischen Einflüssen, wenigstens auf dem wissenschaftlichen Gebiet, widerstanden; erst mit seiner zunehmenden inneren Ermattung gelang es diesen allmählich, sich in der griechischen Philosophie geltend zu machen. Diese Verbindung des Griechischen und Orientalischen vollzog sich zuerst und am vollständigsten in Alexandrien. In diesem groſsen Mittelpunkt des Verkehrs von drei Weltteilen trat der Osten mit dem Westen in eine tiefere und dauerndere Berührung als an irgend einem anderen Orte, und es war dies nicht bloſs eine unwillkürliche Folge der gegebenen Verhältnisse, sondern auch ein Werk der politischen Berechnung; denn die ptolemäische Dynastie hatte schon von ihrem Stifter den Regierungsgrundsatz ererbt, das Einheimische mit dem Hellenischen zu verschmelzen und das Neue in die altehrwürdigen Formen ägyptischer Sitte und Götterverehrung zu kleiden. Hier entstand um den Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts jene Schule, welche sich selbst bald die platonische, bald die pythagoreische nannte, und welche später im Neuplatonismus die Herrschaft über die ganze griechische Philosophie gewann. Aber schon der Umstand, daſs diese Veränderung der philosophischen Anschauungen nicht früher eintrat, kann uns zeigen, daſs die äuſseren Verhältnisse dieselbe wohl veranlaſst und bedingt haben, daſs sie aber ungeachtet dieser Verhältnisse nicht eingetreten sein würde, wenn nicht der griechische Geist in seiner eigenen Entwicklung dafür reif gewesen wäre. |

Ebenso verhält es sich aber auch mit jenem praktischen Eklekticismus, welchen wir mit dem Einfluſs des römischen

Geistes in Zusammenhang gebracht haben. Auch in der Zeit ihrer wissenschaftlichen Ermattung ist die griechische Philosophie nicht blofs durch die Verhältnisse zu dem, was sie war, gemacht worden, sondern sie hat sich unter dem Einflufs dieser Verhältnisse in der Richtung entwickelt, welche ihr durch ihren bisherigen Gang vorgezeichnet war. Seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts bestanden, wenn wir von den Überresten der kleineren und allmählich aussterbenden Schulen absehen, vier grofse Philosophenschulen nebeneinander: die peripatetische, die stoische, die epikureische und die durch Arcesilaus zur Skepsis übergeführte platonische. Sie alle hatten fortwährend ihren Hauptsitz in Athen, so dafs demnach ein lebhafter Verkehr zwischen ihnen und eine durchgängige Vergleichung ihrer Lehren in hohem Grad erleichtert war. Es war natürlich, dafs sie nicht zu lange nebeneinander hergehen konnten, ohne Vermittlungs- und Vereinigungsversuche hervorzurufen; und die Skepsis selbst mufste dazu hinführen, indem sie nach der Aufhebung alles Wissens nur die Auswahl des Wahrscheinlichen nach Mafsgabe des praktischen Bedürfnisses übrig liefs. So sehen wir denn seit dem letzten Dritteil des zweiten Jahrhunderts vor Christus die philosophischen Schulen mehr oder weniger aus ihrer Ausschliefslichkeit heraustreten und eine eklektische Richtung der Philosophie sich bemächtigen, bei der es sich weniger um strenge Wissenschaft als um die Gewinnung gewisser Ergebnisse für den praktischen Gebrauch handelt; die Unterscheidungslehren der Schulen verlieren von ihrem Wert, und im Glauben an die Wahrheit des unmittelbaren Bewufstseins wird aus den verschiedenen Systemen ausgewählt, was jedem zusagt. Aber wie diese eklektische Denkweise dem Keime nach im Skepticismus gelegen war, so hat sie selbst umgekehrt den Zweifel mittelbar in sich; und noch vor dem Anfang der christlichen Zeitrechnung tritt derselbe auch wieder in einer eigenen skeptischen Schule hervor, welche sich bis ins dritte Jahrhundert herabzieht. Es ist also einesteils das lebhafte Bedürfnis einer Wissenschaft vorhanden, welche zunächst im praktischen, sittlich-religiösen Interesse verlangt wird; anderseits ein Mifstrauen gegen die Wahrheit der vorhandenen Wissenschaft | und der Wissenschaft

überhaupt, welches die einen als Skeptiker offen aussprechen, die anderen in der Unruhe ihres Eklekticismus deutlich genug verraten. Indem diese beiden Elemente zusammenwirken, kommt man auf den Gedanken, die Wahrheit, welche in der Wissenschaft nicht zu finden ist, aufser derselben teils in den religiösen Überlieferungen der griechischen Vorzeit und des Orients, teils in einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung zu suchen, und an dieses Bestreben reiht sich sofort eine solche Vorstellung über die Gottheit und ihr Verhältnis zur Welt an, wie sie diesem Offenbarungsglauben gemäfs ist: weil der Mensch die Wahrheit ursprünglich aufser sich weifs und an der Befähigung seines Denkens irre geworden ist, wird die Gottheit als die absolute Quelle der Wahrheit ins Jenseits entrückt; weil aber das Bedürfnis einer Offenbarung der Wahrheit vorhanden ist, wird die Annahme von Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, bald in einer metaphysischen Form, bald in der populären des Dämonenglaubens, mit Vorliebe ausgebildet. Diese Denkweise, welche sich unter den älteren Systemen zunächst an das platonische und pythagoreische anlehnte, bildet den Übergang zu dem Neuplatonismus, dessen Auftreten den letzten Abschnitt in der Entwicklung der griechischen Philosophie eröffnet.

Auch diese Wendung derselben steht nun mit allgemeineren geschichtlichen Verhältnissen im Zusammenhang. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts hatte der Verfall des römischen Reiches, die Furchtbarkeit der Gefahren, die es von allen Seiten umgaben, der Druck und die Not der Zeit schreckenerregende Fortschritte gemacht. In demselben Mafse, wie alle hisherigen Hilfsquellen versiegten, mufste der Wunsch und die Sehnsucht nach einer höheren Hilfe sich steigern. Bei den alten römischen Göttern und der bestehenden Religion wufste man diese Hilfe nicht mehr zu finden; waren doch trotz derselben die Zustände immer trostloser geworden. Um so stärker wuchs die Neigung, welche seit dem letzten Jahrhundert der Republik in der römischen Welt verbreitet und auch bisher schon durch die Verhältnisse der Kaiserzeit genährt war, zu auswärtigen Götterdiensten seine Zuflucht zu nehmen; und da seit Septimius Severus ein halbes Jahrhundert

lang meist Orientalen und Halborientalen auf | dem Kaiserthron safsen, wurde sie jetzt von der höchsten Staatsgewalt selbst begünstigt. Während das Vertrauen auf den Staat und die Staatsgötter immer mehr schwand, fanden einerseits orientalische Religionen, alte und neue Mysterien, fremde heidnische Kulte der verschiedensten Art zahlreichen Anhang, anderseits wuchs das Christentum zu einer Macht heran, welche es bald genug in den Stand setzte, den Kampf um die Herrschaft mit der Staatsreligion offen aufzunehmen. Als seit der Mitte des dritten Jahrhunderts eine Reihe kräftigerer Kaiser an der neuen Begründung des Reichs a beitete, konnte es sich nicht mehr um Wiederherstellung eines spezifisch römischen Staatswesens, sondern nur noch darum handeln, die verschiedenartigen im römischen Reich vorhandenen Elemente in festen Formen der Verwaltung einem absoluten Willen zu unterwerfen, wie dies dann auch durch Diokletian und Konstantin geschehen ist; der römische Geist machte sich wohl noch als ordnendes und beherrschendes Prinzip geltend, aber er stand zugleich unter dem Einflufs eines anderen, ihm ursprünglich fremdartigen Geistes: das Kaiserreich war ein künstlich gefügtes, nach einem wohldurchdachten Plane geordnetes Ganzes, aber sein Schwerpunkt sollte nicht in ihm selbst liegen, sondern in dem Willen eines Fürsten, der, über der Staatsordnung und ihren Gesetzen stehend, unbedingt und unberechenbar alles bestimmte. In ähnlicher Weise wurden im Neuplatonismus alle Elemente der vorhandenen Philosophie zu einem umfassenden und wohlgegliederten Systeme verknüpft, in dem jeder Klasse der Wesen ihre bestimmte Stelle angewiesen war; aber der Ausgangspunkt dieses Systems, die alles zusammenschliefsende Einheit, sollte in einem jenseitigen Wesen liegen, das, über alles unserer Erfahrung und unseren Begriffen Zugängliche hinausgerückt, in den Prozefs des Weltlebens nicht verflochten, von seiner unerreichbaren Höhe aus alles mit unbedingter Ursächlichkeit wirkte. Der Neuplatonismus ist das wissenschaftliche Gegenbild des byzantinischen Staatswesens, und wie in diesem die römische Staatsidee mit orientalischem Despotismus verschmolzen ist, so erfüllen sich in jenem die wissenschaftlichen Formen der griechischen Philosophie mit orientalischer Mystik.

Im Neuplatonismus ist die Philosophie unserer Periode scheinbar | in ihr Gegenteil umgeschlagen; das Selbstvertrauen und die Selbstgenügsamkeit des Denkens hat sich in die Hingebung an höhere Mächte, in die Sehnsucht nach ihrer Offenbarung, in ein ekstatisches Heraustreten aus dem Gebiete der bewufsten Geistestätigkeit verwandelt; der Mensch hat sich seiner Wahrheit an die Gottheit entäufsert, diese steht ihm und der gesamten Erscheinungswelt in der Jenseitigkeit des abstraktesten Spiritualismus gegenüber, und alle Anstrengung des Denkens ist nur darauf gerichtet, den Hervorgang des Endlichen aus dem unendlichen Wesen zu begreifen und die Bedingungen seiner Rückkehr zum Absoluten festzustellen, ohne dafs sich doch weder für die eine noch für die andere von diesen Aufgaben eine wissenschaftlich genügende Lösung finden liefse. Indessen ist bereits gezeigt worden, und es wird in der Folge noch genauer nachgewiesen werden, dafs auch diese Gestalt des Bewufstseins wesentlich den Charakter der nacharistotelischen Subjektivitätsphilosophie trägt und aus den früheren Systemen naturgemäfs hervorgegangen ist. Allerdings war aber mit derselben die philosophische Zeugungskraft des griechischen Volkes erschöpft. Nachdem es den Boden seiner nationalen Existenz seit Jahrhunderten Schritt für Schritt verloren hatte, wurde ihm durch den Sieg des Christentums der letzte Rest derselben entrissen. Der Neuplatonismus machte noch einen aussichtslosen Versuch, die hellenische Bildungsform vor dem übermächtigen Gegner zu retten; als er mifslungen war, ging mit der griechischen Religion auch die griechische Philosophie als solche unter. |

Erster Abschnitt.

Die griechische Philosophie im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr. Stoicismus, Epikureismus, Skepsis.

A. Die stoische Philosophie.

1. Die äufsere Geschichte der Schule bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts.

Eine von den auffallendsten Erscheinungen in der Geschichte der nacharistotelischen Philosophie, und eine von denen, welche uns die eingreifende Änderung aller Verhältnisse sofort vergegenwärtigen, liegt in dem Umstand, dafs so viele ihrer Vertreter den östlichen Gegenden angehören, in denen das Griechische mit Orientalischem sich berührte und vermischte. Zwar behauptete Athen noch jahrhundertelang den Ruhm, dafs es der Hauptsitz der hellenischen Philosophie sei; und auch nachdem es denselben mit anderen Städten, wie Alexandria, Rom, Rhodus und Tarsus, teilen mufste, blieb es doch immer eine ihrer bedeutendsten Pflanzstätten. Aber in Athen selbst lehrten jetzt nicht wenige Männer, welche uns schon durch ihre Abstammung das Zeitalter des Hellenismus erkennen lassen. Es gilt dies, nächst der späteren neuplatonischen Schule, von keiner anderen in höherem Grade als von der stoischen, und wir werden den Kosmopolitismus dieser Schule hiermit immerhin in Verbindung bringen dürfen, so verfehlt es auch wäre, einen Zug, der so tief in dem ganzen dam gen Weltzustand begründet war, nur aus diesem äufserlichen Verhältnis ableiten zu wollen. Die bedeutenderen Stoiker der vorchristlichen Zeit gehören fast alle durch ihre

Geburt Kleinasien, Syrien und den Inseln des | östlichen Archipels an; dann kommen die römischen Stoiker an die Reihe, neben denen der Phrygier Epiktet eine hervorragende Stelle einnimmt; das eigentliche Griechenland ist in der Schule fast ausschliefslich durch Männer dritten und vierten Ranges vertreten.

Der Stifter der stoischen Schule, Zeno[1]), des Mnaseas Sohn[2]), kam aus seiner Vaterstadt, dem cyprischen Citium[3]), ungefähr ums Jahr 320 vor Christus[4]) nach | Athen[5]) und

---

1) Für das Leben Zenos ist unsere Hauptquelle Diogenes. Dieser selbst oder sein Gewährsmann scheint seine Nachrichten meist Antigonus von Karystus (um 250 v. Chr.) zu verdanken, wie sich dies aus der Vergleichung seiner Angaben mit demjenigen ergibt, was Athen. VIII 345 d. XIII 563 e. 565 d. 603 e. 607 e und offenbar auch II 55 f aus Antigonus' Leben Zenos mitteilt. — Von Neueren vgl. man Weygoldt Zeno v. Cittium (1872) 3 ff. v. Wilamowitz-Moellendorff Antigonos v. Karystos (Philol. Unters. 4. H.), Berl. 1881, S. 103 ff. Pearson The fragments of Zeno and Cleanthe , London 1891, 1 ff.

2) Dio VII 1. Suid. *Ζήνων*. Plac. I 3, 25 (Dox. 289). Pausan. II 8, 4. Andere nannten ihn Demeas.

3) Citium, welches von den Alten einstimmig als Zenos Vaterstadt genannt wird, war nach Diog. VII 1 ein *πόλισμα Ἑλληνικὸν Φοίνικας ἐποίκους ἐσχηκός*, d. h. es waren zu seiner ursprünglich griechischen Bevölkerung phönicische Einwanderer hinzugekommen; weshalb seine Bewohner auch wohl schlechtweg *e Phoenicia profecti* heifsen (Cic. Fin. IV 20, 56) und Zeno selbst ein Phönicier genannt wird (Diog. VII 3. 15. 25. 30. II 114. Suid. *Ζήν.* Athen. XIII 563 e. Cic. a. a. O.); auf eine fortdauernde Verbindung Citiums mit Phönicien weist auch Diog. VII 6: *οἱ ἐν Σιδῶνι Κιτιεῖς*. Wenn jedoch Schuster (üb. d. erhaltenen Porträts d. griech. Philosophen, Leipz. 1876, S. 21) in einer neapolitanischen Büste Zenos den semitischen Typus zu erkennen glaubt, kann ich darauf um so weniger Wert legen, da es sehr fraglich ist, ob diese Büste den Stoiker und nicht vielmehr den Epikureer Zeno aus Sidon darstellt; die des Stoikers im Musensaal des Vatikans zeigt weder semitische Züge noch gleicht sie jener neapolitanischen.

4) Die Zeitbestimmungen aus Zenos Leben sind sehr unsicher. Sein Geburtsjahr wird nicht angegeben. Als er nach Athen kam, soll er dreifsig (Diog. 2), nach Persäus (ebd. 28) jedoch erst zweiundzwanzig Jahre alt gewesen sein. Diese Angaben nützen uns aber nichts, da wir nicht wissen, wann er nach Athen kam. Hätte er wirklich, und zwar nach seinem Unterricht bei Krates, noch zehn Jahre lang den Xenokrates (gest. 314/3 v. Chr.) gehört (Timokrates b. Diog. 2), so könnte er kaum nach 326/8 in Athen angekommen sein; indessen fragt es sich, ob dies richtig ist: da er sich in seiner ganzen Denkweise doch überwiegend an Krates und Stilpo anschlofs,

schloſs sich hier zuerst an Krates, den Cyniker, | an[1]). Doch

---

läſst sich ein so langer Besuch der akademischen Schule kaum annehmen, vollends wenn man zu den 10 Jahren des Xenokrates den Unterricht Polemos hinzurechnet. Im ganzen soll er 20 Jahre lang die Schulen verschiedener Philosophen besucht haben, ehe er seine eigene eröffnete (D. 4). Er selbst wäre nach APOLLONIUS (dem Tyrier, um 50 v. Chr.) b. DIOG. 28 58 Jahre lang seiner Schule vorgestanden; was sich mit dem eben Angeführten selbst dann nur mit Mühe vereinigen läſst, wenn man der Angabe, daſs er 98 Jahre alt geworden sei (D. 28. LUCIAN Macrob. 19), Glauben schenkt. Nach PERSÄUS (D. 28) wäre er nur 72 (CLINTON F. Hellen. II 368 i vermutet willkürlich: 92) Jahre alt geworden und im ganzen 50 Jahre in Athen gewesen; und da Persäus nicht bloſs der vertraute Schüler, sondern sogar der Hausgenosse Zenos war, ist es nicht wahrscheinlich, daſs ihm dessen Lebensalter nicht bekannt war und er dasselbe (wie WEYGOLDT glaubt) um volle 8 Jahre zu niedrig angesetzt hat. Dagegen spricht nun freilich Zenos Brief an Antigonus (D. 9), worin er selbst sich als achtzigjährig bezeichnet; indessen sieht dieser (von Diog. dem Apollonius entlehnte) Brief ebenso wie der gleich farb- und geschmacklose des Antigonus an Zeno ganz wie eine spätere Schularbeit aus. Sein Verhältnis zu Antigonus Gonatas (s. u.) beweist zunächst nur, daſs er nicht vor dem Regierungsantritt dieses Fürsten (um 280), vielmehr wahrscheinlich erst längere Zeit nach demselben gestorben ist; aus den weiteren Angaben, daſs er 98 Jahre alt wurde und den Brief an Antigonus achtzigjährig schrieb, würde folgen, daſs er erst gegen 260 v. Chr. gestorben sei, wie dies auch D. 6 voraussetzt. Indessen sind diese Angaben, wie gesagt, sehr problematisch. Das Jahr des Archon Arrhenides, unter dem ihm ein goldener Kranz und ein öffentliches Grabmal als Anerkennung bewilligt wird (über die Echtheit der Urkunde vgl. WILAMOWITZ Ant. v. Kar. 340 ff.), ist nach Philodems Zeugnis (*Π. φιλοσόφων*, Vol. Hercul.[1] VIII, col. 4 *ἀ[πὸ] Κλεάρχου γὰρ ἐπ' [Ἀρρενεί]δην, ἐφ' οὗ* ...... *[τε]τελευτηκέν[αι τὸν Ζή]νωνα, ἔτη ἐστὶν ἐννέ[α καὶ τ]ριάκο[ντα]*; vgl. dazu F. JACOBY, Apollod. Chron., Berlin 1902, S. 362 ff., 375 ff., und BELOCH im Hermes Bd. 38 [1903] S. 130 ff.) nun doch wohl auch als das Jahr seines Todes anzusehen (anders urteilte der Vf. in der vor. Aufl.), vorausgesetzt, daſs die neuen Lesungen und Ergänzungen des Textes sich als stichhaltig erweisen. Das Archontenjahr des Arrhenides setzt man in die 129. Ol. (264—260 v. Chr.). Dadurch wird der Ansatz von Zenos Tod in Hieronymus' Chronik (Ol. 139, 264 v. Chr.) glaubwürdiger, als bisher anzunehmen war. Den Xenokrates, der 314/3 starb, kann Z. dann freilich nicht zum Lehrer gehabt haben, aber diese Behauptung des Timokrates unterliegt ja ohnehin schweren Bedenken (s. o.). E. ROHDE (Rhein. Mus. 33 [1878], 622 ff.) und GOMPERZ (ebd. 34 [1879], 154 ff. u. Sitz.-Ber. d. Wiener Ak. Bd. 146 [1903], Abh. 6) setzen Zenos Geburt 336, seinen Tod 264/3. Ebenso SUSEMIHL Jahrb. f. klass. Philol., 1882, S. 737 ff. Die Angaben des glaubwürdigsten Zeugen, des Persäus, stimmen wie das, was sich S. 33, 4 (3. Aufl.) über Kleanthes ergeben wird, mit unserer Annahme überein. DROYSEN, Gesch. d. Hellen. III 228, vermutete 267 als Zenos Todesjahr; allein sein Hauptgrund war die Angabe des Brief-

scheinen ihn die Übertreibungen der cynischen Lebensweise schon frühe abgestofsen zu haben [1]), und anderseits war der wissenschaftliche Trieb in ihm zu lebendig, als dafs ihm eine so dürftige Lehre wie die cynische hätte genügen können [2]). Zu ihrer Ergänzung wandte er sich erst an Stilpo, in welchem sich die cynische Ethik mit der megarischen Dialektik verbunden hatte; er hörte ferner Xenokrates und Polemo und den Dialektiker Diodor, mit dessen Schüler Philo er gleichfalls in Verkehr stand [3]). Erst nach langer wissenschaftlicher

---

chens an Antigonus, von dessen Echtheit und Glaubwürdigkeit ich mich, wie bemerkt, nicht zu überzeugen vermag. Ebensowenig möchte ich bei dem Zeno, den der Volksbeschlufs C. I. A. II, Nr. 334 (Dittenberger Syll.[2] Nr. 232 p. 374, 45) mit einer Beisteuer von 200 Drachmen für den chremonideischen Krieg aufführt, an den Stoiker denken. Denn dieser Zeno wird *Ἁλαιεύς* genannt, war also ein Bürger von Athen, was der Stoiker nicht war (s. S. 32, 1); und anderseits würde diesem der Ehrenname eines *φιλόσοφος*, den der Peripatetiker Lyko a. a. O. Z. 70 und er selbst bei D. 12 erhält, gewifs nicht versagt worden sein.

5) (Zu S. 28 gehörig.) Die näheren Umstände werden (b. Diog. 2—5. 31 f. vgl. Plut. inimic. util. 2 S. 87 a. tranqu. an. 6 S. 467 c. Seneca tranq. an. 14, 3) verschieden berichtet. Die meisten lassen ihn in Handelsgeschäften nach Athen kommen und nach einem Schiffbruch, den er oder doch seine Schiffe erlitten haben, durch Zufall mit Krates und der Philosophie kekannt werden. Nach anderen kam er zwar auch mit Waren dorthin, blieb dann aber nach Beendigung seiner Geschäfte, um sich der Philosophie zu widmen. Damit läfst sich endlich auch die Angabe des Demetrius b. Diog. 31 (der auch Themist. or. XXIII 295 D p. 356 Dind. folgt) verbinden, er habe sich schon in seiner Heimat mit Philosophie beschäftigt und sich zu ihrem gründlicheren Studium nach Athen begeben. Mir ist dies das Wahrscheinlichste, weil es von gesuchtem Effekt am weitesten entfernt ist. Von wem Epiphan. Haer. I 5 S. 12 b gehört hat, er sei erst in Rom gewesen, ehe er nach Athen ging, ist gleichgültig.

1) (Zu S. 29 gehörig.) Diog. VII 2 ff. VI 105.

1) D. 3: *ἐντεῦθεν ἤκουσε τοῦ Κράτητος, ἄλλως μὲν εὔτονος πρὸς φιλοσοφίαν, αἰδήμων δὲ ὡς πρὸς τὴν κυνικὴν ἀναισχυντίαν*, wovon dann ein kleiner Beleg folgt.

2) Vgl. aufser dem unmittelbar Folgenden auch Diog. 25 und D. 15: *ἦν δὲ ζητητικὸς καὶ περὶ πάντων ἀκριβολογούμενος*.

3) D. VII 2. 4. 16. 20. 24 f. II 114. 120. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV 5, 11 f. 6, 7. Den Polemo nennt auch Cic. Fin. IV 16, 45. Acad. I 9, 34. Strabo XIII 1, 67. S. 614 seinen Lehrer; über Xenokrates vgl. man S. 27, 4. Wie bereit er war, von anderen zu lernen, zeigt auch das Wort bei Diog. 25. Plut. Fragm. XI (in Hesiod.) 9.

Vorbereitung trat er selbst — wahrscheinlich noch vor dem Ablauf des vierten Jahrhunderts — als Lehrer auf. Zum Ort seiner Vorträge wählte er die Stoa Poikile; von ihr erhielten seine Anhänger den Namen der Stoiker, nachdem man sie anfangs Zenoneer genannt hatte[1]). Sein ernster Charakter, die Strenge seiner | Sitten[2]), die Einfachheit seines Lebens[3]), die Würde, Anspruchslosigkeit und Leutseligkeit seines Benehmens erwarben ihm die allgemeinste Achtung[4]); mit dem König Antigonus Gonatas wetteiferte die Stadt Athen in

1) D. 5: Seinen Unterricht erteilte er nach dieser Stelle, wie Aristoteles, so, dafs er sich im Auf- und Abgehen mit seinen Freunden unterhielt, deren es aber (D. 14) immer nur zwei oder drei sein durften. Ob er daneben auch förmliche Lehrvorträge hielt, wird nicht angegeben, es ist aber zu vermuten und wird durch D. 22 bestätigt.

2) Welche freilich nach dem Mafsstab jener Zeit und der griechischen Lebensgewohnheiten beurteilt sein will; man vgl., was D. 13. Athen. XIII 607 e. 563 e (hier aber offenbar übertreibend) aus Antigonus Karyst. mitteilt.

3) Hierüber s. man auch Musonius b. Stob. Floril. 17, 43. Auch seine äufseren Verhältnisse scheinen sehr einfach gewesen zu sein. Nach einer Angabe (D. 13) hätte er zwar die fabelhafte Summe von 1000 Talenten nach Athen mitgebracht und auf Zinsen angelegt; Themist. or. XXI S. 252 erwähnt, dafs er einem Schuldner seine Schuld erlassen habe; einem Dialektiker soll er statt der 100 Drachmen, die er verlangte, ein Honorar von 200 bezahlt haben (D. 25); auch hören wir nichts von einem cynischen Bettlerleben oder auch nur von eigentlicher Armut. Aber nach Diog. 5. Plut. u. Sen. (s. o. 28, 5) hatte er sein Vermögen ganz oder gröfstenteils verloren; nach Sen. cons. ad Helv. 12, 5 (womit aber D. 23 streitet) besafs er keinen Sklaven. Wäre er wohl abend gewesen, so würde er die Geschenke des Antigonus wohl kaum angenommen haben. — Dafs Zeno unverheiratet war, erhellt u. a. aus D. 13.

4) Man s. hierüber D. 13. 16. 24. 26 f. Athen. in den S. 28, 1 angef. Stellen. Suidas. Clemens Strom. II 121 S. 493 Potter. Als besondere Eigentümlichkeit Zenos wird angeführt, dafs er allem Lärm und Volksgewühl möglichst auswich (D. 14), dafs er, gewöhnlich sehr ernst, beim Becher sich gehen liefs und wohl auch zu viel tat; dafs er viele Worte nicht leiden konnte und jene kurze schlagende Ausdrucksweise liebte, welche einem Diogenes und Krates nachgerühmt wird (D. 16 ff. 20. 24, wo auch eine Anzahl zenonischer Apophthegmen; Athen. a. d. a. O. Stob. Floril. 33, 10. 36, 19. 23). Seine Sparsamkeit soll er, hierin Phönicier, etwas zu weit getrieben haben (D. 16 redet von einer βαρβαρικὴ μικρολογία); die Geschenke des Antigonus suchte er nicht, und brach mit einem Bekannten, der ihm seine Verwendung bei jenem anbot, aber er verschmähte sie auch nicht, ohne dabei doch seiner Würde etwas zu vergeben. Den Verlust seines Vermögens ertrug er mit gröfstem Gleichmut (D. 5. Plut. u. Sen. s. o. S. 28, 5).

Zeichen der Anerkennung für den ehrwürdigen Philosophen [1]). Seiner Darstellung fehlte es an | Glätte, seiner Sprache an Reinheit [2]); nichtsdestoweniger gewann er viele Schüler (s. u.). Bei seiner grofsen Mäfsigkeit erreichte Zeno in ungestörter Gesundheit ein hohes Alter, wiewohl sein Körper von Hause

---

1) Antigonus (über den auch Athen. XIII 603 e. Arrian Diss. Epict. II 13, 14. Simpl. in Epict. Enchir. 283 c. Ael. V. Hist. IX 26 z. vgl.) verkehrte gerne mit ihm, besuchte seine Vorträge und wollte ihn an seinen Hof ziehen; Zeno lehnte dies jedoch ab und sandte statt seiner zwei seiner Schüler. Die Athener (denen er nach Aelians unzuverlässiger Angabe, V. H. VII 14, auch politische Dienste bei Antigonus geleistet haben soll) ehrten ihn durch eine öffentliche Belobung, einen goldenen Kranz, eine Bildsäule und ein Begräbnis im Ceramikus; dafs sie die Schlüssel der Stadt bei ihm niedergelegt haben, ist nicht glaublich. (Das Vorstehende nach D. 6—15, wo sich auch der Volksbeschlufs über Zeno und die S. 28, 4 besprochenen Briefe zwische ihm und Antigonus finden; die letzteren hat schon Brucker Hist. phil. I 897 bezweifelt.) Das athenische Bürgerrecht lehnte er ab (Plut. St. rep. 4, 1. S. 1034 a, nach Antipater vgl. Diog. 10 f.). Auch seine Landsleute liefsen es an Zeichen ihrer Anerkennung nicht fehlen (D. 6. Plin. h. nat. XXXIV 19, 35), wie auch er selbst immer ein Citier sein wollte (D. 12. Plut. a. a. O.). Über das Psephisma für Zeno s. Wilamowitz a. a. O. 340 f. und H. Droysen Hermes XVI 291 f.

2) Er selbst vergleicht b. Diog. VIII 18, offenbar sich selbst verteidigend, die *λόγοι ἀπηρτισμένοι* der *ἀσόλοικοι* den elegant geprägten alexandrinischen Münzen, welche aber darum nicht besser, sondern im Gegenteil oft leichter seien als die kunstloseren attischen. Im besonderen wird ihm zweierlei vorgeworfen: einesteils der unrichtige Gebrauch und die sprachwidrige Neubildung von Wörtern, wegen deren ihn Cic. Tusc. V 11, 34 einen *ignobilis verborum opifex* nennt, jenes *καινοτομεῖν ἐν τοῖς ὀνόμασι* (Galen Diff. puls. III 1. Bd. VIII 642 K.), das Chrysippus in einer eigenen Schrift *π. τοῦ κυρίως κεχρῆσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν* ablehnte; anderseits der Grundsatz, über dem nach Cic. ad Fam. IX 22 er und seine Schule namentlich von den Akademikern angegriffen wurde, dafs man nichts verhüllen, sondern allem, auch dem Unanständigsten, seine eigentliche Bezeichnung geben solle. Mit dem ersten von diesen Vorwürfen steht dann die weitere Behauptung in Verbindung, auf die ich noch zurückkommen werde, dafs Zeno eigentlich nichts Neues vorgebracht, sondern nur die Gedanken seiner Vorgänger sich angeeignet und diesen Diebstahl durch eine veränderte Terminologie zu verbergen gesucht habe. Vgl. Diog. VII 25, wo schon Polemo (wenn ihm dies nämlich nicht erst von späteren Akademikern in den Mund gelegt ist) von ihm sagt: *κλέπτων τὰ δόγματα Φοινικικῶς μεταμφιεννύς*, namentlich aber Cicero, welcher diesen Vorwurf sehr oft, nach dem Vorgang des Antiochus, wiederholt: Fin. V 25, 74. III 2, 5. IV 2, 3. 3, 7. 26, 72. V 8, 22. 29, 88. Acad. II 5, 15. Leg. I 13, 38. 20, 53 ff. Tusc. II 12, 29.

aus weder kräftig noch schön war [1]). Schliefslich veranlafste ihn eine unbedeutende Verletzung, in der er einen Wink des Schicksals sah, freiwillig aus dem Leben zu scheiden [2]). Von seinen Schriften [3]), welche für uns bis auf | Bruchstücke ver-

---

1) D. 28, 1. Doch wird die Angabe, dafs er ἄνοσος geblieben sei, schon nach D. VII 162. Stob. Floril. 17, 43 nicht ganz streng zu nehmen sein.

2) D. 28. 31. Luc. Macrob. 19. Lactant. Inst. III 18. Stob. Floril. 7, 45. Suid. u. d. W.

3) Man sehe über dieselben Fabric. Bibl. gr. III 580 f. Harl. Wellmann Die Philos. d. Stoikers Zenon (aus Jahrb. f. Philol. Bd. 107 [1873] S. 433 ff.). Ders. Zur Philos. d. St. Zenon (ebd. Bd. 115 [1877] S. 800 ff.), Wachsmuth De Zenone et Cleanthe I (prooem. Gotting. aest. 1874) S. 4 f. und die bereits oben S. 27, 1 erwähnte Sammlung der Bruchstücke von Pearson (London 1891). In dem Verzeichnis des Diog. 4, welches von Demetrius dem Magnesier entlehnt zu sein scheint, werden zuerst sieben ethische Werke genannt: die πολιτεία (deren auch sonst öfters Erwähnung geschieht), περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου, π. ὁρμῆς ἢ π. ἀνθρώπου φύσεως. π. παθῶν, π. τοῦ καθήκοντος, π. νόμου, π. τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας, sodann vier physische: π. ὄψεος, π. τοῦ ὅλου, π. σημείων (über die Vorzeichen der Zukunft — der Titel würde aber allerdings an sich auch erlauben, ähnlich wie bei der gleichnamigen Schrift des Epikureers Philodemus, an die logische Lehre von den σημεῖα zu denken, über die S. 108, 1 3. Aufl. und Prantl Gesch. d. Log. I 458 z. vgl.) Πυθαγορικά, und endlich drei logische: καθολικὰ π. λέξεων (wenn dies e i n Titel ist), προβλημάτων Ὁμηρικῶν πέντε (vgl. Dio Chrys. or. 53, 4 S. 275 R.), π. ποιητικῆς ἀκροάσεως. Ein Nachtrag fügt dazu noch: τέχνη, λύσεις καὶ ἔλεγχοι, ἀπομνημονεύματα Κράτητος, ἠθικά. Die letzteren beiden Titel zieht Wachsmuth (S. 4) in einen: ἀπομν. Κράτ. ἠθικὰ zusammen; Wellmann (Zur Phil. d. St. Z. 801) stimmt ihm bei, doch würde er noch lieber statt ἠθικὰ lesen: ἢ χρεῖαι. Mir ist ἀπομν. Κράτ. ἠθικὰ nicht wahrscheinlich, da sich ein derartiger Zusatz in dem Titel von ἀπομνημονεύματα sonst nie findet, denn τὰ ἠθικὰ ἀπ. Diog. III 34 ist kein Titel, und nach Athen. VI 244 f. VIII 338 a. 345 b. XIII 585 a müfste man jedenfalls Κρ. ἠθ. ἀπ. erwarten; ich halte es auch nicht für unmöglich, dafs die ἠθικά, die nicht blofs eine vollständige Ethik, sondern auch eine Sammlung kleinerer Erörterungen, ἠθικὰ προβλήματα, gewesen sein können, erst in dem Nachtrag aufgeführt wurden. Dagegen scheinen die Χρεῖαι, aus denen Diog. VI 91 eine Anekdote über Krates anführt, ebenso wie die von Sextus (Pyrrh. III 245. Math. XI 190) genannten Διατριβαί, mit den Denkwürdigkeiten des Krates identisch gewesen zu sein. (Anders urteilt Susemihl Jahrb. f. Ph. Bd. 125 [1882] S. 740.) Von der τέχνη D. 4 ist vielleicht die τέχνη ἐρωτική D. 34 nicht verschieden; Cicero wenigstens und der, dem er Fin. IV 3, 7 folgt, scheint von einer Rhetorik Zenos, an die man bei der τέχνη zunächst denken würde, nichts gewufst zu haben, und ob der Ungenannte bei Spengel Rhet. gr. I 434. 447 die von Zeno angeführten Definitionen der διήγησις und des παράδειγμα unserem

loren sind, gehören einige noch der Zeit an, in welcher er als Schüler des Krates dem Cynismus unbedingter | beistimmte, als dies später der Fall war[1]); was man bei der Darstellung seiner Lehre nicht übersehen darf[2]).

Zenos Nachfolger auf dem Lehrstuhl war Kleanthes[3])

Zeno und einer Rhetorik desselben entnommen hat, ist sehr fraglich. Aus der Schrift π. τοῦ ὅλου teilt D. 142. 143. 145. 153 einiges mit. In ihr fand sich vielleicht auch die von Theophrast bestrittene Verteidigung der stoischen Lehre von der Entstehung und dem Untergang der Welt, über die PHILO aetern. m. 23. 510 ff. M. 264 Bern. 35 Cum. eingehend berichtet; dafs dieselbe von Zeno herrührt, habe ich im Hermes XI 422 ff. nachgewiesen und diesen Nachweis ebd. XVI 135 ff. gegen DIELS Doxogr. 106 f. verteidigt. Wie sich zu dem Werke π. τοῦ ὅλου das von STOB. Ekl. I 178 H 78 W. genannte π. φύσεως und das D. VII 134 angeführte π. οὐσίας verhält, läfst sich nicht ausmachen; was DIOG. aus dem letzteren anführt, könnte sehr wohl in der Schrift über das Weltganze gestanden haben. Auch was CIC. N. D. I 14, 36 über seine Erklärung Hesiods mitteilt, kann, wie KRISCHE (Forsch. 366 f.) annimmt, aus dieser Schrift entlehnt sein, aber sicher ist es nicht. Eine Schrift π. λόγου wird DIOG. 39. 40 genannt. Auf die Anführung einer Stelle aus einem zenonischen Briefe im Florilegium des Maximus (c. 6 ed. Mai Fr. 190 Pears.) macht WACHSMUTH S. 6 aufmerksam.

1) Dies ergibt sich wenigstens mit grofser Wahrscheinlichkeit aus D. 4: ἕως μὲν οὖν τινὸς ἤκουσε τοῦ Κράτητος· ὅτε καὶ τὴν πολιτείαν αὐτοῦ γράψαντος τινὲς ἔλεγον παίζοντες, ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς αὐτὴν γεγραφέναι. Auch die Anführungen aus den Διατριβαί (s. vor. Anm.) weisen auf die gleiche Zeit.

2) Für die nun folgende Geschichte der stoischen Schule ist bis auf Chrysippus herab ebenso wie für die Zenos Diogenes unsere Hauptquelle. Leider bricht aber unser Text desselben vor Vollendung des Abschnitts über Chrysippus ab. Die Namen von 20 Stoikern, welche in dem verlorenen Teil des 7. Buchs besprochen waren, enthält die Epitome, welche VAL. ROSE im Hermes I 370 ff. aus Cod. Laur. 69, 35 veröffentlicht hat; Bruchstücke einer zweiten Übersicht über die namhafteren Stoiker, die von Kleanthes bis gegen die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. herabreicht, hat COMPARETTI in der Rivista di Filologia III (1875) 449—555 aus einem herculanensischen Papyrus herausgegeben und erläutert; dieselben gehören ohne Zweifel demselben Werk an wie das Bd. II a[4], 982, 1 genannte Verzeichnis der Akademiker. Ihr Urheber mufs ein Stoiker gewesen sein, selbst wenn die Kompilation, in die sie aufgenommen waren, (wie COMPARETTI S. 469 f. vermutet) von Philodems Σύνταξις, welche DIOG. X 3 anführt, nicht verschieden sein sollte. Ich bezeichne diese Bruchstücke im folgenden als „Ind. Herc.", die Epitome von Diogenes 7. Buch als „Epit. D."

3) MOHNIKE Kleanthes d. Sto. Erstes (u. einziges) Bdch. Greifsw. 1814. Cleanthis Hymn. in Jovem ed. STURZ, ed. nov. cur. MERZDORF, Lips. 1835) WACHSMUTH s. o. S. 32. PEARSONS Sammlung der Fragmente s. o. S. 27.

aus Assos in Troas[1]); ein Mann von strengem und festem Charakter, seltener Ausdauer, Arbeitsamkeit und Genügsamkeit, aber von langsamer Fassungskraft und geringer Beweglichkeit des Denkens, ein Geistesverwandter des Xenokrates, ganz geeignet, die Lehre des Meisters festzuhalten und durch das sittliche | Gewicht seiner Persönlichkeit zu empfehlen, aber zu ihrer wissenschaftlichen Fortbildung und tieferen Begründung nicht befähigt[2]). Seine Schulführung

---

1) Strabo XIII 1, 57. S. 160. Diog. VII 168. Aelian. Hist. an. VI 50 u. a. Wie Clemens Protrept. 6, 72 S. 61 P. dazu kommt, ihn *Πισαδεὺς* zu nennen, läfst sich schwer sagen, ist aber auch ziemlich gleichgültig. Vermutungen darüber b. Mohnike S. 67 ff. Derselbe bemerkt S. 77 richtig, dafs auch der Pontiker Kleanthes b. Diog. IX 15 mit dem unsrigen eine Person sein müsse; noch richtiger strich schon Bake die Worte *ὁ Ποντικὸς* hinter *Κλεάνθης*.

2) Nach Antisthenes (dem Rhodier) b. Diog. a. a. O. war er erst Faustkämpfer, kam mit einer Barschaft von vier Drachmen nach Athen und trat hier in die Schule Zenos ein, den er dann 19 Jahre lang gehört haben soll (D. 176) (nach Hesych. u. Suid. u. d. W. besuchte er zuerst die Schule des Krates, was aus chronologischen Gründen nicht angeht; umgekehrt macht ihn Valer. Max. VIII 7, ext. 11 zum Schüler des Chrysippus, eine Verwechslung des Lehrer- und Schülerverhältnisses, die auch sonst vorkommt; vgl. Bd. II b³, 925, 2); seinen Lebensunterhalt erwarb er sich durch anstrengende Tagelöhnerarbeit (D. 168 f. vgl. 174. Plut. vit. aer. al. 7, 5. S. 830. Valer. a. a. O. Sen. ep. 44, 3. Suid. u. a. vgl. Krische Forsch. 416); eine ihm angebotene öffentliche Unterstützung zurückzuweisen, soll ihn Zeno bestimmt haben, der es sich überhaupt angelegen sein liefs, seine Willenskraft durch Übung auf das äufserste Mafs zu spannen (D. 169 f. Hesych.). Um so unwahrscheinlicher ist es, dafs er von Antigonus 3000 Minen erhielt (D. 169). Über die Einfachheit seines Lebens, seinen ausdauernden Fleifs, seine Anhänglichkeit an Zeno und seine schwere Fassungskraft s. m. Diog. 168. 170 f. 37. Plut. De aud. 18. S. 47 e. Cic. Tusc. II 25, 60. Mit Arcesilaus war er trotz ihres wissenschaftlichen Gegensatzes befreundet (Diog. 171. Plut. adul. et am. 11. S. 55. Ind. Herc. col. 22); Beleidigungen wufste er zu ertragen und zu verzeihen (D. 173. Plut. a. a. O. Ind. Herc. col. 22). Auch er soll es verschmäht haben, athenischer Bürger zu werden (Plut. Stoic. rep. 4. S. 1034). Er starb, wie erzählt wird, nachdem er aus Anlafs einer Erkrankung ein paar Tage gefastet hatte, durch freiwillig fortgesetzte Aushungerung (D. 176. Luc. Macrob. 19. Stob. Floril. 7, 54. Ind. Herc. 26). Ein Verzeichnis seiner ziemlich zahlreichen Schriften, meist moralischen Inhalts, gibt Diog. 174 f.; Erläuterungen und Ergänzungen dazu b. Fabric. Bibl. III 551 f. Harl. Mohnike S. 90 ff. Wachsmuth I 13 f. Pearson § 7. Über die Achtung, welche er in der stoischen Schule und

fällt, wie es scheint, mit dem vierten und fünften Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts annähernd zusammen [1]). Neben ihm sind unter den Schülern Zenos die | bekanntesten: Aristo von Chios [2]) und Herillus von | Karthago [3]), welche sich in

---

schon bei Chrysippus, trotz dessen wissenschaftlicher Überlegenheit, genofs, s. m. D. VII 179. 182. Cic. Acad. II 41, 126. In späterer Zeit liefs der römische Senat in Assos seine Bildsäule aufstellen; vgl. Simpl. in Epict. Enchir. c. 53. 329 b, der sie dort noch sah.

1) Nach dem Ind. Herc. col. 29 hatte ein Berichterstatter, dessen Name verloren gegangen ist, angegeben: [Κλε]άνθην ἐπ' ἄρχον[τος] Ἀριστοφάνους καὶ τὴν σχολὴν δια[κατα]σχεῖν ἐπ' ἔτη [τ]ριάκ[ον]τα καὶ . . . Da sich zu dem ersten dieser Daten nur ein γεννηθῆναι ergänzen läfst und Aristophanes Ol. 112, 2. 331 v. Chr. Eponymos war, würde hiernach Kleanthes' Geburt 331 v. Chr., etwa elf Jahre später fallen als die seines Lehrers. Seinen Tod verlegt dieselbe Schrift col. 28, wie es scheint, nach einem anderen Zeugen, unter den Archon Jason; da uns aber die Zeit des letzteren ganz unbekannt ist, hilft uns dies nichts. Sein Lebensalter gibt Diog. 176 (nach Hs. F, andere lassen die Zahl aus) auf 80 Jahre an, Luc. Macrob. 19 und Valer. Max. VIII 7, ext. 11 auf 99, der Ind. Herc. vielleicht auf 82; wenn wenigstens hier steht: ἀπηλλάγ[η ἐπ' ἄρχοντος Ἰ]άσονος ἐ . . . τὰδ . . ., so würde dies die Ergänzung: ἐτῶν ὀγδοήκοντα δύο zulassen. Legt man nun von diesen Zahlen die niedrigste als die wahrscheinlichere zugrunde, so würde, wenn Kleanthes' Geburt auf 331 v. Chr. fällt, sein Tod 251 anzusetzen sein. Mit der Angabe, dafs er mehr als 30 (nach Comparettis Ergänzung 38, nach Gomperz' Lesung 32) Jahre Schulvorstand gewesen sei, würde sich dies allerdings nicht vertragen, da Zeno nichtsschon 281/0 gestorben sein kann (s. S. 27, 4). Nach Jacoby (Apollodors Chronik S. 369 ff.), der Diog. 176 τελευτῆσαι ταὐτὰ Ζήνωνι, καθά φασίν τινες, ἔτη βιώσαντα liest und demnach dem Kleanthes die gleiche Zahl von 98 Lebensjahren anrechnet wie dem Zeno, fiele sein Tod erst in Ol. 136, 4. 233/2 v. Chr.

2) Aristo, Miltiades' Sohn, aus Chios (über den unter den Neueren eingehender Krische Forsch. 405 ff. Saal Gymn.-Progr. Köln 1852. H. v. Arnim in Pauly-Wissowas Realencykl. II 957 handeln), wegen seiner Überredungskunst die Sirene, aber auch der Kahlkopf zubenannt, war Schüler Zenos (D. 37. 160. Cic. N. D. I 14, 37. Acad. II 42, 130. Sen. ep. 94, 2 u. a.), soll aber während einer Krankheit desselben zu Polemo übergetreten sein (Diokles b. Diog. 162); und könnte man auch dagegen einwenden, dafs seine Lehre von der zenonischen nicht in der Richtung des Platonismus, sondern in der entgegengesetzten abweicht, so konnte ihn doch immerhin Polemos Verachtung der Dialektik (D. IV 18; s. Bd. II a[4] 1045) wenigstens vorübergehend anziehen. Besser bezeugt ist die Anschuldigung, dafs er in seinem Verhalten gegen die Lust weniger gleichgültig gewesen sei, als man dies nach seinen Grundsätzen hätte erwarten sollen (Eratosthenes und Apollophanes b. Athen. VII 281 c. d), wogegen der Vorwurf unwürdiger Schmeichelei gegen seinen Mitschüler Persäus durch das Zeugnis Timons

entgegengesetzter Richtung von seiner Lehre entf rnten: jener, indem er sie streng im Cynismus | festhalten, dieser, indem er

---

(b. ATHEN. VI 251 c) nicht sichergestellt ist. Einen freundschaftlichen Verkehr mit Kleanthes bezeugen seine Briefe an diesen, und THEMIST. Or. XXI S. 255 b. Seinem Lehrer Zeno soll seine Redseligkeit zuwider gewesen sein (D. VII 18). Er selbst trat in dem alten Lokal des Antisthenes, im Cynosarges, als Lehrer auf (D. 161), um sich auch dadurch als Abkömmling des Cynismus zu bezeichnen; von seinen zahlreichen Schülern (D. 182; vgl. PLUT. c. princ. philos. 1, 4. S. 776 c) nennt DIOG. 161 zwei: Miltiades und Diphilus, ATHEN. a. a. O. fügt Apollophanes und Eratosthenes, den berühmten alexandrinischen Gelehrten, hinzu, welche beide einen „Aristo" geschrieben hatten; von dem letzteren erhellt es auch aus STRABO I 2, 2. 4, 9. S. 15. 66. SUID. Ἐρατοσθ., nur dafs er nach Strabos Urteil in der Philosophie überhaupt nur Dilettant war; Apollophanes folgt zwar bei DIOG. VII 92 Aristos Ansicht über die Tugend, beschränkte sich aber nicht auf die Ethik: DIOG. VII 140 führt seine Physik, TERT. De an. 14 seine Annahmen über die Teile der Seele an. Da Eratosthenes Ol. 126, 1 (276 v. Chr.) geboren war, mufs Aristo um 250 noch gelebt haben. Damit stimmt zusammen, dafs er als Zeitgenosse und eifriger Gegner des Arcesilaus bezeichnet wird (STRABO a. a. O. DIOG. VII 162 f. IV 40; cf. IV 33 wird doch wohl auf ihn, nicht auf den Peripatetiker gehen) Nach D. VII 164 wäre er am Sonnenstich gestorben. Seine Schule war nicht allein zu Ciceros und Strabos Zeit längst ausgestorben (CIC. Leg. I 13, 38. Fin. II 11, 35. V 8, 23. Tusc. V 30, 85. Off. I 2, 6. STRABO a. a. O.), sondern wir können ihre Spuren überhaupt nicht über die erste Generation hinaus verfolgen. Die Schriften, welche D. VII 163 aufzählt, sollen Panätius und Sosikrates, mit alleiniger Ausnahme der Briefe an Kleanthes, dem Peripatetiker beigelegt haben. Indessen macht mir KRISCHE S. 408 ff., auch nach SAUPPES beachtenswerter Einsprache (Philodomi De vit. lib. X, Weim. 1853, S. 7 f.), wenigstens für einen Teil derselben dieses Urteil verdächtig; namentlich von den ὁμοιώματα, die vielleicht von den Χρεῖαι des DIOG. nicht verschieden waren, scheint es mir, dafs sich in ihren von STOBÄUS im Florilegium (s. d. Index) aufbewahrten Bruchstücken der Stoiker nicht verkennen lasse. (Anders urteilt GERCKE Archiv f. Gesch. d. Phil. V 198 ff. Vgl. auch HIRZEL Rh. Mus. 45, 511 ff.) Aus den Ὅμοια stammen vielleicht auch die Äufserungen b. SENEC. ep. 36, 3. 115, 8. PLUT. De aud. 8, S. 42 b. De Sanit. 20, S. 133 d. De exil. 5, S. 600 e. Praec. ger. reip. 10, 4, S. 804 e. Aqua an ign. util. 12, 2, S. 958 e.

3) (Zu S. 36 gehörig.) Herills Vaterstadt war nach D. VII 37. 165 Karthago (wenn COBET an der letzteren Stelle Χαλκηδόνιος fand, so ist dies die gleiche Verwechslung von Χαλκηδὼν oder Καλχηδὼν mit Καρχηδὼν, wie wenn umgekehrt Xenokrates Καρχηδόνιος heifst: s. Bd. II a[4] 988, 1); er kam jedoch schon als Knabe unter Zenos Leitung (D. 166; vgl. CIC. Acad. II 42, 129). Die Schriften, worin Herillus seine Ansichten niederlegte, zählt DIOG. a. a. O. auf, indem er sie zugleich als ὀλιγόστιχα μὲν δυνάμεως δὲ μεστὰ bezeichnet.

sie an einem Hauptpunkt der peripatetischen auf bedenkliche Weise annähern wollte[1]; Persäus, Zenos Landsmann und Hausgenosse[2]), neben dem hier auch | der bekannte Dichter

---

Cic. De orat. III 17, 62 redet von einer Schule der Herillier, die abei (auch nach Fin. II 13, 43) längst aufgehört habe. Wir kennen jedoch keinen Schüler von ihm; möglich, dafs er überhaupt keine förmliche Schule hinterliefs.

1) Das Nähere hierüber unten S. 53, 1 u. 259 3. Aufl.

2) Seine Vaterstadt war Citium, sein Vater hiefs Demetrius (D. 6. 36), er selbst soll den Beinamen Dorotheus geführt haben (Suid. Περσ.). Nach D. 36. Sotion u. Nicias b. Athen. IV 162 d. Ind. Herc. col. 12. Gell. II 18, 8 (aus ihm Macrob. Sat. I 11). Orig. c. Cels. III 483 d war er erst Zenos Sklave, was sich mit der Angabe, er sei sein Schüler und Hausgenosse gewesen (D. 36. 13. Cic. N. D. I 15, 38. Athen. XIII 607 e. Pausan. II 8, 4) und von ihm erzogen worden (Ind. Herc. Suid.), um so leichter vereinigen läfst, da er nach dem Ind. Herc. in seinem Hause geboren war; die von Athen. erwähnte Inschrift: Περσαῖον Ζήνωνος Κιτιέα läfst sogar auf Adoption schliefsen; weniger verträgt sich mit dem Angeführten und mit Diog. 6. 9 die Behauptung, er sei Zeno von Antigonus als Abschreiber geschenkt worden (Ungenannte b. Diog. 36). Später lebte er am Hof des Antigonus (Athen. VI 251 c. XIII 607 a ff. Themist. Or. XXXII S. 358 u. a.), dessen Sohn Halcyoneus (Aelian. V. H. III 17 sagt fälschlich: ihn selbst) er unterrichtet haben soll (D. 36), und bei dem er sehr in Gunst stand (Plut. Arat. 18. Athen. VI 251 c); als ihm jedoch der Befehl über die macedonische Besatzung in Korinth übertragen wurde, liefs er sich durch Aratus überrumpeln (243 v. Chr.). Nach Pausan. II 8, 4. VII 8, 1 wäre er selbst bei dieser Gelegenheit umgekommen; das Gegenteil berichten Plut. Arat. 23. Athen. IV 162 c (nach Hermippus; die Anekdote selbst freilich bietet wenig Bürgschaft). Polyän. VI 5. In seiner Lebensweise und seinen Ansichten scheint er einer ziemlich laxen Auffassung der stoischen Grundsätze gehuldigt zu haben (man vgl. D. 13. 36. Athen. IV 162 b f. XIII 607 a ff.; die Vermutung S. 607 e jedoch ist ebenso unwahrscheinlich als gehässig); um so natürlicher ist es, dafs er mit Aristos Cynismus nicht einverstanden war (die Neckerei bei D. VII 162 beweist allerdings nicht viel), wie denn auch sein Schüler Hermagoras gegen die Cyniker schrieb (Suid. Ἑρμαγ. Ἀμφιπ.); dagegen hatte Menedems Hafs gegen ihn politische Gründe (D. II 143 f.). Im übrigen wird von ihm nur echt Stoisches berichtet; vgl. Diog. VII 120. Philodem. De mus., Vol. Hercul. I col. 14 (wozu das S. 32, 2 über Zenos κυριολεξία Bemerkte zu vgl.). Ders. π. εὐσεβείας (S. 75 Gomp. b. Diels Doxogr. S. 544), den (oder Phädrus) Cic. N. D. I 15, 38 und diesen Minuc. Fel. Octav. 21, 2 ausschreibt. Die Schriften, welche D. 36 aufzählt, sind meist ethischen und politischen Inhalts; zu denselben kommt die Ethik (D. 28), die von Philodem π. εὐσ. a. a. O. benutzte Schrift π. θεῶν, die συμποτικὰ ὑπομνήματα oder συμποτικοὶ διάλογοι, aus denen b. Athen. IV 162 b c. XIII 607 a ff. einiges mitgeteilt wird (ebd. IV 140 b. e ein par

Aratus aus Soli[1]) zu nennen ist; Dionysius aus Heraklea in Pontus, der aber später[2]) zur cyrenaischen oder epikureischen Schule übertrat[3]); Sphärus aus Bosporus, welcher erst Zenos, dann Kleanthes' Schule besuchte, der Freund und Ratgeber des unglücklichen spartanischen Reformators Kleomenes[4]). Auch Chremonides, der bekannte | Führer der

---

Notizen aus der *πολιτεία Λακωνική*) und die *Ἱστορία* b. Suid. u. Eudocia (S. 362), wenn diese mit Recht im Text steht.

1) Nach dem Lebensabrifs bei Westermann Biogr. Graec. S. 60, 10 war Aratus in Athen Schüler des Persäus, mit dem er auch nach Macedonien zu Antigonus ging; was aber doch nur heifsen kann, er sei zugleich mit Persäus, und in besonderer Verbindung mit diesem, Schüler Zenos gewesen. Als solchen bezeichnet ihn auch eine andere Vita (ebd. S. 58, 21), indem sie zugleich eines von ihm an Zeno gerichteten Briefs erwähnt. Andere Biographen (ebd. S. 56, 7. 54, 57. 60, 4) geben ihm Dionys von Heraklea zum Schüler oder (das Verhältnis irrig umkehrend) zum Lehrer in der Mathematik, eine dritte Angabe (ebd. S. 61, 4 = Suid. u. d. W.) Timon und Menedemus, die er vielleicht vor seiner Verbindung mit Zeno gehört hatte. Seinem Stoicismus hat er in dem berühmten Eingang der Phänomena, welcher dem Hymnus Kleanths nahe verwandt ist, ein Denkmal gesetzt. Wenn ihm Asklepiades (in der Vita b. Westermann 52, 5) Tarsus zur Vaterstadt gab, so setzt er die bekanntere von den cilicischen Städten an die Stelle der minder bekannten oder verwechselt den Geburtsort des Dichters mit der Heimat seiner Familie. Vgl. Susemihl Al. Litt.-Gesch. I 284 ff. u. Knaack b. Pauly-Wissowa II 391 ff.

2) Wohl erst als älterer Mann (so Antigonus v. Karystus bei Athenäus), nicht schon als Jüngling (so Nicias v. Nicäa bei demselben). Vgl. v. Wilamowitz Antig. v. K. 125 u. Wachsmuth Sillograph. Graec. (Leipz. 1885) 180.

3) Daher sein Beiname *ὁ Μεταθέμενος*. Man s. über ihn und seine umfangreichen Schriften Diog. VII 166 f. 37. 23. V 92. Athen. VII 281 d. X 437 e. Ind. Herc. col. 10. 29 ff. Cic. Acad. II 22, 71. Tusc. II 25, 60. Fin. V 31, 94. Wachsmuth Sillogr.[2] 180. Vor Zeno soll er den Pontiker Heraklides, Alexinus und Menedemas gehört haben (Diog. VII 166. V 92). Er wurde gegen 80 Jahre alt und machte schliefslich seinem Leben freiwillig ein Ende; Diog. VII 167. Ind. Herc. col. 33.

4) D. 177 f. Plut. Kleom. 2. 11. Athen. VIII 354 e. Vor seine Verbindung mit Kleomenes scheint Sphärus' Anwesenheit in Ägypten zu fallen, wo wir ihn bei Athen. und Diog. am Hofe des Ptolemäus treffen, wenn wenigstens richtig ist, dafs er (nach D. VII 185. Athen. a. a. O.) noch Schüler des Kleanthes war, als er dorthin ging; denn schon beim Regierungsantritt des Kleomenes (236 v. Chr.) war Kleanthes schwerlich mehr am Leben, Sphärus blieb aber überdies jedenfalls mehrere Jahre bei diesem Fürsten, und wenn er ihn auch vor seiner Flucht aus Sparta (221 v. Chr.) verlassen haben sollte, war er doch damals nicht mehr Mitglied der stoischen

attischen Patrioten in dem nach ihm genannten Kriege[1]), scheint Zeno zum Lehrer gehabt zu haben[2]). Von einigen anderen zenonischen Schülern[3]) kennen wir kaum mehr als die Namen. Eine erhebliche Fortbildung hat die stoische Lehre durch keinen von ihnen erfahren.

Es war daher ein Glück für die Schule, dafs auf Kleanthes ein Mann von der Gelehrsamkeit und der dialektischen Kraft des Chrysippus[4]) folgte. Dieser Philosoph ist nach dem Urteil der Alten der zweite Begründer des Stoicismus[5]).

Schule in Athen. Möglich, dafs Sphärus in diesem Fall zunächst im Auftrag des ägyptischen Königs zu Kleomenes gekommen war. Nur kann der Ptolemäus, zu dem Sphärus ging, dann nicht, wie Diog. 177 sagt, Philopator (der erst 221 v. Chr. den Thron bestieg), sondern es mufs Ptol. Euergetes oder gar noch Ptol. Philadelphus gewesen sein. Wollte man anderseits der Angabe, dafs es Philopator war, Glauben schenken, so könnte man annehmen, Sphärus sei i. J. 221 mit Kleomenes nach Ägypten gegangen; er müfste aber damals schon sehr alt gewesen sein. — Die zahlreichen Schriften des Sphärus (D. 178) beziehen sich auf alle Teile der Philosophie und auf einige der älteren Philosophen, besonders häufig begegnen uns unter denselben solche moralischen und politischen Inhalts; zwei der letzteren: über die spartanische Verfassung (auch bei Athen. IV 141 c) und: über Lykurg und Sokrates, scheinen mit den Reformplänen des Kleomenes in direktem Zusammenhang zu stehen. Nach Cic. Tusc. IV 24, 53 wurden seine Definitionen, von denen dort einige mitgeteilt werden, in der stoischen Schule besonders geschätzt. Aus seiner Schrift *π. αἰσθητηρίων* stammt vielleicht die Notiz im Floril. Laurent. I 17, 16 (Stob. Floril. IV 174 Mein.).

1) Über den Droysen Gesch. d. Hellen. III a 225 ff.

2) Wenn er der von Diog. VII 17 Erwähnte ist.

3) Athenodorus aus Soli (Ind. Herc. col. 12. D. VII 38 — ebd. 121 scheint ein jüngerer gemeint zu sein); Kallippus aus Korinth, D. 38; Philonides aus Theben, der mit Persäus zu Antigonus ging, D. 9. 38); Posidonius aus Alexandria, D. 38. Suid. u. d. W. (wozu aber Bernhardy zu vgl.); Zeno aus Sidon, ein Schüler des Diodorus Kronus, welcher sich an Zeno anschlofs, D. 38. 16. Suid. u. d. W., der ihn aber aus einem Schüler fälschlich zum Lehrer des Zeno von Citium macht — wie denn diese beiden Verhältnisse bisweilen verwechselt werden, vgl. S. 35, 2. 39, 1 Ind. Herc. 11.

4) Baguet De Chrysippo (Annal. Lovan. Vol. IV), Lovan. 1822. v. Arnim bei Pauly-Wissowa III 2502 ff. Stoic. vet. fragm. II 1—12 Arnim.

5) *Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά* (D. 183). Cic. Acad II 24, 75: *Chrysippus, qui fulcire putatur porticum Stoicorum.* Athen. VIII 335 b: *Χρύσιππον τὸν τῆς στοᾶς ἡγεμόνα* u. a. s. Baguet S. 16.

Um das Jahr 280 v. Chr.[1]) zu Soli in Cilicien[2]) geboren[3]), hatte er | Kleanthes[4]), angeblich auch noch Zeno[5]) gehört; nach des ersteren Tod übernahm er die Leitung der stoischen Schule[6]). Neben ihm soll er auch die Philosophen der mittleren Akademie, Arcesilaus und Lacydes, gehört haben[7]); ihr

---

1) Nach Apollodor b. Diog. 184 starb er Ol. 143 (208/4 v. Chr.) 73 Jahre alt, was für sein Geburtsjahr einen Spielraum vom 281—277 v. Chr. offen läſst. Nach Lucian Macrob. 20 wäre er 81 Jahre alt geworden, nach Valer. Max. VIII 7, ext. 10 vollendete er im 80. Jahr das 39. Buch seiner Logik.

2) So Diog. 179. Plut. De exil. 14, S. 605 b. Strabo XIII 1, 57. S. 610. XIV 4, 8. S. 671 und weit die meisten. Alexander Polyhistor b. Diog. a. a. O. und Suid. *Ζήν. Διοσκ.* nennt ihn einen Tarsenser; und da sein Vater Apollonius (so nennt ihn Diog. a. a. O.) aus Tarsus in Soli eingewandert war (Strabo XIV S. 671), wäre es immerhin möglich, daſs Chrys. in Tarsus geboren und als Kind nach Soli gekommen war.

3) Sonst hören wir über sein früheres Leben nur, daſs er sich für den Wettlauf ausgebildet habe (D. 179 — doch kann man gegen diese Angabe wegen der verwandten über Kleanthes, D. 168, einiges Miſstrauen hegen, um so mehr, da Chrysippus mit seiner langatmigen Dialektik ebenso zum Dolichodromen gemacht worden sein könnte, wie der massive Kleanthes zum Faustkämpfer), und daſs sein väterliches Vermögen konfisziert worden sei (Hekato bei D. 181). Später finden wir bei ihm eine ärmliche häusliche Einrichtung, sofern sein ganzes Hausgesinde in einer alten Dienerin bestand (D. 185. 181. 183); ob dies aber Armut oder stoische Einfachheit war, wissen wir nicht; das Floril. Monac. (Stob. Floril. IV 289 Mein.) 262 nennt ihn *λιτός, ἔχων χρήματα πολλά.*

4) Hierüber sind alle Zeugen einig; es genügt daher an D. 179 ff. Wann und wie er nach Athen kam, wird nicht berichtet; in der Folge erhielt er hier das Bürgerrecht (Plut. Stoic. rep. 4, 2. S. 1034 a).

5) D. 179: *ἔπειτα ἀκούσας Ζήνωνος ἢ Κλεάνθους, ὡς Διοκλῆς καὶ οἱ πλείους.* Wer ihn für einen Schüler Zenos hielt, erfahren wir nicht; wohl aber geht aus diesen Worten hervor, daſs Diokles und die *πλείους* ihn einfach als Schüler des Kleanthes, nicht des Kleanthes und Zeno, bezeichnet hatten. Das letztere könnte er nur dann gewesen sein, wenn Zeno bis gegen 260 oder länger am Leben war. Daſs aber bei D. 189. 195. 201 sieben seiner logischen Schriften neben ihrem Titel den Beisatz: *πρὸς Ζήνωνα* haben, kann hier nicht in Betracht kommen; denn es fragt sich: 1) ob diese an Zeno oder gegen Zeno gerichtet waren, und wir werden 2) bei diesem Zeno nicht (mit Wellmann Phil. d. Zen. 11. 53) an den Stifter der stoischen Schule, sondern an den Schüler desselben, Zeno von Sidon (s. o. 40, 3 Schl.), oder auch an Chrysipps Schüler Zeno von Tarsus zu denken haben.

6) Diog. prooem. 15. Strabo XIII 1, 57. S. 610 u. a.

7) Diog. VII 183. Daſs er selbst, wie Ritter (III 524) vermutet, durch

dialektisches Verfahren | hatte er sich so vollständig angeeignet, dafs die späteren Stoiker klagten, er selbst habe durch die Meisterschaft, mit welcher er die philosophischen Zweifel ausführte, ohne sie doch immer befriedigend lösen zu können, Karneades die Waffen gegen ihre Schule in die Hand gegeben[1]). Seine dialektische Schärfe und Gewandtheit ist es überhaupt, wodurch er in der Geschichte des Stoicismus vor allem Epoche macht[2]); auch an Gelehrsamkeit war aber der Mann, welcher für einen der arbeitsamsten und kenntnisreichsten im Altertum gilt[3]), seinen Vorgängern weit überlegen; und bei der Unabhängigkeit der Gesinnung, die er in seinem ganzen Verhalten an den Tag legte[4]), und dem wissenschaftlichen Selbstgefühl, das ihn beseelte[5]), ist es sehr

---

die akademische Skepsis eine Zeitlang in seinem Stoicismus schwankend wurde und in dieser Zeit die Schrift gegen die *συνήθεια* schrieb, ist möglich, aber nicht zu einem höheren Grad der Wahrscheinlichkeit zu bringen; dagegen weist die Nachricht, er habe eine *σχολὴ ὕπαιθρος* im Lyceum gehalten (D. 185), darauf hin, dafs er noch bei Lebzeiten des Kleanthes als Lehrer auftrat, und eben hierauf, nicht auf einen Abfall vom wissenschaftlichen Standpunkt desselben, bezieht sich wohl auch D. 179: *ἔτι τε ζῶντος ἀπέστη αὐτοῦ.*

1) D. 184, vgl. IV 62. Cic. Acad. II 27, 87. Plut. Stoic. rep. 10. S. 1036 b. Diese drei Stellen beziehen sich hauptsächlich auf Chrysipps 6 Bücher *κατὰ τῆς συνηθείας.* Dagegen preist ihn sein Schüler Aristokreon b. Plut. a. a. O. 2, 5. S. 1033 e als *τῶν Ἀκαδημιακῶν στραγγαλίδων κοπίδα.* Vgl. Plut. Comm. not. 1, 4. S. 1059 b.

2) Noch als Schüler des Kleanthes soll er diesem gesagt haben, er möge ihm nur die Lehrsätze geben, die Beweise wolle er schon selbst finden; in der Folge ging über ihn die Rede, wenn die Götter eine Dialektik haben, sei es keine andere als die des Chrysippus (D. 179 f.). Weiter s. man Cic. N. D. I 15, 39 (wo ihn der Epikureer *Stoicorum somniorum vaferrimus interpres* nennt). II 6, 16. III 10, 25. Divin. I 3, 6 (*Chr. acerrimo vir ingenio*). Seneca Benefic. I 3, 8. 4, 1, der sich nur über seine allzu grofse Spitzfindigkeit beschwert. Dionys. Hal. Comp. verb. 4 S. 31 Reisk. (Chrysipp sei der geübteste Dialektiker, aber unter allen namhaften Schriftstellern der schlechteste Stilist gewesen) u. a., vgl. Krische Forsch. I 445.

3) Diog. 180. Athen. XIII 565 a. Damasc. v. Isid. 36. Cic. Tusc. I 45, 108.

4) Diog. 185 hebt es als etwas Besonderes hervor, dafs er sich weigerte, dem Rufe des Ptolemäus an seinen Hof zu folgen, und dafs er von seinen zahlreichen Schriften keine einem Fürsten widmete.

5) D. 179. 183.

natürlich, dafs er in manchen Stücken von Zeno und Kleanthes abwich [1]). Doch werden wir finden, dafs er die Grundlagen des Systems nicht verrückte, sondern nur seine wissenschaftliche Fassung vervollständigte und verschärfte. Er hat die stoische Lehre nach allen Seiten hin mit solcher Vollständigkeit ins einzelne | ausgeführt, dafs den Späteren in dieser Beziehung kaum noch eine Nachlese übrigzubleiben schien [2]). Durch die Masse seiner Schriften [3]) tat er es selbst einem Epikur zuvor [4]); uns sind von denselben nur Titel und verhältnismäfsig wenige Bruchstüche übrig [5]). Dafs freilich mit dieser aufserordentlichen schriftstellerischen Fruchtbarkeit die künstlerische Vollendung der chrysippischen Werke nicht gleichen Schritt hielt, begreift sich: die Alten klagen einstimmig über ihre nachlässige und unreine Sprache, ihre trockene und doch oft unklare Darstellung, über die Weitschweifigkeit, die endlosen Wiederholungen, die übermäfsig vielen und langen Zitate, die allzu häufige Berufung auf Etymologien, Auktoritäten und andere wertlose Beweis-

---

1) Cic. Acad. II 47, 143. Plut. Stoic. rep. 4, 1. S. 1034 a. Vgl. oben S. 41, 4. Nach Plutarch hatte Antipater eine eigene Schrift περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς verfafst.

2) *Quid enim est a Chrysippo praetermissum in Stoicis?* Cic. Fin. I 2, 6.

3) Nach D. 180 waren es deren nicht weniger als 705. Vgl. Valer. Max. VIII 7, ext. 10. Lucian Hermotim. 48.

4) Den Epikureern schien dies aber doch die Ehre ihres Meisters zu beeinträchtigen; daher der Vorwurf, Chrysipp habe absichtlich mit Epikur in die Wette geschrieben (D. X 26), und die Kritik Apollodors, D. VII 181.

5) Sehr ausführlich und mit holländischer Gelehrsamkeit handelt darüber Baguet S. 114—357, der aber doch noch manches Fragment übergangen hat; über die logischen Schriften, deren allein es nach D. 198 311 Bücher waren (wozu aber das eigene Verzeichnis des Diog. nicht ganz stimmt), Nicolai De logicis Chrysippi libris. Quedlinb. 1859 (Gymn.-Progr.). Prantl Gesch. d. Log. I 404 ff. Hirzel De Logica Stoic. (aus der Satura philolog. Sauppio expr.) S. 14 ff., dessen Einwürfe gegen Nicolai hier nicht geprüft werden können. Eine systematische Anordnung aller bekannten Bücher versucht Petersen Philosophiae Chrysippeae Fundamenta (Hamburg 1827) S. 321 ff. Eine von Diog. nicht aufgeführte ethische Schrift: π. παθῶν θεραπευτικός, nennt Philodem. π. ὀργῆς col. 1. Gercke Chrysippea, Leipz. 1885, enthält die Reste von π. προνοίας und π. εἱμαρμένης. H. v. Arnim Stoic. vet. fragm. II. III, Leipz. 1903, umfafst die Schriften Chrysipps u. s. Nachfolger.

mittel[1]). Aber die stoische Lehre hat durch Chrysippus ihre Vollendung | erhalten; als er um 206 v. Chr. starb[2]), war die Gestalt, in welcher sie den folgenden Jahrhunderten überliefert wurde, nach allen Seiten hin festgestellt.

Ein Zeitgenosse Chrysipps, etwas älter als dieser, scheint jener Teles gewesen zu sein, aus dessen Schriften uns Stobäus[3]) einiges aufbewahrt hat[4]); populäre moralische Be-

---

1) M. s. darüber Cic. De orat. I 11, 50. Dionys. Hal. s. o. 41, 2. Diog. VII 180 f. X 27. Galen Differ. puls. II 10, Bd. VIII 631 K. Hippocr. et Plat. plac. II 2. III 2 ff. Bd. V 213. 295 ff. 308 f. 312. 314 f. und was Baguet S. 26 ff. weiter anführt. Chrysippus selbst b. Plut. Stoic. rep. 28, 2. S. 1047 b meint, übellautende Wortverbindungen, Solöcismen, dunkle Ausdrücke und Ellipsen haben nicht viel auf sich. Ein Beispiel von geschmackloser Häufung und Verwendung dichterischer Stellen und von logischem Formalismus gibt das Bruchstück der Schrift π. ἀποφατικῶν, welches Bergk (Cassel 1841, Gymn.-Progr. [Opusc. II 114]) nach Letronne herausgegeben und erläutert hat. Fragm. 180 Arn. (Stoic. vet. fr. II S. 52 ff.).

2) Über die Zeitbestimmung s. man S. 41, 1. Die näheren Umstände seines Todes werden bei D. 184 f. verschieden angegeben; aber beide Angaben sind unglaubwürdig; die Geschichte mit dem Esel wird bei Lucian Macrob. 25 ebenso von dem Komiker Philemon erzählt, die andere Version findet sich bei Diogenes selbst IV 44. 61 ziemlich ähnlich von Arcesilaus und Lacydes. Über Chrysipps Bildsäule im Ceramicus s. m. D. VII 182. Cic. Fin. I 11, 39. Pausan. I 17, 2; eine andere bei Plut Stoic. rep. 2, 5. S. 1033 e.

3) Ecl. II 15, 47. S. 194 Wachsm. (= Flor. Append. IV 164 Mein.). Floril. 5, 67. 40, 8. 95, 21. 97, 31. 98, 72. 108, 82. 83, alles nur im Auszuge eines gewissen Theodorus stark verunstaltet erhalten. (Vgl. Diels D. Litt.-Z. 1890 Nr. 32.) Die Abschnitte 91, 33. 93, 31 hat Meineke nach Gesners Vorgang mit Unrecht Teles zugewiesen. — Vgl. Teletis reliquiae ed. O. Hense, Freiburg 1889.

4) Wir sehen dies daraus, dafs 40, 8 der angesehenen Stellung gedacht wird, deren sich der Athener Chremonides, aus seiner Vaterstadt verbannt, jetzt bei Ptolemäus erfreue. Da nun die Verbannung des Chremonides an das Ende des sog. chremonideischen Kriegs, 263 v. Chr., fällt, so mufs die Schrift des Teles π. φυγῆς, der dieses Bruchstück entnommen ist, später, und zwar wegen der Erwähnung des aus Lacedämon vertriebenen Hippomedon als Statthalters von Thracien um 240 v. Chr. geschrieben sein (Droysen Epigonen I² 407, 2). Vgl. Hense a. a. O. S. XXII ff. Dies wird durch den Umstand bestätigt, dafs in den sämtlichen Bruchstücken keine Personen oder Vorgänge aus einer späteren Zeit erwähnt werden. Die Philosophen, welche der Verfasser mit Vorliebe anführt, sind neben Sokrates die Cyniker Diogenes, Krates, Metrokles, ferner Stilpo, Bio der Borysthenite und Zeno, von dem 95, 21 (S. 35, 4 Hs.) eine Erzählung über Krates mit einem Ζήνων

trachtungen im Sinn des Cynismus[1]) und Stoicismus. Derselben Zeit gehört der berühmte, in allen Zweigen des Wissens, vorzugsweise jedoch in den mathematischen Wissenschaften höchst ausgezeichnete Cyrenäer Eratosthenes an[2]), welcher durch Aristo in den Stoicismus eingeführt war[3]). Aus Chrysipps Schule, die ohne Zweifel | sehr zahlreich war[4]), sind uns nur wenige Namen überliefert[5]). Die bedeutendsten von seinen Schülern scheinen jedenfalls Zeno von Tarsus[6])

ἔφη mitgeteilt wird. Den Stoiker Kleanthes nennt Teles (Stob. Fl. 95, 21. Fr. IV^b S. 35, 16 Hense) nicht, wie der Vf. i. d. vor. Aufl. annahm; denn statt des überlieferten ὁ ἄσιος, das Meineke in ὁ Ἄσσιος änderte, hat man mit Cramer und Halm ὁ ἄβιος zu lesen. Vgl. Hense a. a. O. S. XXII.

1) U. v. Wilamowitz-Moellendorff Philol. Unters. IV (Berlin 1881) 292 ff. weist Teles, vielleicht mit Recht, der cynischen Schule zu, dagegen wird Eratosthenes ebd. 310, 21 mit Unrecht der stoischen entzogen.

2) Er war nach Suid. u. d. W. Ol. 126 (276/2 v. Chr.) geboren und starb 80 (oder, nach Lucian Macrob. 27: 82) Jahre alt, indem er, erblindet, sich aushungerte. Über ihn und Posidonius: Berger Gesch. d. wissensch. Erdkunde der Griechen, III. Teil, 1891.

3) S. oben 36, 2. Dagegen kann er unmöglich (wie Strabo I S. 15 meint) noch ein γνώριμος Zenos gewesen sein.

4) Dies läfst sich bei der grofsen Bedeutung dieses Philosophen und dem Ansehen, dessen er sich in der stoischen Schule von Anfang an erfreute, nicht anders annehmen, und es wird durch die Menge derer bestätigt, denen Chrysippus Bücher zuschrieb (man sehe das Verzeichnis, nach D. 189 ff., bei v. Arnim Stoic. vet. fr. II Nr. 13). Nur stört hier der Umstand, dafs wir nur teilweise entscheiden können, ob das πρὸς „an“ oder „gegen“ bedeutet, und dafs nicht alle, denen Chrys. Bücher widmete, seine Schüler gewesen sein müssen.

5) Mit Sicherheit kennen wir aufser Zeno und Diogenes nur Chrysipps Neffen Aristokreon, dem auch mehrere seiner Schriften bei Diog. zugeeignet sind, als seinen Schüler. Man s. über ihn D. VII 185. Plut. Stoic. rep. 2, 5 (s. o. S. 42, 1). Ind. Herc. col. 46, wo von ihm eine Schrift, Χρυσίππου ταφαί, angeführt ist. In derselben war eines Stoikers aus Soli gedacht, der erst Sphärus, dann Chrysippus zum Lehrer gehabt habe; den Namen desselben glaubt Comparetti mit Bestimmtheit Ὕλλος lesen zu können. Auch der a. a. O. genannte Diophanes wird vielleicht als Chrysippischer Schüler angeführt. Von einigen ebd. col. 47 Genannten ist teils der Name, teils die Verbindung mit Chrys. unsicher.

6) Was wir von diesem Philosophen wissen, beschränkt sich auf die Angaben (D. 35. Epit. Diog. Ind. Herc. col. 47. Suid. Ζήν. Διοσκ. Eus. pr. ev. XV 13, 9. Arius Didymus ebd. XV 18, 2), dafs er aus Tarsus (τινὲς bei Suid. sagen angeblich: aus Sidon, was jedenfalls Verwechslung mit dem S. 40, 3 Genannten ist) gebürtig, Sohn des Dioskorides, Schüler und Nach-

und Diogenes von Seleucia[1]) gewesen zu sein, | welche ihm beide nacheinander auf dem Lehrstuhl folgten[2]). Diogenes' Schüler und Nachfolger war Antipater von Tarsus[3]), mit

---

folger des Chrysippus gewesen sei, dafs er wenige Bücher, aber viele Schüler hinterlassen habe, und dafs er die Weltverbrennung bezweifelt haben solle. Vgl. Stoic. vet. fr. III p. 209.

1) Nach Diog. VI 81. Strabo XVI 1, 16. S. 744. Ind. Herc. col. 48. Lucian. Macrob. 20 stammte er aus Seleucia am Tigris, heifst aber auch der Babylonier (so bei Diog. VII 39. 55. Cic. N. D. I 15, 41. Divin. I 3, 6. Plut. De exil. 14. S. 605b u. a.); Cic. nennt ihn Divin. I 3, 6 Schüler des Chrysippus, Aca II 30. 98 den Lehrer des Karneades in der Dialektik; Plut. Alex. virt. 5. S. 328d bezeichnet ihn als Schüler Zenos (von Tarsus), wenn er von diesem sagt: *Διογένη τὸν Βαβυλώνιον ἔπεισε φιλοσοφεῖν.* Diog. führt von ihm eine *διαλεκτικὴ τέχνη* (VII 71) und eine *τέχνη περὶ φωνῆς* (VII 55 57) an, Cic. Divin. I 3, 6 ein Buch über die Weissagung, Athen. IV 168 e eine Schrift *π. εὐγενείας*, XII 526 d ein Werk *π. νόμων*, wahrscheinlich dasselbe, welches nach Cic. Leg. III 5, 13, der Lesart der Handschriften zufolge, *a Dione Stoico* verfafst wäre. Cicero nennt ihn (Off. III 12, 51) *magnus et gravis Stoicus*; Seneca (De ira III 38, 1) berichtet einen Zug von seltenem Gleichmut bei einer pöbelhaften Beleidigung. 156/5 v. Chr. war Diogenes, ohne Zweifel schon hochbetagt (vgl. Cic. De senect. 7, 23), Mitglied der bekannten Philosophengesandtschaft; vgl. Bd. II b[3] 928, 1. 2. Nach Lucian a. a. O. erreichte er ein Alter von 88 Jahren, und so mag er um 150 v. Chr. gestorben sein. Vgl. Stoic. v. fr. III p. 210 Arn.

2) Da Cic. N. D. I 15, 41. Divin. I 3, 6 von Diogenes sagt: (*Chrysippum*) *consequens* oder *subsequens*, nahm man früher nicht selten an, Diogenes sei der unmittelbare Nachfolger Chrysipps gewesen. Indessen liegt das nicht notwendig in diesem Ausdruck, selbst wenn er sich nicht blofs auf die Nachfolge in der Lehre beziehen sollte; und da nun Arius, Euseb und Suidas (s. vorl. Anm.) Zeno ausdrücklich auf Chrysippus folgen lassen, Plut. (s. vor. Anm.) und die Epit. Diog. offenbar das gleiche voraussetzen, und der Ind. Herc. col. 48 Diogenes als Zenos. unverkennbar aber auch diesen col. 47 als Chrysipps Nachfolger bezeichnet, steht das Obige aufser Zweifel.

3) Cic. Off. III 12, 51 nennt ihn nur seinen Schüler; dafs er aber in Athen lehrte, sieht man (wie Zumpt üb. d. philos. Schulen in Athen, Abh. d. Berl. Akad. 1842, Hist.-phil. Kl., S. 103, bemerkt) auch aus der Angabe Plutarchs (Ti. Gracch. 8), C. Blossius habe ihn hier (denn Athen, nicht Rom, ist mit dem *ἄστυ* gemeint) gehört. Auch was Plut. De tranqu. an. 9. S. 469e von seinem Ende erzählt, läfst vermuten, dafs er nach seiner Überfahrt aus Cilicien in Athen geblieben war. Das gleiche sehen wir (Zumpt a. a. O.) aus der Angabe (Athen. V 2. S. 186 a), es habe in Athen eigene Tischgesellschaften der Diogenisten, Antipatristen und Panätiasten, d. h. von diesen Philosophen (etwa durch Vermächtnis) oder zu ihrem Andenken gestiftete, gegeben, aus dem Vorwurf (Plut. De garrulit. 23. S. 514d. Numen. b.

welchem sein Landsmann Archedemus häufig zusammen genannt wird[1]). Ein anderer Schüler des Diogenes, Boëthus | aus Sidon[2]), ist dadurch merkwürdig, dafs er einigen

Eus. pr. ev. XIV 8, 11, vgl. Cic. Acad. II 6, 17 und Fragm. Acad. post. I b. Non. S. 65), dafs Antipater den Karneades nur mit Schriften angegriffen, aber nicht mit ihm zu disputieren gewagt habe, und aus Diog. IV 65. Stob. Flor. 119, 19. Nach diesen zwei Stellen machte er seinem Leben freiwillig ein Ende; dafs er ein hohes Alter erreichte, ergibt sich aus Plut. Stoic. rep. 2, 4 (κατεγήρασεν). Ind. Herc. col. 60. Acad. II 47 143 nennt Cicero ihn und Archedemus *duo vel principes dialecticorum, opiniosissimi* (?) *homines*: aus Off. III 12, 51 ff., wo er gleichfalls *homo acutissimus* heifst, sieht man, dafs er manche sittliche Fragen strenger beurteilte als Diogenes. Unter die *magnos Stoicae sectae auctores* rechnet ihn auch Seneca ep. 92, 5. Sext. Math. VIII 443; Epiktet redet Diss. III 21, 7 von der φορά (Ungestüm) Ἀντιπάτρου καὶ Ἀρχεδήμου. M. s. über ihn van Lynden De Panaetio 33 f. v. Arnim bei Pauly-Wissowa I 2515; über seine zahlreichen, für uns verlorenen Schriften Fabric. Biblioth. III 538 Harl. Stoic. v. fr. III 244 Arn.

1) So bei Cicero (s. vor. Anm.), Strabo XIV 4, 14. S. 674, der beide als Tarsener verbindet, Epiktet (s. vor. Anm. und Diss. II 17, 40. 19, 9. III 2, 13), Diog. VII 55. Ind. Herc. col. 48 (nach Comparettis unerläfslicher Ergänzung) bezeichnet ihn als Schüler Zenos; bei Plut. De exil. 14. S. 605 b, wo doch kein anderer gemeint sein wird, steht er am Schlufs einer Reihe, welche die von auswärts eingewanderten athenischen Diadochen bis auf Antipater aufzählt, als einer, der von Athen ins Ausland ging; Diog. 134 nennt ihn zwischen Chrysippus und Posidonius. Das Wahrscheinlichste ist mir, dafs er, jünger als Diogenes, aber älter als Antipater, erst Zeno, dann Diogenes hörte. Nach Plut. a. a. O. gründete er in Babylon eine stoische Schule; weil er aber von Athen aus dorthin ging, scheint ihn Plut. für einen Athener zu halten. Stellen, worin er genannt wird, bei Fabricius Bibl. gr. III 540. Ob der Archedemus, von dem Simpl. De coelo 513, 7 Heiberg sagt, er habe die Erde nicht in den Mittelpunkt der Welt versetzt wissen wollen, der unsrige ist, fragt sich; stoisch wäre dies nicht, und auch mit der Lehre des Archedemus ist es unvereinbar (vgl. S. 186. 316, 2. 137, 3 3. Aufl.). Vielleicht ist der Ἀρχέδημος bei Simpl. aus einem teilweise unleserlich gewordenen [Ἀρίστ]αρχος ὁ Σάμιος entstanden. Vgl. Stoic. vet. fr. III S. 262 Arn.

2) Über die Lebenszeit dieses Stoikers wurde man bisher dadurch irregeführt, dafs Diog. 54 (s. u. S. 84, 1 3. Aufl.) von Chrysippus sagt: διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν (Boëth.) φησίν. Dies scheint vorauszusetzen, dafs Boëthus älter oder doch nicht erheblich jünger war als Chrysippus. Allein der Ind. Herc. nennt ihn col. 51 unter den Schülern des Diogenes, und übereinstimmend damit führt ihn die Epit. Diog. mit Apollodor und anderen zwischen Diogenes und Antipater auf. Wir müssen daher annehmen, dafs sich Diog. a. a. O. oder seine Quelle ungenau ausdrückte und die Notiz, welche jetzt so lautet, als ob Chrysippus dem Boëthus ausdrücklich wider-

wichtigen Lehrsätzen der Schule im Sinn des peripatetischen Systems widersprach[1]). Noch mehrere weitere Schüler des Diogenes und Antipater, unter denen sich einige von den ausgezeichnetsten | Grammatikern jener Zeit befinden, sind uns bekannt[2]). Mit Antipaters Schüler Panätius trat der

---

sprochen hätte, ursprünglich nur besagte: er habe über das Kriterium sich anders erklärt als der (später lebende, aber) vor ihm genannte Boëthus. Eine ähnliche Ungenauigkeit findet sich in dem *Σωκρατικὸς πότος*, vor dem sich nach Timon b. SEXTUS Math. IX 56 Protagoras gefürchtet haben soll. Noch einfacher löst sich die Schwierigkeit, wenn man mit O. HEINE (Jahns Jahrb. XC 612) u. HIRZEL (Unters. II 10) *διαφ. πρὸς αὐτὸν* liest. Als Sidonier wird Boëthus von dem Ind. Herc. und der *vita Arati* (II S. 57 Westerm.) bezeichnet; und auch bei PHILO De aetern. m. c. 15. S. 497 M. (24, 20 Cumont) hat BERNAYS statt des verkehrten *Βοηθὸς γοῦν καὶ Ποσιδώνιος* aus der mediceischen Handschrift mit Recht *Βοηθ. γ. ὁ Σιδώνιος* aufgenommen. DIOG. erwähnt von ihm VII 148 f. zwei Schriften *π. φύσεως* und *π. εἱμαρμένης*, GEMINUS El. astron. 17, 48 S. 198, 24 Manitius und die vita Arati II a. a. O. einen Kommentar zu Aratus' Gedicht von mindestens vier Büchern. PHILO a. a. O. rechnet ihn zu den *ἄνδρες ἐν τοῖς Στωικοῖς δόγμασιν ἰσχυκότες*. Man s. ü. Boëthus auch v. ARNIM bei PAULY-WISSOWA III 601 und Stoic. vet. fr. III S. 265 Arn.

1) S. u. S. 556 3. Aufl.

2) Unter den Schülern des Diogenes nennt der Ind. Herc. col. 51 Apollodorus aus Seleucia, ohne Zweifel denselben, dessen Biographie DIOG. der Epitome zufolge zwischen denen des Diogenes und des Boëthus gab, und von dem er VII 102. 118 eine Ethik, VII 125. 135. 140 eine Physik anführt; aus ihr stammt wohl, was STOB. Ekl. I 256. 408 aus Apollodors *φυσικὴ τέχνη* mitteilt (DIOG. VII 125 schlägt Hirzel vor statt des seltsamen *ἐν τῇ φυσικῇ κατὰ τὴν ἀρχαίαν* zu lesen *ἐν τῇ φυσικῇ κατὰ τὴν ἀρχήν*); ob dagegen die Schriften *π. νομοθετῶν* und *π. τῶν φιλοσόφων αἱρέσεων* (ebd. I 58. 60) auch ihm gehören, fragt sich. Auch VII 39. 54. 64. 84 wird er unter den stoischen Auktoritäten genannt, VII 39 mit der Bezeichnung: *Ἀπολλόδ. ὁ Ἔφιλος*, und wenn COBET dafür „*Ἀπολλ. καὶ Σύλλος*" setzt, so ist dies ohne Zweifel nur eine aus CIC. N. D. I 34, 93 (*Apollodorum, Syllum* [oder *Silum*] *reliquos*) entsprungene Vermutung; diese Veränderung hat jedoch gegen sich, daſs bei dieser Lesart in der Stelle des Diogenes, in Abweichung von den vorhergehenden und den folgenden Citaten, die Schrift Apollodors nicht genannt wäre, und daſs es ein höchst auffallender Zufall wäre, wenn Cicero und Diogenes, bei ganz verschiedenen Veranlassungen, mit einem Apollodor (und zwar Diog. mit dem Seleucier, Cic. mit dem S. 569 3. Aufl. zu besprechenden Athener) den sonst ganz unbekannten Syllus zusammenstellten. Mir scheint das *Ἔφιλος* unbedenklich, wenn wir auch die Bedeutung dieses Beinamens nicht kennen; will man aber einmal ändern, so könnte man nach der Korrektur in cod B *ὁ ἔφηλος* „der Sommer-

Stoicismus in die römische | Welt ein und erlitt auch an sich selbst Veränderungen, von denen an einem späteren Orte zu sprechen sein wird.

---

fleckige" lesen oder am Ende auch an Σελευκεὺς denken. Vgl. Stoic. vet. fr. III S. 259 Arn. — Ein anderer gleichnamiger Schüler des Diogenes ist der berühmte Grammatiker Apollodorus aus Athen, der Verfasser der Chronika und vieler anderer Werke. Als Stoiker gab er sich namentlich in seinem grofsen (auch von Philodem. π. εὐσεβ. S. 64 Gomp. angeführten) Werke π. θεῶν (dessen Bruchstücke b. Müller Hist. gr. I 428ff.; man vgl. auch Menzel Quaestiones Mythographae in den Comment. Usen., Berl. 1883, denselben De Apollodori π. θεῶν libris, Bonn 1883, und den Artikel bei Pauly-Wissowa I 2855—2886) zu erkennen, wenn es auch seinem Hauptzweck nach (wie Schwenke Jahrb. f. kl. Philol. 1879 S. 134 zeigt) keine philosophische, sondern eine philologische Schrift war. Dafs er den Diogenes zum Lehrer hatte, sagt der angebliche Scymnus (um 90 v. Chr.) Perieg. 20; wenn ihn Suid. (Ἀπολλόδ. Ἀσκλ.) statt dessen einen Schüler des Panätius nennt, so kann daran nur so viel richtig sein, dafs er mit diesem seinem Mitschüler fortwährend in wissenschaftlichem Verkehr stand, denn Apollodors Chronik erschien in ihrer ersten Bearbeitung schon 144 v. Chr. (Scymn. V 24. F. Jacoby Apoll. Chronik, Berlin 1902, 2 ff.), geraume Zeit, ehe Panätius die Leitung der athenischen Schule übernommen haben kann; ein späterer Nachtrag reichte allerdings bis Ol. 162, 4. 129 v. Chr. (vgl. Diels üb. Apoll. Chron., Rh. Mus. 31 (1876), 5). Auch Ind. Herc. col. 69: ὁ [δ]ὲ Πα[ναί]τιος καὶ τὸν γραμμ[ατικὸ]ν [Ἀ]πολλόδωρον ἀπ . . . ist wohl nur ἀπεδέχετο zu ergänzen. — Ein zweiter Grammatiker aus der Schule des Diogenes ist Krates von Mallos, welcher bei Strabo XIV 5, 16. S. 676 (mit einem φασί) ein Lehrer des Panätius, bei Suid. u. d. W. ein stoischer Philosoph heifst, nach Varro L. Lat. IX 1 sich gegen Aristarch auf Chrysippus berief; ein dritter vielleicht der Alexandriner Zenodotus (Suid. Ζηνόδ. u. a.), wenn nämlich dieser mit dem von Diog. VII 30 als Schüler des Diogenes bezeichneten eine Person ist. — Zu Antipaters Schule gehörten Heraklides aus Tarsus (D. VII 121) und Sosigenes (Alex. Aphr. De mixt. 216, 12 Bruns: Σωσιγένης ἑταῖρος Ἀντιπάτρου. Ind. Herc. c. 54), welche beide von Diogenes, der Epitome zufolge, unmittelbar nach Antipater besprochen wurden; ferner C. Blossius aus Cumä (über den S. 534 3. Aufl. das Nähere) und nach dem Ind. Herc. col. 53 Mnesarchus und Dardanus, die Nachfolger des Panätius (s. S. 569 3. Aufl.), die jedoch nach col. 51 auch noch Diogenes gehört hatten und vielleicht deshalb in der Epit. Diog. Antipater vorangehen, nebst Apollodor aus Athen (s. u. S. 569 3. Aufl.); nach derselben Quelle col. 52 Apollonides aus Smyrna (den Comparetti gegen die chronologische Möglichkeit mit dem Apollonides identifiziert, welcher 46 v. Chr. Zeuge von Catos Tod war), Chrysermos aus Alexandria, Dionysius aus Cyrene, ein ausgezeichneter Geometer. (In einem ebd. er-

2. Die Quellen der stoischen Philosophie. Die Bestimmungen der Stoiker über Aufgabe und Teile der Philosophie.

Eine urkundliche Darstellung der stoischen Philosophie wird durch den Umstand, dafs alle Schriften der älteren Stoiker bis | auf einzelne Bruchstücke schon frühe verloren gegangen sind[1]), nicht wenig erschwert. Diejenigen, von denen wir zusammenhängende Werke besitzen, ein Seneca, Epiktet, Mark Aurel, Heraklit, Cornutus, gehören sämtlich der römischen Kaiserzeit an; also einer Zeit, in der alle Schulen sich fremden Einflüssen zu öffnen, manche von ihren ursprünglichen Eigentümlichkeiten aufzugeben oder zurückzustellen, neue Elemente in sich aufzunehmen begonnen hatten. Das gleiche gilt aber auch von den Schriftstellern, welche als mittelbare Quellen der stoischen Lehre zu betrachten sind, einem Cicero, Plutarch, Diogenes, Sextus Empirikus, den

wähnten Schüler Antipaters, dessen Name verloren ist, vermutet Comparetti, gleichfalls unchronologisch, Jason, Posidonius' Enkel, welcher diesem um 50 v. Chr. nachfolgte.) — In die Zeit zwischen Chrysippus und Panätius dürfte auch der von Diog. VII 39 mit einer Ethik angeführte Eudromus (auch s. 40 lesen die besten Hss. *Εὔδρομος* statt *Εὔδημος*) gehören. Ganz unbekannt ist die Zeit des Diogenes aus Ptolemais (Diog. VII 41), des Oenopides, welchen Stob. Ekl. I 58 mit Diogenes und Kleanthes, Macrob. Sat. I 17 mit Kleanthes zusammen nennt, und des Nikostratus, den Philodemus π. θεῶν διαγωγῆς Tab. I 2 (Vol. Hercul. VI 1) und vielleicht auch Artemidor Oneirocrit. I 2 Schl. anführt. Nur so viel sehen wir aus Philodemus, dafs Nikostratus vor der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts geschrieben haben mufs. Von ihm ist wahrscheinlich der Nikostratus zu unterscheiden, dessen Schrift über die aristotelischen Kategorien, polemische Ausführungen gegen alle Teile derselben, wie aus Simpl. in Categ. 1, 19 Kalbfl. 21, 2. 26, 21. 58, 15. 62, 29. 64, 13. 73, 28. 76, 16. 127, 30. 231, 20. 268, 19. 368, 12. 30. 369, 37. 370, 6. 381, 23. Schol. in Arist. 84 a, 23. 86 b, 20. 87 b, 30. 88 b, 3. 11. 89 a, 1. 91 a, 25. b, 21 kennen, denn dieser hatte die Schrift eines gewissen Lucius, also, wie es scheint, eines Römers, im weitesten Umfang benützt; römische Schriften über die Kategorien kann es aber vor Philodemus, der ein Zeitgenosse des Cicero und des Rhodiers Andronikus war, nicht wohl gegeben haben. Stoiker scheinen indessen beide, sowohl Lucius als Nikostratus, gewesen zu sein. Vgl. S. 691 3. Aufl.

1) Schon Simpl. in Cat. 84 ε S. 334, 1 Kalbfl. sagt: *παρὰ τοῖς Στωϊκοῖς, ὧν ἐφ' ἡμῶν καὶ ἡ διδασκαλία καὶ τὰ πλεῖστα τῶν συγγραμμάτων ἐπιλέλοιπεν.*

Kommentatoren des Aristoteles usw. Auch bei ihnen sind wir nicht immer sicher, ob das, was sie uns als stoisch überliefern, durchaus die altstoische Lehre treu wiedergibt. Bei den meisten und wichtigsten Punkten läfst sich diese nun allerdings dennoch im allgemeinen mit hinreichender Gewifsheit feststellen, teils durch die Übereinstimmung der verschiedenen Berichte, teils durch bestimmte Angaben über die Lehre und die Lehrunterschiede der einzelnen Stoiker, eines Zeno, Kleanthes, Chrysippus usw., teils endlich durch die Bruchstücke aus ihren Schriften. Aber doch bleibt immer noch ein doppelter Übelstand übrig. Fürs erste nämlich werden uns in der Regel nur die einzelnen Lehrsätze der Stoiker und höchstens noch einzelne Beweise dafür mitgeteilt, die innere Verknüpfung dieser Sätte dagegen und ihre ursprünglichen Motive müssen wir grofsenteils durch eigene Schlüsse ergänzen. Hätten wir die Werke eines Zeno und Chrysippus in ihrem vollständigen Zusammenhang, so würden wir in dieser Beziehung von einer viel gesicherteren Grundlage ausgehen und weit weniger auf blofse Vermutung beschränkt sein. Zugleich würden wir dann auch in den Stand gesetzt sein, die innere Entwicklung der stoischen Lehre genauer zu verfolgen und namentlich die Frage zu entscheiden, welche ihrer Bestandteile schon von | Zeno, welche dagegen erst von seinen Nachfolgern namentlich von Chrysippus herrühren. Dafs wir dies jetzt nur sehr unvollkommen vermögen, ist der zweite Hauptübelstand, welcher sich aus der Beschaffenheit unserer Quellen ergibt. Wir wissen wohl, was seit Chrysippus stoisches Dogma gewesen ist; aber nur bei wenigen und vereinzelten Punkten wird eine Abweichung dieses Philosophen von seinen Vorgängern bemerkt, im übrigen tragen die Berichterstatter fast ohne Ausnahme kein Bedenken, was ihnen als stoisch bekannt ist, auch schon dem Stifter der Schule beizulegen. Da sich aber doch nicht bezweifeln läfst, dafs die stoische Lehre durch Chrysippus eine sehr bedeutende Erweiterung und an mehr als e i n e m Punkte auch eine Änderung erfahren hat, entsteht die Frage, inwieweit sie hierzu berechtigt waren, und ob nicht manche von ihnen auch hier ebenso verfuhren, wie dies bei anderen Philo-

sophen vielfach geschehen ist, denen die späteren Darstellungen vieles zuschreiben, was erst ihrer Schule angehört[1]).

Durch diese Umstände ist uns nun auch der Weg vorgezeichnet, welchen wir für unsere Darstellung des Stoicismus einzuschlagen haben. Wären wir über die Entstehung des stoischen Systems und über die Gestalt, welche es bei seinen einzelnen Hauptvertretern hatte, genügend unterrichtet, so wäre das natürlichste, zunächst die Beweggründe, welche Zeno zu seiner eigentümlichen Lehrbildung bestimmten, auseinanderzusetzen und sein System so, wie es ursprünglich aus denselben hervorging, darzustellen; dann die Änderungen und Erweiterungen, welche dieses System bei seinen Nachfolgern erfuhr, Schritt für Schritt zu verfolgen. Da es uns aber an den Mitteln für eine solche Behandlung der Aufgabe allzusehr fehlt, müssen wir einem anderen Verfahren den Vorzug geben. Wir werden die stoische Lehre, deren individuelle Entwicklungsformen wir nicht mehr mit Sicherheit unterscheiden können, zunächst als Ganzes, wie sie sich seit Chrysippus im Gesamtbesitz der Schule erhielt, darstellen und uns begnügen müssen, den besonderen Anteil einzelner an derselben und ihre Abweichungen von ihr an den | Punkten zu bemerken, wo uns die Angaben der Alten oder begründete geschichtliche Vermutungen dazu in den Stand setzen. Statt die Grundzüge des Systems synthetisch aus seinen ursprünglichen Motiven und seinem Verhältnis zu den früheren Lehren zu erklären, werden wir demnach zunächst an der Hand der Überlieferung das System so, wie es sich selbst gibt, darlegen und erst am Schlusse mittelst einer Analyse seines Inhalts und seines Baues die leitenden Motive des Stoicismus, den inneren Zusammenhang seiner verschiedenen Bestandteile und seine geschichtliche Stellung untersuchen.

Fragen wir hierfür zunächst, wie die Aufgabe der Philosophie von den Stoikern gefafst wird, so sind es drei Punkte, die unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen: die praktische Zweckbeziehung der Philosophie, die nähere Bestimmung

---

1) Einen Versuch, Zenos Lehre im einzelnen festzustellen, machen Weygoldt und Wellmann in den S. 28, 1. 33, 3 genannten Abhandlungen.

dieser Praxis durch den Begriff des vernunftmäſsigen Handelns, die hieraus hervorgehende Begründung derselben auf wissenschaftliche Erkenntnis.

Der wesentliche Zweck aller Philosophie liegt nach der Ansicht der Stoiker in dem sittlichen Verhalten des Menschen. Die Philosophie ist Ausübung einer Kunst, und näher der höchsten Kunst, der Tugend[1]), sie ist Erlernen der Tugend; die Tugend erlernt man aber nur, indem man sie übt; die Philosophie ist daher selbst eine Tugend[2]); und ihre Teile sind ebensoviele | besondere Tugenden[3]). Der Mittelpunkt, auf den sich alle anderen Untersuchungen beziehen, ist das sittliche Leben: selbst die Physik, so hoch sie sonst als das innerste Heiligtum der Philosophie gerühmt wird, ist doch nach Chrysippus nur deshalb notwendig, weil sie uns die Mittel an die Hand gibt, um über die Güter und die Übel, das, was wir tun und meiden sollen, zu entscheiden[4]). Die reine Theorie dagegen, welche ein Plato und Aristoteles als den Gipfel und Kern aller menschlichen Glückseligkeit gepriesen hatten, genügt einem Chrysippus so wenig, daſs er

---

1) Plac. pr. 2 (Dox. 273): *οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην* (hierüber später), *τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης· ἐπιτήδειον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν, ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν ἠθικὴν λογικήν·* usw. (das letztere auch bei Diog. VII 92). St. v. fr. III n. 35 Arn.

2) Seneca ep. 89 4 ff. Die Weisheit ist das höchste Gut des menschlichen Geistes, die Philosophie das Streben danach; jene wird als Erkenntnis des Göttlichen und Menschlichen, diese als *studium virtutis* oder *studium corrigendae mentis* definiert. Dieses Tugendstreben läſst sich aber von der Tugend selbst nicht trennen: *philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem*, was dann weiter ausgeführt wird. Ders. Fr. 17 (b. Lactant. Inst. III 15): *philosophia nihil aliud est quam recta vivendi ratio vel honeste vivendi scientia vel ars rectae vitae agendae. non errabimus, si dixerimus philosophiam esse legem bene honesteque vivendi, et qui dixerit illam regulam vitae, suum illi [nomen] reddidit.* S. vor. Anm.

3) S. vorl. Anm. und Diog. VII 46: *αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν ἐν εἴδει περιέχουσαν ἀρετάς* usw.

4) Chrys. b. Plut. St. rep. 9, 6 S. 1035 d (St. v. fr. III 68): *δεῖ γὰρ τούτοις* (sc. *τοῖς φυσικοῖς*) *συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, οὐκ οὔσης ἄλλης ἀρχῆς αὐτῶν ἀμείνονος οὐδ᾽ ἀναφορᾶς, οὐδ᾽ ἄλλου τινὸς ἕνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραληπτῆς οὔσης ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν.*

geradezu sagt, wenn der Philosoph nur der Forschung leben solle, so heifse das mit anderen Worten, er solle seinem Vergnügen leben [1]). Mit dieser Ansicht stimmen auch, wie sogleich gezeigt werden wird, die Erklärungen der Stoiker über das Verhältnis der verschiedenen philosophischen Wissenschaften in der Hauptsache überein, wenn auch später zu berührende Gründe bei ihnen in dieser Beziehung ein gewisses Schwanken hervorrufen; und ebenso werden wir finden, dafs sich der ganze innere Bau und die Grundbestimmungen ihres Systems nur unter dieser Voraussetzung befriedigend erklären. Hier genügt es an frühere Bemerkungen hierüber [2]) und namentlich daran zu erinnern, dafs die wichtigsten und eigentümlichsten Bestimmungen, welche die stoische Schule aufgestellt hat, auf dem ethischen Gebiet liegen, wogegen sie in der Logik und in der Physik mit weit geringerer Selbständigkeit gearbeitet und | sich meist an ältere Lehren angelehnt hat. Wenn Zenos Schüler Herillus das Wissen für das höchste Gut und somit selbstverständlich auch für den letzten Zweck der Philosophie hielt, so wird dies ausdrücklich als eine Abweichung von der Lehre seines Meisters hervorgehoben [3]).

1) Chrys. b. Plut. St. rep. 2, 3 S. 1033 d (St. v. fr. III 702): *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσι φιλοσόφοις ἐπιβάλλειν μάλιστα τὸν σχολαστικὸν βίον ἀπ' ἀρχῆς, οὗτοί μοι δοκοῦσι διαμαρτάνειν ὑπονοοῦντες διαγωγῆς τινος ἕνεκεν δεῖν τοῦτο ποιεῖν ἢ ἄλλου τινὸς τούτῳ παραπλησίου καὶ τὸν ὅλον βίον οὕτω πως διελκύσαι· τοῦτο δ' ἐστίν, ἂν σαφῶς θεωρηθῇ, ἡδέως.* Die *διαγωγὴ* hatte Aristoteles, dessen Schule diese Bemerkung wohl zunächst gilt, allerdings als Selbstzweck behandelt, aber von der *ἡδονὴ* hatte er sie sehr bestimmt unterschieden. Vgl. Bd. II b³ 734, 5. 772.

2) S. 15 f.

3) Cic. Acad. II 42, 129: *Herillum, qui in cognitione et scientia summum bonum ponit: qui cum Zenonis auditor esset, vides quantum ab eo dissenserit et quam non multum a Platone.* Fin. II 13, 43: *Erillus autem ad scientiam omnia revocans unum quoddam bonum vidit.* IV 14, 36: die Stoiker verfahren bei ihrer Bestimmung über das höchste Gut nicht minder einseitig, als wenn sie *ipsius animi, ut fecit Erillus, cognitionem amplexarentur, actionem relinquerent.* V 25, 73: *saepe ab Aristotele, a Theophrasto mirabiliter est laudata per se ipsa rerum scientia. hoc uno captus Erillus scientiam summum bonum esse defendit, nec rem ullam aliam per se expetendam.* Diog. VII 165: *Ἥριλλος . . . τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην.* Ebenso VII 37. Minder getreu Jambl. b. Stob. Ekl. I 918: in Gemeinschaft mit

Ihre nähere Bestimmung erhält diese Ansicht über die Aufgabe der Philosophie durch die stoische Tugendlehre. Die Philosophie soll uns zum richtigen Handeln, zur Tugend anleiten. Ein richtiges Handeln ist aber nach stoischen Grundsätzen nur das vernunftmäfsige Handeln, und vernunftmäfsig ist nur dasjenige, welches mit der Natur des Menschen und der Dinge übereinstimmt: die Tugend besteht darin, dafs sich der Mensch den Gesetzen des Weltganzen, der allgemeinen Weltordnung unterwirft. Dies kann er aber natürlich nur dann, wenn er mit dieser Ordnung und ihren Gesetzen bekannt ist. Die Stoiker gehen daher mit allem Nachdruck auf die sokratischen Sätze von der Lehrbarkeit der Tugend, von der Unentbehrlichkeit des Wissens für die Tugend, ja von ihrer Einheit mit der richtigen Erkenntnis zurück; sie definieren die Tugend geradezu als Wissen, die Fehler als Unwissenheit; und wenn sie anderseits ebensosehr in die Willensstärke gesetzt wird, so soll doch beides so unzertrennlich sein, dafs die rechte Willensbeschaffenheit ohne das rechte Erkennen gar nicht denkbar sein soll[1]). Aus der praktischen Aufgabe der Philosophie geht daher für sie die wissenschaftliche unmittelbar hervor; es ist nicht blofs die | Philosophie eine Tugend, sondern es ist auch ohne Philosophie keine Tugend möglich[2]): mag es den Stoikern auch in letzter Beziehung nur um die Anleitung zur Tugend, um die Glückseligkeit des sittlichen Lebens zu tun sein, so ist doch als das einzige Mittel dazu ein umfassender Besitz wissenschaftlicher Erkenntnis unentbehrlich.

Durch diese Bemerkungen ist für die Stoiker zunächst die Notwendigkeit derjenigen philosophischen Wissenschaft dargetan, welche sich mit dem Leben und mit den sittlichen Aufgaben und Tätigkeiten des Menschen beschäftigt, der Ethik.

---

den Göttern komme man *κατά Πολλὸν ἐπιστήμῃ*. Ich werde S. 236 3. Aufl. noch einmal hierauf zurückkommen.

1) Die Nachweise hierfür S. 210. 235 ff. 3. Aufl.

2) *Nam nec philosophia sine virtute est nec sine philosophia virtus*; Sen. ep. 89, 8. Ebd. 53, 8: wir alle liegen im Schlummer des Irrtums; *sola autem nos philosophia excitabit . . . illi te totum dedica* usw. Weiteres sogleich.

Ob neben dieser noch ein weiteres Wissen nötig sei, darüber waren allerdings schon unter den ersten Wortführern der stoischen Schule die Ansichten geteilt. Zenos Schüler Aristo von Chios war der Meinung, das Tugendstreben sei die einzige Bestimmung der Menschen[1]), die Reinigung der Seele der einzige Zweck aller Reden[2]). Diese reinigende Wirkung vermifste er aber nicht allein an den dialektischen, sondern auch an den physikalischen Untersuchungen. Jene, glaubte er, schaden mehr als sie nützen; er verglich sie daher mit Spinnengeweben, die ebenso nutzlos als künstlich seien[3]), ja selbst mit dem Kot auf der Strafse[4]), und die, welche sich damit abgeben, mit Leuten, die Krebse essen: denn gleich diesen plagen sie sich um ein winziges Stückchen Fleisch mit viel Schale[5]). Er selbst mochte sie um so entbehrlicher finden, je fester er überzeugt war, dafs der Weise von allem täuschenden Wahn frei sei[6]), und dafs die Skepsis, für deren Bestreitung die Dialektik zunächst empfohlen wurde, | sich einfacher durch den gesunden Menschenverstand widerlegen lasse[7]); dafs anderseits alle übermäfsige Spitzfindigkeit die heilsame Wirkung der Philosophie in eine verderbliche verwandle[8]). Ebensowenig wollte Aristo von den sogenannten encyklischen Wissenschaften wissen: die, welche sich ihnen und nicht der Philosophie widmen, vergleicht er den Freiern der Penelope, denen statt der Herrin die Mägde zufielen[9]).

---

1) *Ad virtutem capessendam nasci homines Ariston disseruit;* Lactant. Inst. VII 7. Vgl. Stob. Floril. 4, 111.

2) Plut. De audiendo c. 8 S. 42 b: *οὔτε γὰρ βαλανείου, φησὶν ὁ Ἀρίστων, οὔτε λόγου μὴ καθαίροντος ὄφελός ἐστιν.*

3) Stob. Floril. 82, 15. Diog. VII 161.

4) Stob. Floril 82, 11.

5) Ebd. 7.

6) Diog. VII 162: *μάλιστα δὲ προσεῖχε Στωϊκῷ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι.*

7) Vgl. Diog. VII 163, wo er der Akatalepsie eines Akademikers mit der Frage entgegentritt, ob er seinen Nachbar nicht sehe, und dazu, was Bd. II a[4] 292, 2 über den Cyniker Diogenes angeführt wurde.

8) Aristo (in den *Ὁμοιώματα*) b. Stob. Floril. 82, 16: *ὁ ἐλλέβορος ὁλοσχερέστερος μὲν ληφθεὶς καθαίρει, εἰς δὲ πάνυ σμικρὰ τριφθεὶς πνίγει· οὕτω καὶ ἡ κατὰ φιλοσοφίαν λεπτολογία.*

9) Stob. Floril. 4, 110.

Eher hätte er sich vielleicht mit der Physik befreundet, wenn er nicht mit Sokrates geglaubt hätte, alle derartigen Untersuchungen gehen über die Kräfte des Menschen[1]); war er aber einmal dieser Ansicht, so mufste er um so geneigter sein, auch sie für nutzlos zu erklären, und so wird seine Stellung zu unserer Frage gewöhnlich in der Aussage zusammengefafst: er habe sowohl den logischen als den physikalischen Teil der Philosophie aufgehoben, weil uns keiner von beiden etwas nütze, der eine uns nichts angehe, der andere über uns hinausgehe[2]). Auch die Ethik wollte er aber auf ihren allgemeinen Teil, auf die grundlegenden Untersuchungen über Güter und Übel, Tugend und Laster, Weisheit und Torheit | beschränken, die spezielleren Ausführungen dagegen, über die aus bestimmten Verhältnissen sich ergebenden sittlichen Aufgaben, erklärte er für wertlos und unkräftig, für etwas, das in den Mund der Kindermädchen und Knabenaufseher, nicht der Philosophen gehöre[3]); wo die rechte Erkenntnis und Ge-

---

1) S. folg. Anm. und Cic. Acad. II 39, 123: *Aristo Chius, qui nihil istorum* (sc. *physicorum*) *sciri putat posse.*

2) Diog. VII 160: *τόν τε φυσικὸν τόπον καὶ τὸν λογικὸν ἀνῄρει* (so auch VI 103), *λέγων τὸν μὲν εἶναι ὑπὲρ ἡμᾶς, τὸν δ' οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, μόνον δὲ τὸν ἠθικὸν εἶναι πρὸς ἡμᾶς.* Stob. Floril. 80, 7: *Ἀρίστων ἔφη τῶν ζητουμένων παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὰ μὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς, τὰ δὲ μηδὲν πρὸς ἡμᾶς, τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς. πρὸς ἡμᾶς μὲν τὰ ἠθικά, μὴ πρὸς ἡμᾶς δὲ τὰ διαλεκτικά· μὴ γὰρ συμβάλλεσθαι πρὸς ἐπανόρθωσιν βίου· ὑπὲρ ἡμᾶς δὲ τὰ φυσικά ἀδύνατα γὰρ ἐγνῶσθαι καὶ οὐδὲ παρέχειν χρείαν.* (Minuc. Fel. Octav. 13 und Lactant. III 20 übertragen diesen Ausspruch auf Sokrates, wie dies auch mit nderen ähnlichen geschieht; vgl. Bd. II a[4], 181, 1. 289, 2.) Auch über das Wesen Gottes hatte sich Aristo nach Ctc. N. D. I 14, 37 skeptisch geäufsert. Solche Anführungen aus „Aristo", welche sich mit diesen Grundsätzen nicht vertragen würden, werden sich auf den Peripatetiker dieses Namens beziehen; vgl. S. 36, 2 g. E. Bd. II b[3] 926, 3.

3) Sext. Math. VII 12: *καὶ Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος οὐ μόνον, ὥς φασι, παρῃτεῖτο τήν τε φυσικὴν καὶ λογικὴν θεωρίαν διὰ τὸ ἀνωφελὲς καὶ πρὸς κακοῦ τοῖς φιλοσοφοῦσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου τινὰς συμπεριέγραφε καθάπερ τόν τε παραινετικὸν καὶ τὸν ὑποθετικὸν τόπον· τούτους γὰρ εἰς τίτθας ἂν καὶ παιδαγωγοὺς πίπτειν.* (So weit in fast wörtlicher Übersetzung, also nach der gleichen Quelle, auch Sen. ep. 89, 13.) *ἀρκεῖν δὲ πρὸς τὸ μακαρίως βιῶναι τὸν οἰκειοῦντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον, ἀπαλλοτριοῦντα δὲ κακίας, κατατρέχοντα δὲ τῶν μεταξὺ τούτων, περὶ ἃ οἱ πολλοὶ πτοηθέντες κακοδαιμονοῦσιν.* Seneca ep. 94, 1 ff.: *Eam partem*

sinnung sei, mache sich dies alles ohne viele Worte von selbst, wo sie fehle, seien alle Ermahnungen nutzlos[1]). Diese Behauptungen Aristos werden aber ausdrücklich als eine Eigentümlichkeit angeführt, mit der er in seiner Schule allein stand. Dafs die entgegengesetzte Ansicht in derselben die Oberhand hatte, läfst sich schon aus seiner Polemik selbst abnehmen, die durchaus den | Eindruck macht, dafs sie nicht blofs nach aufsen, gegen Peripatetiker und Platoniker, sondern zunächst gegen solche Mitglieder der stoischen Schule gerichtet sei, welche den spezielleren ethischen Erörterungen, den physikalischen und logischen Untersuchungen einen höheren Wert beilegten. Zu diesen gehörten aber ohne allen Zweifel bereits Zeno und Kleanthes. Von dem ersteren erhellt dies schon daraus, dafs er mit der Einteilung der Philolosophie in Logik, Ethik und Physik seiner Schule vorangegangen war[2]); ferner aus den Titeln seiner logischen und physikalischen Schriften[3]); aus den erkenntnistheoretischen und naturwissenschaftlichen Bestimmungen, welche

---

philosophiae, quae dat propria cuique personae praecepta (z. B. für Eheleute, Eltern usw.) . . . *quidam solam receperunt . . . sed Ariston Stoicus e contrario hanc partem levem existimat et quae non descendat in pectus usque. ad illam habentem praecepta plurimum ait proficere ipsa decreta philosophiae constitutionemque summi boni, quam qui bene intellexit ac didicit, quid in quaque re faciendum sit, sibi ipse praecepit.* Dies wird dann § 3. 5—17 nach Aristo weiter ausgeführt. Statt der auffallenden Worte *ad illam habentem praecepta* hatte ich früher, mit Beziehung auf Sextus' πρὸς τὸ μακαρίως βιῶναι, vermutet *ad vitam beatam*. Bernays (Monatsber. d. Berl. Akad. 1876 Sptbr., 597) sieht darin eine ungeschickte Übersetzung von πρὸς τὸ παραινετικόν, dessen eigentliche Meinung dann aber wohl gewesen wäre: „für den Zweck der Ermahnung". Vielleicht schrieb aber Sen. nur „*ad praecepta*".

1) Man vgl. Seneca a. a. O., z. B. § 12: Für wen sollten solche Ermahnungen nötig sein, für den, welcher die richtige Ansicht (*veras opiniones*) über Güter und Übel hat, oder für den, welcher sie nicht hat? *qui non habet, nihil a te adiuvabitur. aures eius contraria monitionibus tuis fama possedit. qui habet exactum iudicium de fugiendis petendisque, scit, quid sibi faciendum sit, etiam te tacente. tota ergo pars ista philosophiae submoveri potest.* § 17: einen Wahnsinnigen müsse man nicht ermahnen, sondern heilen. Zwischen der allgemeinen Verrücktheit aber und der, welche ärztlich behandelt wird, sei kein Unterschied.

2) Diog. VII 39 f., nach Zenos Schrift π. λόγου. Vgl. S. 62, 6.

3) Worüber S. 33, 3. Dafs dagegen Chrysipps logische Schriften πρὸς Ζήνωνα nichts beweisen, habe ich schon S. 41, 5 gezeigt.

ausdrücklich auf ihn zurückgeführt werden (s. u.); aus der Tatsache, dafs er bei aller Geringschätzung gegen unfruchtbare Spitzfindigkeiten [1]) dialektische Untersuchungen empfohlen und geübt hat [2]). Auch sein ganzer Bildungsgang [3]) beurkundet einen wissenschaftlichen Sinn und ein Interesse selbst für die Spitzfindigkeiten der Megariker, welche von Aristos Denkweise hierüber weit abliegen [4]). Schon Zeno hat endlich für die Darstellung seiner Lehre jene knappe und schmucklose dialektische Form gewählt, die wir in ihrer höchsten Ausbildung bei Chrysippus finden [5]). Von Kleanthes | kennen wir gleichfalls logische und physikalische Werke [6]),

---

1) Wie er sie bei Stob. Floril. 82, 5 ausspricht.

2) Plut. St. rep. 8, 2. S. 1034 f: ἔλυε δὲ σοφίσματα καὶ τὴν διαλεκτικὴν ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς. Dafs er aber bei Gelegenheit nicht blofs Sophismen löste, sondern auch erfand, zeigt der ebd. 1 angeführte Fangschlufs, den man freilich nicht zu ernsthaft nehmen darf. Vgl. auch Diog. VII 25.

3) S. o. S. 29 f.

4) Nach Diog. 32 soll er zwar am Anfang seiner Politie die ἐγκύκλιος παιδεία für unnütz erklärt haben. Indessen ist darauf nicht viel zu geben. Denn teils wissen wir nicht genauer, welchen Sinn und Umfang Zenos Äufserung gehabt hatte, und ob er jene Studien nicht blofs (wie Seneca ep. 88) von dem engeren Umkreis der Philosophie ausschliefsen wollte, teils stand auch die Politie, wie schon S. 34, 1 bemerkt wurde, dem Cynismus noch näher als andere Schriften.

5) Belege dafür werden uns später, z. B. in seinem Beweis für das Dasein Gottes und seinen Erörterungen über das Gute und die Glückseligkeit, vorkommen.

6) Logischen Inhalts sind in dem Verzeichnis bei Diog. 174 f. (Pearson S. 49 ff.) π. τοῦ λόγου 3 B. (Mohnike Kl. 102 glaubt, dieses Werk habe vom vernunftgemäfsen Leben behandelt, was man nach seiner Stelle in dem Schriftenkatalog ebenso erwarten würde wie bei Chrysipps 2 B. π. λόγου, die bei D. 201 dem ἠθικὸς τόπος zugewiesen sind; gegen diese Annahme spricht aber, dafs die gleichnamigen Schriften des Zeno, Sphärus und Chrysippus auch nur logischen Inhalts gewesen zu sein scheinen), π. ἐπιστήμης, π. ἰδίων, π. τῶν ἀπόρων, π. διαλεκτικῆς, π. κατηγορημάτων, wozu noch die rhetorischen π. τρόπων und π. μεταλήψεως (sc. ὀνομάτων), die letztere aus Athen. XI 467 d. 471 b, hinzukommen. Noch wichtiger waren aber wohl die physikalischen und theologischen Schriften: π. τῆς τοῦ Ζήνωνος φυσιολογίας 2 B., τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις 4 B., πρὸς Δημόκριτον, π. θεῶν, π. μαντικῆς (bei Cic. Divin. I 3, 6, wenn hier eine eigene Schrift gemeint ist), nebst der π. γιγάντων (b. Plut. De flumin. 5, 3: θεομαχία) und den μυθικά (Athen. XIII 572 e), welche wohl mit der ἀρχαιολογία des Diog. identisch sind.

und in seiner Einteilung der Philosophie[1]) bilden die Logik, die Rhetorik, die Physik eigene Fächer; und so wird uns auch in der Physik, namentlich aber in der Theologie der Stoiker sein Name nicht selten begegnen. Noch eingehendere dialektische und naturwissenschaftliche Untersuchungen scheint Sphärus angestellt zu haben[2]). Die wissenschaftliche Tätigkeit der stoischen Schule hatte sich daher auch schon vor Chrysippus diesen Fächern lebhaft genug zugewendet, wenn sie auch immerhin gegen die Ethik als den unmittelbarsten und wichtigsten Gegenstand der Philosophie zurückstanden. Seitdem vollends jener Philosoph das System zu seiner allseitigen Vollendung gebracht und namentlich der Dialektik die äufserste Sorgfalt gewidmet hatte, ist ihre Unentbehrlichkeit allgemein anerkannt. Es gilt dies zunächst von der Physik mit Einschlufs der Theologie. Alle ethischen Untersuchungen müssen nach Chrysippus von der Betrachtung der allgemeinen Naturordnung und der Welteinrichtung ausgehen; nur von der Natur- und Gotteserkenntnis aus läfst | sich über Güter und Übel und alles, was damit zusammenhängt, etwas Haltbares aussagen[3]). Weniger unmittelbar ist der Zusammenhang der Logik mit dem letzten Zweck aller philosophischen Untersuchungen. Die Stoiker vergleichen sie mit der Schale des Eis, mit der Mauer einer Stadt oder eines Gartens[4]), und

---

1) D. 41 s. u. S. 62, 6.

2) Diog. VII 178 f. nennt von ihm: 1) Logische und rhetorische Schriften): *π. τῶν Ἐρετρικῶν φιλοσόφων, π. ὁμοίων, π. ὅρων, π. ἕξεως, π. τῶν ἀντιλεγομένων* 3 B., *π. λόγου, τέχνη διαλεκτική* 2 B., *π. κατηγορημάτων, π. ἀμφιβολιῶν.* 2) Physikalische Schriften: *π. κόσμου* 2 B., *π. στοιχείων, π. σπέρματος, π. τύχης, π. ἐλαχίστων, πρὸς τὰς ἀτόμους καὶ τὰ εἴδωλα, π. αἰσθητηρίων, π. Ἡρακλείτου* 5 B., *π. μαντικῆς.* Dafs Sphärus' Definitionen besonders geschätzt wurden, ist schon S. 39, 4 g. E. bemerkt.

3) Chrys. im 3. B. *π. θεῶν* b. Plut. St. rep. 9, 4. 1035 c (St. v. fr. III 326): *οὐ γάρ ἐστιν εὑρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχὴν οὐδ' ἄλλην γένεσιν ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως· ἐντεῦθεν γὰρ δεῖ πᾶν τὸ τοιοῦτον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, εἰ μέλλομέν τι ἐρεῖν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν.* Ders. in den *φυσικαὶ θέσεις* ebd. 5 (St. v. fr. III 68): *οὐ γάρ ἐστιν ἄλλως οὐδ' οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον οὐδ' ἐπὶ τὰς ἀρετὰς οὐδ' ἐπὶ εὐδαιμονίαν, ἀλλ' ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως.* Weiteres oben S. 53, 4.

4) Vgl. S. 64, 1.

was sie von ihr rühmen, ist nur, dafs sie uns zur Auffindung der Wahrheit und zur Vermeidung von Irrtümern Hilfe leiste[1]). Die Bedeutung der Logik ist für sie wesentlich die einer wissenschaftlichen Methodenlehre, ihr eigentliches Ziel ist die Technik der Beweisführung, und sie liefsen aus diesem Grunde, nach aristotelischem Vorgang, der Lehre von den Schlüssen die ausführlichste Behandlung zuteil werden[2]). Wie hoch sie aber diesen ihren Wert anschlugen, sehen wir schon | aus der aufserordentlichen Sorgfalt, die ihr besonders Chrysippus widmete[3]); und so wollten sie auch den Peripatetikern nicht zugeben, dafs sie blofs ein Werkzeug, nicht auch ein Teil der Philosophie sei[4]). Spätere betrachten jene streng dia-

---

1) Von den Hauptteilen der stoischen Logik wird (Diog. 42. 46 f.) der Lehre *π. κανόνων καὶ κριτηρίων* nachgerühmt, sie helfe uns die Wahrheit finden, sofern sie uns unsere Vorstellungen prüfen lehre; dem *ὁρικόν*, es gebe Anleitung, mittelst der Begriffe die Dinge zu erkennen; der Dialektik, welche die ganze formale Logik umfafst, sie verschaffe *ἀπροπτωσία* (= *ἐπιστήμη τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή*), *ἀνεικαιότης* (= *ἰσχυρὸς λόγος πρὸς τὸ εἰκός, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ*), *ἀνελεγξία* (= *ἰσχὺς ἐν λόγῳ, ὥστε μὴ ἀπάγεσθαι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἀντικείμενον*), *ἀματαιότης* (= *ἕξις ἀναφέρουσα τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον*), so dafs es also doch hauptsächlich das Negative, die Bewahrung vor Irrtum ist, worin ihr Nutzen gesucht wird. Über die *ἀπροπτωσία* s. Papyr. Hercul. 1020 (St. v. fr. II n. 131 S. 40, 9 Arn.). Vgl. Sen. ep. 89, 9: *proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subrepant.* Sext. Math. VII 23: *ὀχυρωτικὸν δὲ εἶναι τῆς διανοίας τὸν διαλεκτικὸν τόπον.* Pyrrh. II 247: *ἐπὶ τὴν τέχνην τὴν διαλεκτικήν φασιν ὡρμηκέναι οἱ διαλεκτικοὶ* (die Stoiker) *οὐχ ἁπλῶς ὑπὲρ τοῦ γνῶναι τί ἐκ τίνος συνάγεται, ἀλλὰ προηγουμένως ὑπὲρ τοῦ δι' ἀποδεικτικῶν λόγων τὰ ἀληθῆ καὶ τὰ ψευδῆ κρίνειν ἐπίστασθαι.*

2) Man sieht dies besonders aus Sextus, z. B. Pyrrh. II 134–203. 229 ff. Math. VIII 300 ff., und aus dem Verzeichnis der chrysippischen Schriften bei Diogenes.

3) Nur die skeptische Dialektik, welche die Widersprüche ungelöst hinstellt, tadelt Chrysipp b. Plut. St. rep. 10, 1. S. 1036 a (St. v. fr. II 127): *τοῖς μὲν γὰρ ἐποχὴν ἄγουσι περὶ πάντων ἐπιβάλλει, φησί, τοῦτο ποιεῖν, καὶ συνεργόν ἐστι πρὸς ὃ βούλονται· τοῖς δ' ἐπιστήμην ἐνεργαζομένοις, καθ' ἣν ὁμολογουμένως βιωσόμεθα* (auch ihm ist also die Philosophie wesentlich praktisches Wissen), *τἀναντία στοιχειοῦν.* Solche müssen ihren Schülern zuerst die positive Wahrheit mitteilen und dann erst die Einwürfe berücksichtigen, um sie zu widerlegen.

4) Man vgl. über diese Streitfrage zwischen den beiden Schulen die Bd. II b³ 182, 5 angeführten Stellen und Stoic. vet. fr. II n. 49. 49 a Arn.

lektische Darstellung, die allen Redeschmuck verschmähte, als eine Eigentümlichkeit der stoischen Schule[1]), welche deshalb von ihnen vorzugsweise mit dem Namen der dialektischen bezeichnet wird[2]); und auch wir werden hinreichende Gelegenheit finden, uns von ihrer Vorliebe für dialektische Beweisführungen[3]) und logische Schulformen zu überzeugen, welche bei Chrysippus besonders nicht selten in einen pedantischen und geschmacklosen Formalismus überging[4]).

Durch die vorstehenden Erörterungen sind nun auch bereits die drei Hauptteile[5]) der Philosophie festgestellt, welche von | den Stoikern einstimmig angenommen werden[6]), die Logik, die Physik und die Ethik. Was aber das Wertverhältnis und die Reihenfolge dieser drei Teile betrifft, so ergaben sich hierüber aus den Voraussetzungen der stoischen Lehre entgegengesetzte Annahmen. Denn darüber zwar konnte man nicht im Zweifel sein, und es sind daher auch alle darüber einverstanden, dafs die Logik zu den zwei

---

1) Z. B. Cic. Parad. procem.: *Cato autem, perfectus mea sententia Stoicus, . . . in ea est haeresi, quae nullum sequitur florem orationis neque dilatat argumentum: minutis interrogatiunculis quasi punctis quod proposuit efficit.* Ders. Fin. IV 3, 7: *pungunt quasi aculeis interrogatiunculis angustis, quibus etiam qui assentiuntur nihil commutantur animo.* Schon Zenos Wortkargheit wird hervorgehoben; Diog. VII 18. 20.

2) Bei Sextus Empirikus besonders ist *Διαλεκτικοὶ* ihre stehende Bezeichnung. Dieselbe findet sich aber auch bei anderen, wie Plut. Plat. qu. X 1, 2. S. 1009 c. Vgl. auch Cic. Top. 2, 6. Fin. IV 3, 6.

3) Ihre dialektischen Beweise fafsten die Stoiker, nach dem Vorgang der eristischen Schulen, gerne in die disputatorische Form der Frage, und deshalb wird auch von ihnen, selbst wenn sie diese Form nicht haben, der Ausdruck *λόγον ἐρωτᾶν* (z. B. Diog. VII 186), *interrogatio* (Sen. ep. 82, 9 f. 85, 1. 87, 11 u. ö.), *interrogatiuncula* (Cic. s. vorl. Anm.) gebraucht.

4) Vorläufig vgl. man, was S. 44, 1 angeführt wurde.

5) *Μέρη*, nach D. 39 u. a. auch *τόποι*, *εἴδη*, *γένη* genannt.

6) D. 39: *τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον· εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὰ μέν τι φυσικόν, τό δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν. οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ περὶ λόγου καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τῶν φυσικῶν καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἔφιλος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὰ δόγματα εἰσαγωγῶν καὶ Εὔδρομος ἐν τῇ ἠθικῇ στοιχειώσει καὶ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος καὶ Ποσειδώνιος.* Sext. Math. VII 16 f. Seneca ep. 89, 9. 14 ff. u. a. Wenn Kleanthes statt dessen sechs Teile zählte: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik, Theologie (D. 41), so führen diese sich leicht auf die drei Hauptteile zurück.

anderen Wissenschaften in einem dienenden Verhältnis stehe, dafs sie nur ein Aufsenwerk des Systems sei und deshalb, wenn man in der Anordnung seiner Teile vom Geringeren zum Höheren fortschreitet, die erste, im umgekehrten Fall die letzte Stelle einnehme[1]). Dagegen waren über das Verhältnis der Physik und der Ethik verschiedene Ansichten möglich. Einerseits mufste die Ethik als die höhere Wissenschaft und als der Abschlufs des Systems erscheinen, denn sie ist es, auf welche die ganze philosophische Tätigkeit der Schule hindrängt: die Philosophie soll ja wesentlich ein praktisches Wissen, Anleitung zur Tugend und Glückseligkeit sein. Anderseits soll aber doch die Tugend und die Bestimmung des Menschen nur in der Unterordnung unter die Naturgesetze bestehen, welche die Physik zu erforschen hat; diese Wissenschaft hat mithin den höheren Gegenstand, sie stellt die allgemeinen Gesetze auf, von welchen die Ethik die Anwendung auf das Verhalten des Menschen macht, und somit scheint ihr auch in der Stufenreihe der Wissenschaften die oberste Stelle zu gebühren. Diese entgegengesetzten Gesichtspunkte miteinander auszugleichen ist den Stoikern nicht gelungen. In der Aufzählung der drei Fächer wird bald die Physik der Ethik, bald diese jener vorangestellt[2]); und in den Vergleichungen,

---

1) Die Belege sogleich.

2) Nach D. 40 f. stellten Zeno, Chrysippus, Archedemus, Eudromus u. a. an die erste Stelle die Logik, an die zweite die Physik, an die dritte die Ethik; die gleiche Reihenfolge, nur umgekehrt, vom Höheren zum Niederen fortschreitend, also Ethik, Physik, Logik, finden wir ebd. bei Diogenes von Ptolemais und bei Seneca ep. 89, 9, der aber freilich (Nat. qu. prol. 1) auch wieder sagt, zwischen dem Teil der Philosophie, welcher die Götter, und dem, welcher die Menschen betreffe, sei der Unterschied nicht geringer als zwischen der Philosophie und den übrigen Fächern, ja, zwischen Gott und Mensch. Dagegen stellte nach Diog. a. a. O. Apollodor die Ethik in die Mitte, wie dies schon in der Aufzählung des Kleanthes (vorl. Anm.) geschieht, und ebenso ohne Zweifel Panätius und Posidonius, wenn sie mit der Physik begannen; bei ihnen scheint sich dies jedoch nur auf die Ordnung im Vortrag zu beziehen, wie sich auch aus Sext. Math. VII 22 f., der doch wohl Posidonius folgt, und dem folg. Anm. Beizubringenden ergibt. Einzelne behaupteten auch (D. 40), die drei Teile lassen sich so wenig trennen, dafs man sie im Unterricht fortwährend verbinden müsse. Nur auf ihre Aufeinanderfolge im Unterricht geht auch die Aussage Chrysipps b. Plut. Sto. rep. 9, 1 f., man müsse mit der Logik anfangen, von da zur Ethik und zuletzt zur Physik

durch welche | ihr Verhältnis erläutert wurde[1]), erscheint das eine Mal die Ethik, das andere Mal die Physik als der Zweck und die Seele des ganzen Systems. Auch über die beim Unterricht zu befolgende | Ordnung waren die Meinungen geteilt[2]). Ich werde für die Darstellung des stoischen Systems der Anordnung den Vorzug geben, welche mit der Logik beginnt und von dieser zur Physik fortgeht, um mit der Ethik zu schliefsen: nicht allein, weil diese Reihenfolge die ältesten und bedeutendsten Auktoritäten der Schule für sich hat, sondern vor allem, weil sich das innere Verhältnis der drei Teile und ihres Inhalts bei derselben am deutlichsten darstellt. Denn mag auch die Physik selbst in wesentlichen Beziehungen durch ethische Motive bestimmt sein, so erscheinen doch in der Ausführung des Systems ihre leitenden Gedanken als Voraussetzung der ethischen Lehren; und ist auch die Logik später zum Abschlufs gekommen als die

---

fortgehen, um mit dem theologischen Teil der letzteren, als der Vollendungsweihe, zu schliefsen; und der ihm von Plutarch vorgerückte Widerspruch, dafs er doch anderwärts (s. o. S. 60, 3) die Physik und Theologie für die Voraussetzung der Ethik erkläre, liegt insofern nicht unmittelbar vor. Aber doch sieht man auch hieraus, wie sich an diesem Punkte bei den Stoikern verschiedenartige Rücksichten durchkreuzen.

1) Bei D. 40. Sext. Math. VII 17 f. Philo De mut. nom. 74 S. 589 M. 170 W. De agricult. 14 S. 302 M. 97 W. (Stoic. v. fr. II n. 39 Arn.) wird die Philosophie einem Obstgarten verglichen, in welchem die Logik der Umzäunung, die Physik den Bäumen, die Ethik den Früchten entsprechen soll, so dafs also diese der Schlufs und Zweck des Ganzen ist; ferner einer wohlbefestigten Stadt, wo die Logik gleichfalls die Mauer sein wird, die Stellung der zwei anderen Teile dagegen nicht klar ist; weiter einem Ei, dessen Schale die Logik ist, während nach Sextus die Physik dem Weifsen, die Ethik dem Gelben als Sitz des Keims, nach Diogenes die Ethik dem Weifsen, die Physik dem Gelben entspräche. Damit nicht zufrieden, wollte Posidonius (den Sextus hier unter Angabe seiner Gründe ausdrücklich nennt, während Diogenes nur überhaupt von den Stoikern redet) die Philosophie lieber einem lebenden Wesen vergleichen, die Logik den Knochen und Sehnen, die Physik dem Fleisch und Blut, die Ethik der Seele. Auch hier hat aber Diogenes eine abweichende Angabe, indem er die Physik der Seele, die Ethik dem Fleisch gleichsetzt, und Ritter III 432 hält diese Wendung für die ältere. Wenn jedoch Posidonius wirklich, wie Sextus angibt, die Vergleichung mit dem ζῷον aufgebracht hat, müfste sie vielmehr jünger sein, denn über Posidonius hat Sextus offenbar das Genauere.

2) Vgl. die zwei vorhergehenden Anm. und Sext. Pyrrh. II 13.

anderen zwei Fächer, so sind diese doch in ihrer wissenschaftlichen Formulierung durch jene bedingt. Wären wir in dem Falle, die Entstehung der stoischen Lehre im Geist ihres Urhebers genau verfolgen zu können, so ließe sich vielleicht zeigen, wie sich an seine ethischen Grundgedanken die physikalischen und logischen Bestandteile des Systems nach und nach ansetzten; da wir sie aber zunächst nur in der systematischen Entwicklung kennen, welche sie seit Chrysippus hatte, so werden wir statt dessen, wie es in dieser geschah, vom Umkreis zum Mittelpunkt, von der Logik durch die Physik zur Ethik vorzudringen haben und erst am Schluſs unserer Darstellung den Versuch machen können, ob sich derselbe Weg auch in entgegengesetzter Richtung beschreiten und aus der ethischen Richtung des Stoicismus das Eigentümliche seiner theoretischen Lehre sich erklären läſst.

3. Die stoische Logik.

Unter dem Namen der Logik[1]) faſsten die Stoiker seit Chrysippus eine Masse von wissenschaftlichen Erörterungen | zusammen, welche wir nur teilweise zur Philosophie rechnen würden, und deren Gemeinsames auch nur darin liegt, daſs sie sich alle auf die formalen Bedingungen des Denkens und der Darstellung beziehen. Sie unterschieden nämlich zunächst zwei Teile der Logik, welche sie schief genug als die Lehre

1) Wer diese Bezeichnung zuerst gebraucht hat, steht nicht sicher; indessen mag Hirzel (S. 4 ff. der oben S. 43, 5 genannten Abhandlung) mit der Annahme Recht haben, daſs Zeno der erste gewesen sei, welcher die sämtlichen auf die Form der Rede und das wissenschaftliche Verfahren bezüglichen Untersuchungen unter dem Namen der Logik (vgl. seine Schrift π. λόγου D. 39. 40) zusammenfaſste. Denn Aristoteles sagte für unsere formale Logik teils Analytik, teils Dialektik (s. T. II b³ 186), von Xenokrates aber wissen wir nicht, ob er den ersten Teil seines Systems auf die formale Logik beschränkt, und wie er ihn genannt hat (T. II a⁴ 1012): Ciceros *De ratione loquendi* würde διαλεκτική noch genauer entsprechen als λογική. Daſs der Name der Logik und ihre Einteilung in Rhetorik und Dialektik sich bei Zeno fand, wird auch durch die folg. Anm. bestätigt. Dagegen kann ich Hirzels (S. 14 f.) Folgerungen aus Diog. 201 um so weniger zustimmen, da sie von der meiner Ansicht nach (s. S. 41, 5) unrichtigen, jedenfalls aber ganz unsicheren Voraussetzung ausgehen, daſs πρὸς Ζήνωνα eine gegen Zeno von Citium gerichtete Schrift bezeichne.

von der fortlaufenden Rede und der Gesprächführung bezeichneten, die Rhetorik und die Dialektik [1]); zu ihnen kommt dann noch als Drittes die Lehre von den Kriterien, die Erkenntnistheorie, und als Viertes nach einigen die Erörterung über die Begriffsbestimmungen [2]); von anderen wurde diese

---

1) Diog. 41 f. (St. v. fr. II 48): *τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ διαλεκτικήν ..... τήν τε ῥητορικὴν ἐπιστήμην οὖσαν τοῦ εὖ λέγειν περὶ τῶν ἐν διεξόδῳ λόγων καὶ τὴν διαλεκτικὴν τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων.* Sen. ep. 89, 17: *superest ut rationalem partem philosophiae dividam: omnis oratio aut continua est aut inter respondentem et interrogantem discissa. hanc διαλεκτικήν, illam ῥητορικὴν placuit vocari.* Plut. Stoic. rep. 28, 1. S. 1047 a. Cic. Fin. II 6, 17. Orat. 32, 113. Quintil. Inst. II 20, 7. Sext. Math. II 7. Nach diesen Stellen verglich Zeno die Rhetorik der flachen Hand, die Dialektik der Faust, *quod latius loquerentur rhetores, dialectici autem compressius.* Mit Aristoteles (Rhet. Anf.) nennen auch Stoiker die Rhetorik *ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ* (Sop. in Hermog. V 15 Walz; vgl. Prantl Gesch. d. Log. I 413).

2) Diog. a. a. O.: die Logik teilen einige in Rhetorik und Dialektik; *τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὁρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων· ἔνιοι δὲ τὸ ὁρικὸν περιαιροῦσι* (wofür wir keinen Grund haben, mit Menage *περιδιαιροῦσι* oder mit Meibom und Nicolai De log. Chrys. libr. 23 *παραδιαιροῦσι* zu vermuten). Nach diesen Worten müfste das *ὁρικὸν* mit der Lehre von den Kriterien zusammenfallen; im folgenden jedoch werden beide unterschieden: die Lehre von den Kriterien diene zur Auffindung der Wahrheit, *καὶ τὸ ὁρικὸν δὲ ὁμοίως πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται.* Man möchte deshalb statt der Worte: *τὸ ὁρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων* vermuten: *τὸ ὁρ. εἶδ. καὶ τὸ* (oder: *τό τε*) *π. καν.* Bei dem *ὁρικὸν* (das aber nicht mit Nicolai a. a. O. an den Anfang, sondern eher an das Ende der Dialektik zu stellen sein wird) möchte ich in diesem Fall nicht blofs an die Lehre von der Definition denken, wiewohl auch schon diese, von Aristoteles in einem eigenen Abschnitt am Schlufs seiner Analytik (Anal. post. II) besprochen, so behandelt werden konnte; sondern neben der theoretischen Erörterung über die Begriffsbestimmung scheint es zugleich Sammlungen von Definitionen über verschiedene Gegenstände enthalten zu haben; darauf weisen die chrysippischen Schriften (D. 199 f. 189): *περὶ τῶν ὅρων ζ'. ὅρων διαλεκτικῶν στ'. ὅρων τῶν κατὰ γένος ζ'. ὅρων τῶν κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας α' β'. ὅρων τῶν τοῦ ἀστείου β'. ὅρων τῶν τοῦ φαύλου β'. ὅρων τῶν ἀναμέσων* [-ον] *β'*, nebst den weiteren *π. τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ὅροις ἀντιλεγομένων ζ'. πιθανὰ εἰς τοὺς ὅρους β'.* Auch die Schrift *π. εἰδῶν καὶ γενῶν* kann man hierher rechnen; vielleicht auch die Abhandlungen über die Kategorien (D. 191): *π. τῶν κατηγορημάτων πρὸς Μητρόδωρον ι'. πρὸς Πάσυλον π. κατηγορημάτων δ'.*

als besonderer Hauptteil | beseitigt und ebenso auch die Erkenntnistheorie zur Dialektik gerechnet[1]). Von diesen Wissenschaften enthielt aber nicht allein die Rhetorik wohl kaum etwas anderes als eine Sammlung von Kunstregeln ohne philosophischen Wert[2]), sondern auch die | Dialektik beschäftigte

1) Denn fehlen konnte diese schon von Zeno angestellte grundlegende Untersuchung in keiner Darstellung; dafs sie dagegen von manchen als Teil der Dialektik behandelt wurde, sieht man auch aus Diog. 43: der von den *σημαινόμενα* handelnde Abschnitt der Dialektik zerfalle *εἴς τε τὸν περὶ τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τῶν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν* usw. (was Nicolai S. 23, wie mir scheint, willkürlich umändert oder umdeutet), wenn wir damit Diokles b. Diog. 49 vergleichen: *ἀρέσκει τοῖς Στωϊκοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον, καθότι τὸ κριτήριον, ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκεται, κατὰ γένος φαντασία ἐστὶ καὶ καθότι ὁ περὶ συγκαταθέσεως καὶ ὁ περὶ καταλήψεως καὶ νοήσεως λόγος προάγων τῶν ἄλλων οὐκ ἄνευ φαντασίας συνίσταται.* Der Abschnitt von der *φαντασία*, D. 43 als Teil der Dialektik gezählt, enthielt nach dieser Stelle die Erkenntnistheorie. Seltsam ist Petersens Vermutung (Phil. Chrys. Fund. S. 25), die letztere möge von Chrysippus mit dem Namen der Rhetorik bezeichnet werden.

2) Wir sind aber über dieselbe nur wenig unterrichtet. Seneca a. a. O. (ep. 89, 17) deutet mit den Worten: *ῥητορικὴ verba curat et sensus et ordinem* eine Einteilung an, welche sich von der aristotelischen (Bd. II b³ 757) nur durch die Stellung der Hauptteile unterscheidet. Zu diesen drei Teilen fügt Diog. 43 f. einen vierten, vom Vortrag, hinzu (*εἶναι δ' αὐτῆς τὴν διαίρεσιν εἴς τε τὴν εὕρεσιν καὶ εἰς τὴν φράσιν καὶ εἰς τὴν τάξιν καὶ εἰς τὴν ὑπόκρισιν*). Derselbe bezeugt für die Stoiker die (aristotelische) Unterscheidung der drei Redegattungen (*συμβουλευτικός, δικανικός, ἐγκωμιαστικός*) und der vier Redeteile: *προοίμιον, διήγησις, τὰ πρὸς τοὺς ἀντιδίκους, ἐπίλογος.* Definitionen der *διήγησις* und des *παράδειγμα* führt der Ungenannte bei Spengel Rhet. gr. I 434, 23. 447, 11 aus Zeno (welchem Zeno, wissen wir nicht) an; Ders. gibt 454, 4 an, nach Chrysippus solle der Epilog *μονομερὴς* sein. Die stoische Definition der Rhetorik (auch bei den Ungenannten Rhet. gr. VII 8. 105 n. 18 W.) wurde schon S. 66, 1 mitgeteilt; eine andere: *τέχνη περὶ κόσμου* [-*ον*] *καὶ εἰρημένου* (*εἰρομένου* liest Wyttenbach, *εὑρημένου* Volkmann) *λόγου τάξιν*, nebst einigem weiteren führt Plut. Stoic. rep. 28, 1 S. 1047 a (St. v. fr. II 297 Arn.) von Chrysipp an. Über die stoische Rhetorik überhaupt, und namentlich die chrysippische, wird bei Cic. Fin. IV 3, 7 geurteilt, sie sei so beschaffen, *ut si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat.* Sie gebe nichts als neue Worte. Seien ja doch auch ihre Ausführungen dürftig im Ausdruck, auf knappe, spitze Fragen beschränkt. Diese Verkennung des eigentlich Rhetorischen zeigt sich auch in dem, was Plut. St. rep. 28, 2 S. 1047 b anführt, und in den S. 66, 1 mitgeteilten Bestimmungen; dagegen haben wir keine Veranlassung, um-

sich zu einem guten Teile mit Untersuchungen, welche nur den Gedankenausdruck betreffen. Die Stoiker definierten die Dialektik als die Wissenschaft oder Kunst gut zu reden[1]); und sollte nun auch das Gutreden zunächst nur darin bestehen, daſs man wahr und geziemend rede[2]), wird daher die Dialektik insofern auch als die Erkenntnis dessen bezeichnet, was wahr oder falsch oder keines von beiden sei[3]), so | glaubten sie doch, die Richtigkeit des Ausdrucks lasse sich von der des Gedankens nicht trennen. Denn Gedanke und Wort sind ihrer Ansicht nach ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Derselbe Logos, welcher Gedanke ist, so lang er in der Brust bleibt, wird zum Worte, wenn er aus ihr hervortritt[4]). Sie gaben daher der Dialektik zwei Hauptteile:

---

gekehrt mit Prantl a. a. O. S. 413 über die bloſs rhetorische Geltung der Dialektik bei den Stoikern zu klagen. Genaueres bei Striller De Stoicor. stud. rhetor., Breslau 1886.

1) Vgl. S. 66, 1 und Alex. Aphr. Top. 3 S. 1, 9 Wall.: *οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὁριζόμενοι τὴν διαλεκτικὴν ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν, τὸ δὲ εὖ λέγειν ἐν τῷ τὰ ἀληθῆ καὶ τὰ προσήκοντα λέγειν εἶναι τιθέμενοι, τοῦτο δὲ ἴδιον ἡγούμενοι τοῦ φιλοσόφου κατὰ τῆς τελειοτάτης φιλοσοφίας φέρουσιν αὐτό· καὶ διὰ τοῦτο μόνος ὁ σοφὸς κατ' αὐτοὺς διαλεκτικός.* Anders hatte Aristoteles den Namen der Dialektik gebraucht, wogegen sie bei Plato gleichfalls das dem Philosophen eigentümliche Verfahren bezeichnet; s. Bd. II b[8] 242 f. a[4] 614 f.

2) S. vor. Anm. und Anon. Proleg. ad Hermog. Rhet. gr. VII 8 W.: *οἱ Στωϊκοὶ δὲ τὸ εὖ λέγειν ἔλεγον τὸ ἀληθῆ λέγειν.*

3) D. 42: *ὅθεν καὶ οὕτως αὐτὴν [τὴν διαλεκτικὴν] ὁρίζονται, ἐπιστήμην ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων* (das gleiche s. 62 aus Posidonius und bei Sext. Math. XI 187. Suid. *Διαλεκτ.*), wobei das seltsame *οὐδετέρων* wohl deshalb beigefügt ist, weil es die Dialektik nicht bloſs mit Urteilen, sondern auch mit Begriffen, Fragesätzen usw. zu tun hat, nur jene aber wahr oder falsch sind. Vgl. Diog. 68 u. a. St., worüber tiefer unten.

4) Dies ist die Bedeutung der stoischen Unterscheidung zwischen dem *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*, welche später von Philo zur Erläuterung seiner Logoslehre benützt und von Kirchenvätern in die ihrige übertragen wurde, welche aber der Sache nach schon Aristoteles (Anal. post. I 10. 76 b 24: *οὐ πρὸς τὸν ἔξω λόγον, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ*) und Plato (Soph. 263 E s. Bd. II a[4] 576, 3) ausgesprochen wurde. Daſs aber der *λόγος ἐνδιάθετος* zugleich als etwas Substantielles, als der dem Menschen inwohnende Teil der göttlichen Vernunft (s. u. S. 200, 2. 3. Aufl.) dargestellt wird (Sext. Pyrrh. I 65), steht damit nicht (wie Heinze Lehre v. Logos 140 meint) im Widerspruch: der Gedanke ist ja nur das *πῶς ἔχον ἡγεμονικόν.* Man s. darüber Heraklit Alleg. Hom. c. 72 S. 142: *διπλοῦς ὁ λόγος.*

von dem Bezeichneten und von dem Bezeichnenden, den Gedanken und den Worten[1]). Beide Teile hatten wieder viele Unterabteilungen[2]), deren Unterscheidung und Bearbeitung wohl hauptsächlich von Chrysippus herrührte[3]); dieselben sind

---

τούτων δ' οἱ φιλόσοφοι (d. h. die Stoiker, zu denen Heraklit selbst gehört) *τὸν μὲν ἐνδιάθετον καλοῦσι, τὸν δὲ προφορικόν. ὁ μὲν οὖν τῶν ἔνδον λογισμῶν ἐστιν ἐξάγγελος, ὁ δ' ὑπὸ τοῖς στέρνοις καθεῖρκται. φασι δὲ τούτῳ χρῆσθαι καὶ τὸ θεῖον.* Sext. Math. VIII 275 (vgl. Pyrrh. I 76): *οἱ δὲ δογματικοὶ . . . φασὶν ὅτι ἄνθρωπος οὐχὶ τῷ προφορικῷ λόγῳ διαφέρει τῶν ἀλόγων ζῴων . . . ἀλλὰ τῷ ἐνδιαθέτῳ.* Nur die Stoiker können auch unter den *νεώτεροι* gemeint sein, welchen Theo Smyrn. Mus. c. 18 im Unterschied von den Peripatetikern die Ausdrücke *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικὸς* beilegt; und ebenso haben wir an sie zu denken, wenn Plut. c. princ. philos. 2, 1. S. 777 b sagt: *τὸ δὲ λέγειν ὅτι δύο λόγοι εἰσίν, ὁ μὲν ἐνδιάθετος, ἡγεμόνος Ἑρμοῦ* (der Hermes *ψυχοπομπὸς*) *δῶρον, ὁ δ' ἐν προφορᾷ, διάκτορος καὶ ὀργανικός, ἕωλόν ἐστι.* Gerade auf den doppelten Logos wird von Heraklit a. a. O. die Doppelgestalt des Hermes gedeutet: der *Ἑρμῆς Χθόνιος* bezeichne den *ἐνδιάθετος*, der im Himmel Wohnende (der Götterbote, der *διάκτορος* Plutarchs) den *προφορικός*. Erst von den Stoikern kam dann diese Unterscheidung auch zu anderen, wie Plut. De solert. an. 19, 1 S. 973 a. Galen Protrept. I 1 Anf. Ders. in Hippocr. de med. officina XVIII B 649 K. (St. v. fr. II n. 135 Arn.).

1) D. 43: *τὴν διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἴς τε τὸν περὶ τῶν σημαινομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον.* Ders. 62 (St. v. fr. II 122 Arn.) *τυγχάνει δ' αὕτη, ὡς ὁ Χρύσιππός φησι, περὶ σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα.* Seneca ep. 89, 17: *διαλεκτικὴ in duas partes dividitur, in verba et significationes, id est in res, quae dicuntur, et vocabula, quibus dicuntur.* Die Unterscheidung des *σημαῖνον* und *σημαινόμενον*, zu denen als Drittes das *τυγχάνον*, das reale Objekt, hinzukommt, wird in anderem Zusammenhang später noch zu berühren sein. Eine weit engere und der peripatetischen Logik näher stehende Auffassung der Dialektik ist in der Definition bei Sext. Pyrrh. II 213 und der darin enthaltenen Einteilung angedeutet. Indessen hat schon Fabricius z. d. St. bemerkt, dafs sich diese Einteilung bei dem (eklektischen) Platoniker Albinus Isag. c. 3 findet, und da sie nun Sextus nicht den Stoikern, sondern allgemeiner den Dogmatikern beilegt, wird sie keinenfalls der stoischen Schule als solcher, sondern höchstens einzelnen ihrer späteren Mitglieder angehören.

2) Sen. fährt fort: *ingens deinde sequitur utriusque divisio* — die er uns nur leider nicht mitteilt.

3) Vgl. Cic. Fin. IV 4, 9: *ea quae dialectici* (die Stoiker) *nunc tradunt et docent, nonne ab illis* (den Früheren) *instituta sunt? de quibus etsi a Chrysippo maxime est elaboratum, tamen a Zenone minus multo quam ab antiquis: ab hoc autem quaedam non melius quam veteres, quaedam omnino relicta.*

uns jedoch nur teilweise bekannt[1]). Zu der Wissenschaft vom Bezeichneten, welche sie in der Regel der vom Bezeichnenden voranstellten[2]), rechneten die Stoiker nicht allein die Laut- und Sprachlehre, sondern auch die Theorie der Dichtkunst und der Musik, indem sie diese Künste äufserlich genug unter den Begriff der Stimme und des Tons stellten[3]). Was uns aber von ihren Bestimmungen über diese Gegenstände überliefert ist, eine Anzahl von Definitionen, Unterscheidungen, Einteilungen usw., hat so wenig philosophischen Gehalt, dafs wir hier nicht länger dabei verweilen können[4]).

---

1) Petersens Versuch (Phil. Chrys. fund. 221 ff.), diese Einteilung im einzelnen festzustellen, hat viel Unsicheres, wie denn namentlich gleich am Anfang die Beziehung von Sext. Math. VIII 11 f. auf die Teile der Logik verfehlt ist. Vgl. Nicolai De logic. Chrys. libr. 21 f. Umsichtiger verfährt Nicolai, doch bleibt auch nach seinen Erörterungen vieles zweifelhaft.

2) Diog. 55

3) S. folg. Anm. und D. 44: *εἶναι δὲ τῆς διαλεκτικῆς ἴδιον τόπον καὶ τὸν προειρημένον περὶ αὐτῆς τῆς φωνῆς, ἐν ᾧ δείκνυται ἡ ἐγγράμματος φωνὴ καὶ τίνα τὰ τοῦ λόγου μέρη, καὶ περὶ σολοικισμοῦ καὶ βαρβαρισμοῦ καὶ ποιημάτων καὶ ἀμφιβολιῶν καὶ περὶ ἐμμελοῦς φωνῆς καὶ περὶ μουσικῆς καὶ περὶ ὅρων κατά τινας καὶ διαιρέσεων καὶ λέξεων.* Die Lehre von der Begriffsbestimmung und Einteilung hat freilich hier, in dem Abschnitt *π. φωνῆς*, einen so auffallenden Ort, dafs man geneigt sein könnte, ein Versehen des Berichterstatters anzunehmen. Indessen sehen wir aus den späteren, offenbar glaubwürdigen Mitteilungen s. 60—62, dafs sie wirklich von manchen so gestellt wurde.

4) Nur in Form einer Anmerkung will ich auch hierüber einige Nachweisungen geben. Näheres bei R. Schmidt Stoicorum grammatica (Halle 1839). Lersch, Sprachphilosophie der Alten, an verschiedenen Orten (s. d. Register). Steinthal Gesch. d. Sprachwissenschaft usw. I 265—363. Vgl. Nicolai De log. Chrys. libr. 31 f. Stoic. vet. fr. II 136—165 Arn. Dieser Abschnitt der Dialektik begann mit Erörterungen über die Stimme und Sprache. Die Stimme wurde im allgemeinen als Ton, und dieser als bewegte Luft oder als Hörbares (*ἀὴρ πεπληγμένος ἢ τὸ ἴδιον αἰσθητὸν ἀκοῆς*) definiert, von den tierischen Lauten, die nur ein *ἀὴρ ὑπὸ ὁρμῆς πεπληγμένος* sind, die menschliche Stimme als *ἔναρθρος καὶ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη* unterschieden (D. 55. Simpl. Phys. S. 426, 1 Diels nach Diogenes Babylonius; vgl. Sext. Math. VI 39. Gell. N. A. VI 15, 6 und was später über die Stimme als Seelenvermögen anzuführen sein wird); dafs die Stimme etwas Körperliches sei, wird in verschiedenen Wendungen bewiesen (D. 55 f. Plac. IV 20, 2 [Dox. 410]. Galen Hist. phil. 101 [Dox. 638, 17]). Sofern eine Stimme *ἔναρθρος*, d. h. aus Buchstaben zusammengesetzt ist, heifst sie *λέξις*, sofern sie gewisse Vorstellungen ausdrückt, *λόγος* (D. 56 f.,

Ein erheblicheres Interesse haben | für uns nur zwei Teile der stoischen Logik: die Erkenntnistheorie und der Abschnitt der Dialektik, welcher vom Bezeichneten | handelt, und welcher im wesentlichen unserer formalen Logik entspricht.

1. Die Erkenntnistheorie.

Den Mittelpunkt der stoischen Erkenntnistheorie bildet die Frage nach dem Kriterium oder dem Merkmal, an welchem sich das Wahre in unseren Vorstellungen von dem Falschen unterscheiden läfst. Dieses Merkmal kann nun natürlich, da jede Erkenntnis eines bestimmten Inhalts daran gemessen werden soll, seinerseits nicht wieder in dem Inhalt, sondern nur in der Form der Vorstellungen gesucht werden. Jene

---

den Suid. *λόγος* ausschreibt; vgl. Sext. Math. I 155): die volkstümlich bestimmte Ausdrucksweise (*λέξις κεχαραγμένη ἐθνικῶς τε καὶ Ἑλληνικῶς ἢ λέξις ποταπή*) heifst *διάλεκτος* (D. 56). Die Elemente der *λέξις* sind die 24 Buchstaben, die in 7 *φονήεντα*, 6 *ἄφωνα* (und 11 Halbvokale) zerfallen (D. 57); der *λόγος* hat fünf Teile, von Chrysippus *στοιχεια* genannt (vier derselben sind auch in der aristotelischen Poetik 20 f., wozu man Susemihl vergleiche, aufgezählt): *ὄνομα*, *προσηγορία* (oder *πρόσθεσις*), *ῥῆμα*, *σύνδεσμος*, *ἄρθρον*, wozu Antipater noch die *μεσότης* (Adverbium) fügte (D. 57 f. Galen De Hippocr. et Plat. VIII 3 S. 670 K. 673 Mllr. Weiteres bei Lersch II 28 ff. Steinthal 291). Die Namen sind nicht willkürlich gebildet, sondern in den Grundlauten, aus denen sie zusammengesetzt sind, werden gewisse Eigenschaften der Dinge nachgeahmt (so schon Plato, vgl. Bd. II a[4] 630), welche sich deshalb durch etymologische Analyse finden lassen sollen (Orig. c. Cels. I 24, vgl. Augustin. Dialect. c. 6. Opp. T. I App. 17 c); doch bemerkt Chrysippus b. Varro De l. Lat. IX 1 ausdrücklich, dafs auch Ähnliches unähnliche Namen führe und umgekehrt, und bei Gell. N. A. XI 12, 1, dafs jedes Wort mehrdeutig sei. Ebenso hatten sie Stoiker nach Simpl. Cat. 8 ζ S. 36, 9 Kalbfl. die Polyonymie, welche die Synonymie nannten, beachtet. (Über die Etymologie der Alten vgl. man Steinthal I 330 ff.) Weiter werden fünf Vorzüge und zwei Fehler der Sprache aufgezählt (D. 59. Sext. Math. I 210); es wird von der Poesie (D. 60, wo Definitionen von *ποίημα* und *ποίησις*), von den verschiedenen Arten der Amphibolie (D. 62; ausführlicher Galen De sophism. p. dict. c. 4. Bd. XIV 595 f., vgl. Schol. ad Hermog. Rhet. VII 226 W.), von Begriffsbestimmung und Einteilung (s. vorige Anm.) gehandelt. Auf die letzteren werde ich später noch zurückkommen; auch einiges andere, was wir zur Grammatik rechnen würden, die Stoiker selbst aber unter die Lehre vom Bezeichneten stellten, wie die Unterscheidung der *πτῶσις* und *κατηγορία*, der Kasus und der Formen des Zeitworts, wird uns später, S. 88 (3. Aufl.) und in der Lehre vom Urteil, vorkommen. Über die Tempora vgl. man Steinthal I 300 ff.

Frage ist daher gleichbedeutend mit der: welche Art von Vorstellungen eine zuverlässige Erkenntnis gewähre, welche Tätigkeit des Vorstellungsvermögens die Bürgschaft ihrer Wahrheit in sich trage; und dies liefs sich nicht feststellen, wenn nicht der Ursprung der Vorstellungen untersucht, die Arten derselben unterschieden, ihr Wert und ihre Zuverlässigkeit bestimmt wurde. Die Aufgabe war daher überhaupt diese: durch eine Analyse der Vorstellung ein allgemein gültiges Merkmal für die Beurteilung ihrer Wahrheit zu gewinnen.

Ob die ältesten Stoiker diese Untersuchung schon ihrem ganzen Umfange nach aufgenommen hatten, ist uns nicht überliefert. Indessen werden uns doch schon von Zeno und Kleanthes Bestimmungen berichtet, welche beweisen, dafs das Wesentliche der stoischen Lehre hierüber schon von ihnen aufgestellt war[1]); wenn uns daher später Abweichungen von derselben | begegnen[2]), werden wir darin nicht Überbleibsel einer älteren Lehrform, sondern jüngere Umbildungen der altstoischen Erkenntnistheorie zu suchen haben[3]). Genaueres wissen wir aber allerdings nur über die Form der letzteren, welche seit Chrysippus die herrschende war.

Die Richtung dieser Erkenntnistheorie bezeichnet sich nun in der Hauptsache durch drei Züge: den Empirismus, welchen die Stoa von der cynischen Schule geerbt hat und

---

1) Von Zeno und Kleanthes Sätze über die *φαντασία* (s. u. S. 75 f.), welche jedenfalls beweisen, dafs schon diese Stoiker ihre Erkenntnistheorie mit allgemeinen Bestimmungen über die Vorstellung begonnen hatten und hierbei gleichfalls von sensualistischen Voraussetzungen ausgegangen waren; von Zeno eine Erklärung über das Verhältnis der verschiedenen Erkenntnisformen (S. 66, 1. 77, 2), welche zeigt, dafs auch er schon den Fortgang von der Wahrnehmung zum Begriff und zur Wissenschaft verlangte, ihren Unterschied aber nur in der zunehmenden Stärke der Überzeugung zu sehen wufste.

2) Nach D. 54 (s. u. S. 84, 1 3. Aufl.) stellte Boëthus mehrere Kriterien auf: *νοῦς, αἴσθησις, ὄρεξις, ἐπιστήμη*. Allein dieser Schüler des Diogenes (s. o. S. 47, 2) wich auch in anderen Stücken von der altstoischen Lehre ab und näherte sich der peripatetischen (s. u. S. 554 f. 3. Aufl.).

3) Auch wenn nach Posidon. b. Diog. 54 „einige der älteren Stoiker" den *ὀρθὸς λόγος* zum Kriterium machten, wissen wir nicht, ob diese älter als Chrysippus waren. Auf Zeno und Kleanthes wird sich diese Angabe keinenfalls beziehen: sie würde Posidonius genannt haben.

mit der epikureischen teilt; die Erhebung der Erfahrung zum Begriff, durch welche sie sich von beiden unterscheidet; die praktische Wendung der Frage nach dem Eigentümlichen der begrifflichen Erkenntnis und dem Merkmal der Wahrheit. Ihrer näheren Ausführung nach lautet sie, so wie sie uns überliefert ist, folgendermafsen:

Alle Vorstellungen (*φαντασίαι*) sind ursprünglich aus einer Wirkung des Vorgestellten (*φανταστόν*) auf die Seele zu erklären[1]); denn bei der Geburt gleicht diese einer unbeschriebenen | Tafel, erst durch die Wahrnehmung wird ein Inhalt in sie eingetragen[2]). Diese Wirkung der Gegenstände auf die Seele dachten sich die ältesten Stoiker sehr materialistisch: Zeno erklärte die Vorstellung für einen Eindruck in der Seele[3]), und Kleanthes nahm dies so wörtlich, dafs

1) Plac. IV 12. Dox. 401, 15 (nach Chrysippus). Diog. VII 50. Nemes. De nat. hom. c. 15 S. 76 (172 M.): Die *φαντασία* ist *πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμε-νον, ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηκός* — ähnlich, wird beigefügt, wie das Licht sich selbst und die Dinge zeige (Chrys. leitet auch das Wort *φαντασία* von *φῶς* her); *φανταστὸν* ist *τὸ ποιοῦν την φαντασίαν*, also *πᾶν ὅ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχήν*. Von der *φαντασία* unterscheidet sich das *φανταστικὸν* dadurch, dafs ihm kein *φανταστὸν* entspricht: es ist *διάκενος ἑλκυσμός, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ᾽ οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον* (ungenauer Sext. Math. VII 241: *διάκενος ἑλκυσμὸς* heifse die *φαντασία τῶν ἐν ἡμῖν παθων*, denn diese Definition würde auch auf die Wahrnehmung unserer inneren Zustände passen, welche keine leere Erregung sind; s. u. S. 74, 3); der Gegenstand einer solchen inhaltslosen Vorstellung (dasjenige, *ἐφ᾽ ὃ ἑλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἑλκυσμόν*) ist ein *φάντασμα* (Diog. nennt das *φάντασμα* selbst *δόκησις διανοίας*, eigentlich ist es aber nur Gegenstand derselben); leere Einbildungen, welche den Eindruck wirklicher Wahrnehmungen machen, heifsen bei Diog. 51 *ἐμφάσεις αἱ ὡσανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι*. Im weiteren Sinn bezeichnet *φαντασία* alle Vorstellungen, auch die unwirklichen; vgl. Diog. 46.

2) Plac. IV 11. Dox. 400, 4: *οἱ Στωϊκοί φασιν· ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφήν. εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστηι τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται. πρῶτος δὲ ὁ τῆς ἀπογραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων* usw. (s. u. S. 74, 3), Orig. c. Cels. VII 37. S. 720 D. 187 K.: sie lehrten, *αἰσθήσεσιν καταλαμβάνεσθαι τὰ καταλαμβανόμενα καὶ πᾶσαν κατάληψιν ἠρτῆσθαι τῶν αἰσθήσεων*.

3) Plut. comm. not. 47 S. 1084 f: *φαντασία τύπωσις ἐν ψυχῇ*. Ebenso Diog. VII 45. 50. Dafs diese Bestimmung schon Zeno angehört, sehen wir aus dem sogleich Anzuführenden.

er sie mit dem Abdruck eines Siegels im Wachse verglich[1]); da aber Kleanthes ein besonders treuer Schüler Zenos war, werden wir diese Auffassung für richtig halten dürfen. Chrysippus erkannte die Schwierigkeiten dieser Annahme; er selbst bestimmte das Wesen der Vorstellung dahin, dafs sie die vom Gegenstand in der Seele, oder genauer in ihrem beherrschenden Teile, hervorgebrachte Veränderung sei[2]); und im Zusammenhang damit rechnete er auch | die geistigen Zustände und Tätigkeiten ausdrücklich unter die Gegenstände der Wahrnehmung[3]), während seine Vorgänger bei ihren Be-

---

1) Sext. Math. VII 228: *Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχὴν ὥσπερ καὶ [τὴν] διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν.* Das gleiche ebd. 372. VIII 400.

2) Sext. VII 229 fährt fort: *Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον.* Bei dieser Vorstellung müfste die Seele, um vielerlei Vorstellungen gleichzeitig festzuhalten, viele und entgegengesetzte Formen zugleich annehmen. (230) *αὐτὸς οὖν τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως, ὥστ' εἶναι τοιοῦτον τὸν λόγον· φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς.* Dagegen sei aber eingewendet worden, dafs nicht jede Veränderung der Seele eine Vorstellung sei, und deswegen haben die Stoiker der Definition die nähere Bestimmung beigefügt: (233) *φαντασία ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ ὡς ἂν ἐν ψυχῇ*, was so viel sei als: *φαντ. ἐστὶν ἑτεροίωσις ἐν ἡγεμονικῷ*, oder sie haben, was auf dasselbe hinauskommt, in Zenos Erklärung der *φαντασία* als *τύπωσις ἐν ψυχῇ* die *ψυχὴ* im engeren Sinn von dem *ἡγεμονικὸν* verstanden. Da man auch diese Definition noch zu weit gefunden habe, sei stoischerseits weiter bemerkt worden, dafs mit der *ἑτεροίωσις* hier eine leidentliche Veränderung (*ἑτεροίωσις κατὰ πεῖσιν*) gemeint sei. Auch dies ist freilich, wie Sextus bemerkt, immer noch zu weit, da die Vorstellung nicht die einzige leidentliche Veränderung in der Seele ist; indessen findet sich eine nähere Bestimmung schon in der S. 73, 1 angeführten Definition der *φαντασία*. Mit dem Vorstehenden stimmen die Angaben b. Sext. Math. VII 372 ff. VIII 400. Diog. VII 45. 50. Alex. Aphr. De an. 68, 11 Bruns. Boëth. De interpr. II 292 überein.

3) Plut. St. rep. 19, 2 1042 f (St. v. fr. III 85): *ὅτι μὲν γὰρ αἰσθητά ἐστι τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, καὶ τούτοις ἐκποιεῖ* (ist möglich) *λέγειν· οὐ γὰρ μόνον τὰ πάθη ἐστὶν αἰσθητὰ σὺν τοῖς εἴδεσιν, οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια, ἀλλὰ καὶ κλοπῆς καὶ μοιχείας καὶ τῶν ὁμοίων ἔστιν αἰσθέσθαι, καὶ καθόλου ἀφροσύνης καὶ δειλίας καὶ ἄλλων οὐκ ὀλίγων κακιῶν· οὐδὲ μόνον χαρᾶς καὶ εὐεργεσιῶν καὶ ἄλλων πολλῶν κατορθώσεων ἀλλὰ καὶ φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν.* Nur darf man diese Stelle nicht so verstehen, als ob die Begriffe des Guten und Bösen als solche Gegenstand der Wahrnehmung wären (Ritter III 558); sondern wahrgenommen werden die einzelnen sittlichen Tätigkeiten und Zustände, die

stimmungen nur die Wahrnehmungen der äufseren Sinne ins Auge gefafst hatten. Wie freilich jene Veränderung in der Seele erfolge, dies scheint auch Chrysippus nicht weiter untersucht zu haben.

Schon hieraus ergibt sich, dafs die Stoiker die Wahrnehmung für die einzige ursprüngliche Quelle unserer Vorstellungen erklären mufsten: die Seele ist ein leeres Blatt, die Wahrnehmung ist es, wodurch dasselbe beschrieben wird. Indessen bleiben sie nicht bei ihr stehen. Aus der Wahrnehmung entsteht die Erinnerung, aus vielen gleichartigen Erinnerungen die Erfahrung[1]; durch Schlüsse aus der Erfahrung bilden sich diejenigen Begriffe, welche über das unmittelbar Wahrnehmbare hinausführen. Diese Schlüsse beruhen entweder auf Vergleichung oder auf Zusammensetzung von Wahrnehmungen oder auf Analogie[2]), wozu andere noch

---

allgemeinen Begriffe derselben lassen sich nach den Grundsätzen der stoischen Erkenntnistheorie erst durch Abstraktion aus diesen Wahrnehmungen gewinnen. Vgl. 77, 1. Nach Flor. Laur. 25, 14 (Stob. Flor. IV 233 Mein.) nannten die Stoiker die *κοινὴ αἴσθησις*, den Sitz des Selbstbewufstseins, *ἐντὸς ἁφή*.

1) Plac. IV 11, 2. Dox. 400, 10: *αἰσθόμενοι* (so Diels, überliefert *αἰσθανόμενοι*) *γάρ τινος οἷον λευκοῦ ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν· ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται, τότε φαμὲν ἔχειν ἐμπειρίαν.*

2) Diog. VII 52: *ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων, λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους· τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν* (unmittelbare Berührung) *ἐνοήθη, τὰ δέ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν* . . . (53) *νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μετάβασιν* (Übergang vom Wahrnehmbaren zum Nichtwahrnehmbaren) *τινά, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος*. Cic. Acad. I 11, 22: *comprehensio* [= *κατάληψις*] *facta sensibus et vera esse illi* [*Zenoni*] *et fidelis videbatur: non quod omnia quae essent in re comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset relinqueret, quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur.* Ders. Fin. III 10, 33 (nach Diogenes von Seleucia): *cumque rerum notiones in animis fiant, si aut usu* (Erfahrung) *aliquid cognitum sit aut coniunctione aut similitudine aut collatione rationis: hoc quarto, quod extremum posui, boni notitia facta est.* An diese stoische Lehre von der Entstehung der Begriffe schliefst sich auch Sextus Math. III 40 f. IX 393 f. an, wenn er hier sagt: Alle Gedanken entstehen entweder *κατ' ἐμπέλασιν τῶν ἐναργῶν* (III 40: *κατὰ περίπτωσιν ἐναργῆ*) oder *κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν* (vgl. Diog. VII 53), und im letzteren Fall entweder durch Ähnlichkeit oder durch Zusammensetzung oder durch Analogie (Vergröfserung und Verkleinerung).

die Versetzung und die Entgegensetzung | hinzufügen[1]); die durch sie vermittelte Begriffsbildung kommt bald künstlerisch und methodisch, bald von Natur und kunstlos zustande[2]). Auf die letztere Art bilden sich die *προλήψεις* oder die *κοιναὶ ἔννοιαι*, welche die Stoiker als die natürlichen Normen der Wahrheit und Tugend und als das Unterscheidende der vernünftigen Wesen betrachteten[3]); denn, wenn es auch nach manchen Äufserungen scheinen könnte, als ob unter den *κοιναὶ ἔννοιαι* angeborene Ideen verstanden würden[4]), so wäre dies doch gegen den Sinn und Zusammenhang des Systems; seiner wahren Meinung nach bezeichnen dieselben

---

1) Diog. a. a. O., vgl. das S. 77, 1 aus Seneca Anzuführende, wo Seneca zwar nur von der Analogie redet, aber auch von der Begriffsbildung durch Vergleichung und Entgegensetzung Beispiele gibt.

2) Plac. IV 11. Dox. 400, 17: *τῶν δ' ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς* (al. — *αὶ*) *γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους* (dies hiefse nach dem Zusammenhang: durch Erinnerung und Erfahrung — vielleicht hat aber der Verfasser der Placita hier schlecht exzerpiert, und die Worte beziehen sich ursprünglich auf die verschiedenen Arten der Begriffsbildung) *καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δὲ ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις.* Diog. VII 51: [*τῶν φαντασιῶν*] *αἱ μέν εἰσι τεχνικαί, αἱ δὲ ἄτεχνοι.* M. Heinze Zur Erkenntnislehre der Stoiker (Verz. d. Leipz. Doctoren d. Phil. v. 1879—80) S. 21, 4 widerspricht der Gleichstellung der *φαντασίαι ἄτεχνοι* mit den *φυσικαὶ* mit Unrecht. Höchstens kann man sagen, die *φυσικαὶ ἔννοιαι* als solche seien nur eine bestimmte Klasse der *φαντ. ἄτεχνοι*, sofern die Wahrnehmungen (wenigstens in der Regel) auch *ἄτεχνοι* sind.

3) Plac. IV 11. Dox. 400, 23: *ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοί, ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα* (in den sieben ersten Lebensjahren). Plut. Comm. not. 3, 1 S. 1060 a: es solle den Stoikern nachgewiesen werden *τὸ παρὰ τὰς ἐννοίας καὶ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς φιλοσοφεῖν, ἀφ' ὧν μάλιστα τὴν αἵρεσιν . . . καὶ μόνην ὁμολογεῖν τῇ φύσει λέγουσιν.* Sen. ep. 117, 6: *multum dare solemus praesumptioni* (*πρόληψις*) *omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri;* so hinsichtlich des Glaubens an Götter und an die Unsterblichkeit. Aufserdem vgl. man die vorangehende und folgende Anmerkung. Beispiele dieser Berufung auf die *communes notitiae* und den *consensus gentium* werden uns öfters vorkommen.

4) Diog. VII 53: *φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν.* 54: *ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.* Ähnlich spricht Chrysippus b. Plut. St. rep. 17. 1041 e (St. v. fr. III 69) von *ἔμφυτοι προλήψεις* des Guten und Bösen. Vgl. Plut. Fr. de an. VII 6 437 W.: Wie ist es möglich zu lernen, was man nicht weifs? Die Stoiker antworten: vermöge der *φυσικαὶ ἔννοιαι.*

nur solche Begriffe, die vermöge der Natur unseres Denkens von allen gleichmäfsig aus der Erfahrung abgeleitet werden, und selbst die höchsten Ideen, die des Guten und der Gottheit, haben keinen anderen Ursprung[1]). Auf dem Wege der | kunstmäfsigen Begriffsbildung entsteht die Wissenschaft, welche von den Stoikern als ein sicherer und unumstöfslicher Begriff oder ein System von solchen Begriffen definiert wird[2]). So

---

1) Man vgl. aufser dem oben Angeführten besonders Cic. Fin. III 10, 33: *hoc quarto* [*collatione rationis*] *boni notitia facta est*; *cum enim ab iis rebus quae sunt secundum naturam ascendit animus collatione rationis, tum ad notitiam boni pervenit.* Ähnlich Sen. ep. 120, 4 ff. (über die Frage, *quomodo ad nos prima boni honestique notitia pervenerit*): *hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit . . . nobis videtur observatio collegisse* [sc. *speciem virtutis*] *et rerum saepe factarum inter se conlatio: per analogian nostri intellectum et honestum et bonum iudicant.* Der Vorstellung der körperlichen Gesundheit und Kraft sei die der geistigen nachgebildet, aus der Anschauung tugendhafter Handlungen und Personen seien durch Steigerung ihrer Vorzüge und Entfernung ihrer Mängel die Begriffe sittlicher Vollkommenheit gewonnen worden, die Wahrnehmung von Fehlern, welche gewissen Tugenden ähnlich seien, habe zu ihrer genaueren Unterscheidung Anlafs gegeben; durch das Auftreten eines vollkommenen Mannes sei das Ideal der Tugend und Glückseligkeit an die Hand gegeben worden. (Hierüber vgl. man Baur Drei Abhandlungen usw. S. 459 f.) Dabei scheint aber die Bedeutung, welche der inneren Erfahrung, der psychologischen Beobachtung, für die Bildung der sittlichen Begriffe zukommt, wenigstens nach Senecas Darstellung nicht beachtet worden zu sein, wiewohl Chrysippus (s. o. S. 74, 3) ausdrücklich bemerkt hatte, dafs wir auch Gemütszustände, Tugenden und Laster wahrnehmen. Auch der Glaube an die Gottheit entsteht erst durch *ἀπόδειξις*, s. o. S. 75, 2. 76, 3. Vgl. auch Jamblich. bei Stob. Ekl. I 792: *οἱ μὲν Στωϊκοὶ λέγουσι μὴ εὐθὺς ἐμφύεσθαι τὸν λόγον, ὕστερον δὲ συναθροίζεσθαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν περὶ δεκατέσσαρα ἔτη* (nach den Placit. — s. vorl. Anm. — schon um das siebente Jahr).

2) Stob. Ekl. II 128 (II 73, 19 W.): *εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· ἑτέραν δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐξ ἐπιστημῶι* (*καταλήψεων* Wachsm.) *τοιούτων, οἷον ἡ τῶν κατὰ μέρος, λογικὴ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλην δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὑτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλην δὲ* (die Wissenschaft im subjektiven Sinn) *ἕξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἥντινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει* (sc. *τῆς ψυχῆς* oder *τοῦ ἡγεμονικοῦ*) *κεῖσθαι.* Diog. VII 47: *αὐτήν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου.* (Diese Erklärung, welcher sich nach Diog. VII 165 Herillus bediente, stammt wohl jedenfalls von Zeno.) *οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν*

entschieden aber ihre Erklärungen über die Wissenschaft daran festhalten, dafs dieselbe ein System von kunstmäfsigen Begriffen und nicht ohne dialektisches Verfahren möglich sei, so notwendig mufs es ihnen anderseits ihrem ganzen Standpunkt nach erscheinen, dafs die Wissenschaft in ihren Ergebnissen mit den natürlichen Begriffen übereinstimme, denn das Naturgemäfse ist in allen Gebieten ihr Losungswort; wenn sie daher für ihre eigene Lehre auf jene Übereinstimmung den gröfsten Wert legten [1]), so war dies für sie ebenso natürlich, wie es anderseits ihren Gegnern nahe lag, den Widerspruch aufzuzeigen, in den sich so viele von ihren Behauptungen mit der allgemeinen Meinung verwickelten [2]).

Dies also sind nach der stoischen Lehre die beiden Quellen aller Vorstellungen: die Wahrnehmung und die auf sie gebauten | Schlüsse [3]). Wie verhalten sich aber diese beiden Elemente zu einander? Da alle allgemeinen Begriffe aus Wahrnehmungen entstanden sein sollen, so könnte man erwarten, dafs die Wahrnehmung allein für das ursprünglich und schlechthin Gewisse erklärt würde. Davon sind jedoch die Stoiker weit entfernt. Nur der Wissenschaft wollen sie ja eine unumstöfsliche Sicherheit der Überzeugung zugestehen. Sie erklärten daher auch geradezu, die Wahrheit der sinnlichen Anschauungen sei durch ihr Verhältnis zum Denken bedingt [4]); denn da Wahrheit und Irrtum nicht den unver-

---

ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ. Die Kraft, mit der eine Überzeugung sich der Seele einprägt, und die hieraus hervorgehende Festigkeit derselben erscheint auch in dem, was S. 80, 3 (3. Aufl.). 66, 1 von Zeno angeführt ist, als das unterscheidende Merkmal der Wissenschaft; die Unumstöfslichkeit der Überzeugung in der Angabe (Cic. Acad. I 11, 41 nach Antiochus), dafs Zeno das *sensu comprehensum . . . si ita erat comprehensum, ut convelli ratione non posset, scientiam, sin aliter, inscientiam nominabat.* Vgl. St. v. fr. II 93—95.

1) S. o. S. 76, 3.

2) Bekanntlich der Zweck der plutarchischen Schrift *περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν.* Ähnlich hält der Peripatetiker Diogenianus b. Eus. Pr. ev. VI 8, 12f. Chrysippus entgegen: wie er sich auf die allgemeine Meinung berufen und zugleich ihr hundertfach widersprechen, ja alle Menschen, bis auf ein paar, für Toren und Verrückte halten könne?

3) Vgl. Diog. 52 (oben S. 75, 2).

4) Sext. Math. VIII 10: *οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς λέγουσι μὲν τῶν τε αἰσθητῶν τινα καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ, οὐκ ἐξ εὐθείας δὲ τὰ αἰσθητά, ἀλλὰ κατὰ ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά.*

bundenen Vorstellungen, sondern nur den Urteilen zukommen, das Urteil aber erst durch die Denktätigkeit zustande kommt, so gewährt die sinnliche Wahrnehmung als solche noch kein Wissen, sondern dieses entsteht erst, wenn zu der Wahrnehmung die Tätigkeit des Verstandes hinzutritt[1]), in der sich die Seele nicht bloſs leidentlich der äuſseren Einwirkung hingibt, sondern aus Anlaſs derselben ihre Vorstellungen selbst erzeugt[2]). Oder wenn wir vom Verhältnis unseres Denkens | zum Gegenstand ausgehen: da nach dem bekannten Grundsatz nur Gleiches von Gleichem erkannt wird, so kann die Vernunft des Weltganzen nur von unserer Vernunft erkannt werden[3]). Anderseits ist aber der Verstand nicht, wie bei

---

1) Sext. a. a. O. fährt fort: *ἀληθὲς γάρ ἐστι κατ' αὐτοὺς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τινι, καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ μὴ* [dieses *μὴ* ist offenbar zu streichen, wie dies auch aus Math. VIII 85. 88, vgl. XI 220 hervorgeht, wo die gleiche Definition ohne das *μὴ* angeführt wird] *ἀντικείμενόν τινι, ὅπερ ἀσώματον ἀξίωμα καθεστὼς νοητὸν εἶναι.* Jeder Satz nämlich enthält eine Bejahung oder Verneinung und ist deshalb einem andern entgegengesetzt. Ebd. VIII 70: *ἠξίουν οἱ Στωϊκοὶ κοινῶς ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθὲς εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος· λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον· λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστῆσαι. τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν ἐλλιπῆ καλοῦσι, τὰ δὲ αὐτοτελῆ* (Begriffe und Sätze; vgl. auch Diog. VII 63) . . . (73) *προσαγορεύουσι δέ τινα τῶν αὐτοτελῶν καὶ ἀξιώματα, ἅπερ λέγοντες ἤτοι ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα.* Ebenso ebd. 74. Diog. VII 65: *ἀξίωμα δέ ἐστιν ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος* (so auch bei Cic. Tusc. I 7, 14 u. a., s. u.) *ἢ πρᾶγμα* [wofür Gell. N. A. XVI 8, 4 das passendere *λεκτὸν* hat] *αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ, ὡς ὁ Χρύσιππός φησιν ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς ὅροις.* Schon Aristoteles hatte bemerkt, daſs der Gegensatz von Wahrheit und Falschheit erst im Urteil eintrete; s. Bd. II b³ 191. 219.

2) Dies nämlich ist der Sinn der von Sextus Math. VIII 406. 409 als stoisch angeführten Behauptungen: *ὅτι τὰ ἀσώματα* (nämlich die *λεκτά*, das Gedachte, worüber vor. Anm. u. S. 86, 3. Aufl.) *οὐ ποιεῖ τι οὐδὲ φαντασιοῖ ἡμᾶς* (Vorstellungen in uns hervorbringt), *ἀλλ' ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἐπ' ἐκείνοις φαντασιούμενοι*, daſs ebenso, wie der Ring- oder Fechtlehrer die Hände des Schülers bald selbst ergreift und in die richtige Stellung bringt, bald ihm eine Bewegung vormacht und ihn dadurch zu ihrer Nachahmung veranlaſst: (409) *οὕτω καὶ τῶν φανταστῶν ἔνια μὲν οἱονεὶ ψαύοντα καὶ θιγγάνοντα τοῦ ἡγεμονικοῦ ποιεῖται τὴν ἐν τούτῳ τύπωσιν, ὁποῖόν ἐστι τὸ λευκὸν καὶ μέλαν καὶ κοινῶς τὸ σῶμα· ἔνια δὲ τοιαύτην ἔχει φύσιν, τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπ' αὐτοῖς φαντασιουμένου καὶ οὐχ ὑπ' αὐτῶν, ὁποῖά ἐστι τὰ ἀσώματα λεκτά.*

3) Sext. Math. VII 93: *ὡς τὸ μὲν φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν*

Plato und Aristoteles, eine vom Wahrnehmungsvermögen ihrem Wesen und Ursprung nach verschiedene Kraft[1]); er hat keinen anderen Stoff als den, welchen ihm die Wahrnehmung liefert, und die allgemeinen Begriffe werden erst durch Schlüsse aus jener gewonnen; das Denkvermögen ist daher zwar zur formalen Bearbeitung des Wahrnehmungsstoffes befähigt, aber materiell ist es an diesen gebunden, wenn es gleich vom Empirischen selbst aus zu Vorstellungen soll gelangen können, welche nicht unmittelbar in der Wahrnehmung gegeben sind, wie die Begriffe des Guten und der Gottheit. Und da nun nach stoischer Lehre (s. u.) nur das körperliche Ding ein Wirkliches sein soll, so kommt jene widerspruchsvolle Unklarheit, welche wir selbst bei Aristoteles bemerkt haben[2]), dafs die Wirklichkeit nur im Einzelnen und die Wahrheit nur im Allgemeinen liegen soll, hier noch in ganz anderer Weise zum Vorschein als bei jenem: die Stoiker | behaupten geradezu, in Fortsetzung des cynischen Nominalismus[3]), das Gedachte sei nichts Wirkliches[4]); wo man dann

---

Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου. Vgl. Plato Rep. VI 508 B.

1) Die Stoiker legten (wie S. 198, 3. Aufl., gezeigt werden wird) die sinnlichen und die vernünftigen Seelentätigkeiten demselben *ἡγεμονικὸν* bei. Damit hängt zusammen, dafs sie (wie ihnen Porph. Sentent. 15 vorhält, wenn er es auch bei ihrem Materialismus folgerichtig findet; auf die Stoiker mufs sich dies nämlich beziehen) den *νοῦς* ebenso wie die *αἴσθησις* unter den Begriff der Vorstellung stellten und als *φαντασία ἐν λογικῷ ζῴῳ* definierten.

2) Bd. II b³ 309 ff.

3) S. Bd. II a⁴ 295 f.

4) Diog. 61: *ἐννόημα* (der Gedanke im objektiven Sinn, das im Denken Vorgestellte) *δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τὶ ὂν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δὲ τὶ ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιόν.* Stob. Ekl. I 332 (Dox. 472): *τὰ ἐννοήματά φασι μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά, ὡσανεὶ δὲ τινὰ καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς. ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι .... ταύτας δὲ οἱ Στωϊκοὶ φιλόσοφοί φασιν ἀνυπάρκτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν.* (Den letzteren Worten, welche Prantl Gesch. d. Log. I 420, 63 in Schutz nimmt, weifs ich keinen erträglichen Sinn abzugewinnen, halte sie daher mit anderen, zu denen jetzt auch Diels Doxogr. 472 gehört, für verderbt oder verstümmelt. Wenn man statt *τυγχάνειν* „*τὰ τυγχάνοντα*“

aber nur | um so weniger begreift, wie dem Denken dieses Unwirklichen gröfsere Wahrheit zugeschrieben werden kann als der Wahrheit des Körperlichen und Wirklichen. — Fragt man aber, worin die eigentümliche Form des Denkens bestehe, so verweisen die Stoiker zwar auch mit Aristoteles darauf, dafs im Denken unter der Bestimmung der Allgemeinheit gesetzt ist, was sich der Wahrnehmung nur im einzelnen dar-

---

setzte, liefse sich erklären: die Gedanken seien in uns, die Bezeichnungen gehen auf die Dinge. Dafs diese *τυγχάνοντα* genannt wurden, sagt Sextus und Philoponus; s. u. 88, 2. Anders, aber nicht überzeugend Wachsmuth z. d. St. Über *πτῶσις* und *προσηγορία* S. 90, 2.) Plac. I 10, 5 (Dox. 309): *οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωϊκοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν.* Simpl. Categ. 26 ε S. 105, 8 Kalbfl.: *Χρύσιππος ἀπορεῖ περὶ τῆς ἰδέας, εἰ τόδε τι ῥηθήσεται. συμπαραληπτέον δὲ καὶ τὴν συνήθειαν τῶν Στωϊκῶν περὶ τῶν γενικῶν ποιῶν πῶς αἱ πτώσεις κατ' αὐτοὺς προφέρονται καὶ πῶς οὔτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται.* Syrian Metaph. Schol. in Ar. 892, b 14: *ὡς ἄρα τὰ εἴδη . . . οὔτε πρὸς τὴν ῥῆσιν τῆς τῶν ὀνομάτων συνηθείας παρήγετο* (sie seien nicht blofs auf Grund der herkömmlichen Bezeichnungen eingeführt — ein Vorwurf, zu dem die Bd. II a[4] 660, 1 angeführte Stelle Rep. X 596 A Anlafs geben konnte), *ὡς Χρύσιππος καὶ Ἀρχέδημος καὶ οἱ πλείους τῶν Στωϊκῶν ὕστερον ᾠήθησαν . . . οὐ μὴν οὐδὲ νοήματά εἰσι παρ' αὐτοῖς αἱ ἰδέαι, ὡς Κλεάνθης ὕστερον εἴρηκε.* (Mit diesem Kleanthes kann möglicherweise nicht der Stoiker, sondern ein sonst unbekannter Platoniker gemeint sein; vgl. Bd. III b[4] 519. Doch folgt dies aus dem *ὕστερον* nicht unbedingt, da es auch auf *αὐτοῖς* bezogen werden kann, so dafs Kleanthes damit, wie vorher die andern Stoiker, nur für jünger als die Urheber der Ideenlehre erklärt würde. In diesem Fall würde hier von Kleanthes gesagt, dafs er die platonischen Ideen als blofs subjektive Begriffe bezeichnet habe, wie Antisthenes; vgl. Bd. II a[4] 295, 2.) Was Stobäus und Plutarch hier über die Ideen sagen, wird von Prantl a. a. O. beanstandet; allein ihre Meinung wird nicht die sein, dafs die Stoiker ihren Begriff des *ἐννόημα* für den platonischen der Idee ausgegeben, sondern dafs sie behauptet haben, die Ideen seien in Wahrheit nur *ἐννοήματα*, das gleiche, was auch Antisthenes behauptet hatte. Mit den vorstehenden Nachweisungen vgl. man weiter, was S. 88 f. über die Unkörperlichkeit des *λεκτὸν* (welches = *νόημα*) beizubringen sein wird, in Verbindung mit dem Satze, dafs alles Wirkliche körperlich sei. Ebendahin gehört, was Sext. Math. VII 246 als stoisch berichtet: *οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς εἰσιν αἱ γενικαὶ* (sc. *φαντασίαι*) *ὧν γὰρ τὰ εἴδη τοῖα ἢ τοῖα, τούτων τὰ γένη οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα*: wenn die Menschen in Hellenen und Barbaren zerfallen, so sei der *γενικὸς ἄνθρωπος* weder das eine noch das andere. Je weiter sich also ein Begriff von der individuellen Bestimmtheit entfernt, um so weiter soll er sich auch von der Wahrheit entfernen.

stellt[1]); ungleich stärker wird jedoch ein anderes Merkmal betont, die gröſsere Sicherheit, welche dem Denken im Vergleich mit der Wahrnehmung zukomme. Nur die unumstöſsliche Festigkeit der Überzeugung ist es, welche in den oben angeführten Definitionen der Wissenschaft[2]) als das Unterscheidende derselben hervortritt; und eben dahin führt auch, was von Zeno erzählt wird[3]), daſs er die bloſse Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern bezeichnet habe, die Zustimmung, als die erste Tätigkeit der Urteilskraft, mit der geschlossenen Hand, den Begriff mit der Faust, die Wissenschaft dadurch, daſs er die eine Faust mit der andern zusammendrückte. Der ganze Unterschied der vier Formen besteht hiernach in der gröſseren oder geringeren Stärke der Überzeugung, in der Anstrengung und Spannung des Geistes[4]), es ist kein objektiver und qualitativer, sondern nur ein subjektiver und gradueller Unterschied.

Hierzu stimmt es nun aufs beste, daſs auch für die Wahrheit der Vorstellungen in letzter Beziehung nur ein subjektives Merkmal übriggelassen wird. Schon der allgemeine Beweis für die Möglichkeit des Wissens stützt sich bei den Stoikern | hauptsächlich auf ein praktisches Postulat. Sie lieſsen es zwar, wie natürlich, besonders seit Chrysippus[5]) auch an wissenschaftlichen Einwendungen gegen die Skepsis nicht fehlen, die manches Treffende brachten[6]); aber ihr ent-

---

1) Diog. VII 54: *ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.* Flor. Laurent. 34 (Stob. Fl. IV 236 Mein.) *Χρύσιππος τὸ μὲν γενικὸν ἡδὺ νοητόν, τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ προσπῖπτον ἤδη* (Petersen S. 83 vermutet ohne Not *ἡδὺ*) *αἰσθητόν.*

2) S. 77, 2.

3) Cic. Acad. II 47, 145; vgl. S. 66, 1.

4) Stob. Ekl. II 128 (s. o. 77, 2): Die Wissenschaft bestehe *ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει.*

5) Chrysippus bestritt den Arcesilaus nach der Meinung seiner Schule mit solchem Erfolge, daſs auch Karneades dadurch zum voraus widerlegt sei, und die Stoiker hielten es für eine besondere Gunst der Vorsehung, daſs seine Wirksamkeit gerade zwischen diese zwei bedeutendsten Skeptiker in die Mitte fiel; Plut. De comm. not. 1, 4 f. S. 1059 b (St. v. fr. II 33). Eine Schrift gegen Arc. nennt Diog. 198.

6) Dahin gehört namentlich der Einwurf bei Sext. Math. VIII 463 ff. Pyrrh. II 186: die Skeptiker können die Möglichkeit einer Beweisführung

scheidendster Grund war doch immer der, dafs die Erkenntnis der Wahrheit möglich sein müsse, weil sonst kein Handeln nach festen Überzeugungen und Grundsätzen möglich wäre [1]): das praktische Bedürfnis ist das letzte Bollwerk gegen den Zweifel. Ebendahin verweist uns aber auch die speziellere Untersuchung über das Kriterium. Fragen wir nämlich, wodurch sich die wahren Vorstellungen von den falschen unterscheiden, so wird uns zwar zunächst geantwortet: wahr ist diejenige Vorstellung, welche uns ein Wirkliches so darstellt, wie es ist [2]). Damit ist uns indessen wenig geholfen, wir |

---

nicht leugnen, ohne diese ihre Behauptung gleichfalls zu beweisen, mithin jene Möglichkeit tatsächlich zuzugeben, und die entsprechende Einwendung Antipaters gegen Karneades (Cic. Acad. II 9, 28. 34, 109): wer behaupte, dafs sich nichts sicher erkennen lasse, der müsse doch wenigstens eben dieses sicher zu erkennen glauben. Wie die Skeptiker darauf antworteten und die gleiche Wendung für sich ausbeuteten, zeigt Sext. Math. a. a. O. und VII 433 ff.

1) Plut. St. rep. 10 (s. o. 61, 3). Ebd. 47, 12 S. 1057 a: *καὶ μὲν ἔν γε τοῖς πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς ἀγῶσιν ὁ πλεῖστος λόγος αὐτῷ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ περὶ τίνος γέγονε; περὶ τοῦ μήτε πράττειν μήθ' ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως, ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας οἰκείας φαντασίας γενομένης εὐθὺς ὁρμᾶν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκατατιθεμένους.* Ders. adv. Col. 26, 3. S. 1122 a: *τὴν δὲ περὶ πάντων ἐποχὴν οὐδ' οἱ πολλὰ πραγματευσάμενοι καὶ κατατείναντες εἰς τοῦτο συγγράμματα καὶ λόγους ἐκίνησαν· ἀλλ' ἐκ τῆς Στοᾶς αὐτῆς τελευτῶντες ὥσπερ Γοργόνα τὴν ἀπραξίαν ἐπάγοντες ἀπηγόρευσαν.* In demselben Sinne weist Epiktet (Arrian. Diss. I 27, 15 f.) den Skeptiker einfach mit dem Wort ab: *οὐκ ἄγω σχολὴν πρὸς ταῦτα.* Stoisch ist es auch, wenn Cic. Acad. II 10, 30—12, 39 nach Antiochus ausführt, die Skepsis mache alles Handeln unmöglich.

2) Sext. Math. VII 244 ff. (St. v. fr. II 65) wird von den *ἀληθεῖς φαντασίαι* zuerst nur die Worterklärung gegeben, es seien solche *ὧν ἔστιν ἀληθῆ κατηγορίαν ποιήσασθαι*, hierauf werden unter den wahren Vorstellungen die *καταληπτικαί* und *οὐ καταληπτικαί*, d. h. diejenigen, welche mit einem deutlichen Bewufstsein von ihrer Wahrheit verknüpft sind, und die, welche dies nicht sind, unterschieden; schliefslich wird aber (248) die *καταληπτικὴ φαντασία* so definiert: *ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.* Im folgenden wird diese Definition noch weiter erläutert. Dieselbe Erklärung ebd. 402. 426. VIII 85. Pyrrh. II 4. III 242. Augustin c. Acad. II 5, 11. Cic. Acad. II 6, 18. Diog. VII 46 (St. v. fr. II 53): *τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικήν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον· καταληπτικὴν μέν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ'*

müssen nur aufs neue fragen, woran sich erkennen läſst, daſs eine Vorstellung das Wirkliche treu wiedergibt. Hierfür wissen nun aber die Stoiker nicht wieder ein objektives, sondern nur ein subjektives Kennzeichen anzugeben: die Stärke, mit der sich gewisse Vorstellungen uns aufdrängen. An sich ist mit der Vorstellung als solcher die Überzeugung oder der Beifall (*συγκατάθεσις*) noch nicht notwendig verknüpft: dieser entsteht vielmehr erst dadurch, daſs sich unser Urteil auf die Vorstellung richtet, um sie entweder anzuerkennen oder zu verwerfen, wie ja überhaupt Wahrheit und Irrtum, nach dem früher Bemerkten, nur im Urteil ihren Sitz haben. Der Beifall ist insofern im allgemeinen ebenso in unserer Gewalt wie die Willensentscheidung, und der Weise unterscheidet sich vom Toren nicht weniger durch seine Überzeugung als durch sein Handeln[1]). Ein Teil unserer | Vorstellungen ist jedoch von

---

αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην· ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον, τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον. Ebd. 50.

1) Sext. Math. VIII 397 (St. v. fr. II 91): *ἔστι μὲν οὖν ἡ κατάληψις* (daſs mit Hirzel und v. Arnim so statt des überlieferten *ἀπόδειξις* zu lesen ist, beweisen Stellen wie Math. VIII 399. VII 151. Pyrrh. III 241), *ὥς ἔστι παρ' αὐτῶν ἀκούειν, καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις, ἥτις διπλοῦν ἔοικεν εἶναι πρᾶγμα καὶ τὸ μέν τι ἔχειν ἀκούσιον, τὸ δὲ ἑκούσιον καὶ ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ κρίσει κείμενον. τὸ μὲν γὰρ φαντασιωθῆναι ἀβούλητον ἦν καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ πάσχοντι ἔκειτο ἀλλ' ἐπὶ τῷ φαντασιοῦντι τὸ οὑτωσὶ διατεθῆναι, . . . τὸ δὲ συγκαταθέσθαι τούτῳ τῷ κινήματι ἔκειτο ἐπὶ τῷ παραδεχομένῳ τὴν φαντασίαν.* Diog. VII 51. Cic. Acad. I 14, 40: (Zeno) *ad haec, quae visa sunt et quasi accepta sensibus, assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam.* Ebd. II 12, 37. De fato 19, 43 (Chrysipp sagt): *visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed assensio nostra erit in potestate.* Plut. St. rep. 47, 1 S. 1055 f: *τὴν γὰρ φαντασίαν βουλόμενος* [*ὁ Χρύσιππος*] *οὐκ οὖσαν αὐτοτελῆ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν εἴρηκεν ὅτι· βλάψουσιν οἱ σοφοὶ ψευδεῖς φαντασίας ἐμποιοῦντες, ἂν αἱ φαντασίαι ποιῶσιν αὐτοτελῶς τὰς συγκαταθέσεις·* usw. Ebd. 13 S. 1057 a: *αὖθις δέ φησι Χρύσιππος καὶ τὸν θεὸν ψευδεῖς ἐμποιεῖν φαντασίας καὶ τὸν σοφόν, . . . ἡμᾶς δὲ φαύλους ὄντας ὑπ' ἀσθενείας συγκατατίθεσθαι ταῖς τοιαύταις φαντασίαις.* Ders. Fragm. VII De an. 2 (VII 28 Bernard.), wo der Meinung widersprochen wird, daſs, wie die Stoiker behaupten, *ἡ ψυχὴ τρέπει ἑαυτὴν εἰς τὴν τῶν πραγμάτων κατάληψιν καὶ ἀπάτην.* Epiktet b. Gell. N. A. XIX 1, 15: *visa animi, quas φαντασίας philosophi appellant, . . . non voluntatis sunt neque arbitrariae, sed vi quadam sua inferunt sese*

der Art, daſs sie uns unmittelbar durch sich selbst nötigen, ihnen Beifall zu schenken, sie nicht bloſs für wahrscheinlich, sondern für wahr[1]) und der wirklichen Beschaffenheit der Dinge entsprechend zu erklären. Diese Vorstellungen bringen in uns diejenige Festigkeit der Überzeugung hervor, welche die Stoiker den Begriff nennen; sie heiſsen daher begriffliche Vorstellungen. Wo sich uns mithin eine Vorstellung mit dieser unwiderstehlichen Gewalt aufdrängt, da haben wir es nicht mit bloſsen Einbildungen, sondern mit etwas Wirklichem zu tun; wo dieses Merkmal fehlt, können wir auch nicht von der Wahrheit unseres Vorstellens überzeugt sein. Stoisch ausgedrückt: das Kriterium liegt in der begrifflichen Vorstellung, der *φαντασία καταληπτική*[2]). Hierbei denken nun

---

hominibus noscitandae; *probationes autem, quas συγκαταθέσεις vocant, quibus eadem visa noscuntur ac diiudicantur, voluntariae sunt fiuntque hominum arbitratu*. Der Unterschied zwischen dem Weisen und Unweisen liege im *συγκατατίθεσθαι* und *προσεπιδοξάζειν*. Vgl. auch Porph. b. Stob. Ekl. I 834 Das Freiwillige des Beifalls ist natürlich nach Maſsgabe der stoischen Lehre von der Willensfreiheit zu verstehen.

1) Über den Unterschied dieser beiden Begriffe, des *εὔλογον* und der *καταληπτικὴ φαντασία*, welcher näher darin besteht, daſs nur diese, nicht aber jenes, unfehlbar ist, s. m. Athen. VIII 354 e. Diog. VII 177. Definitionen des Wahrscheinlichen b. Diog. 75. 76.

2) Man vgl. auſser S. 83, 2. Cic. Acad. I 11, 41: (Zeno) *visis* (= *φαντασίαις*) *non omnibus adiungebat fidem, sed iis solum, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur: id autem visum, cum ipsum per se cerneretur, conprendibile* (*καταληπτικὴ φαντ.*) . . . *cum acceptum iam et adprobatum esset, conprehensionem appellabat*. Ebd. II 12, 38: *ut enim necesse est lancem in libra ponderibus impositis deprimi, sic animum perspicuis cedere . . . non potest obiectam rem perspicuam non approbare*. Vgl. Fin. V 26, 76: *percipiendi vis ita definitur a Stoicis, ut negent quidquam posse percipi nisi tale verum, quale falsum esse non possit*. Diog. VII 54. Sext. Math. VII 227: *κριτήριον τοίνυν φασὶν ἀληθείας εἶναι οἱ ἄνδρες οὗτοι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν*. Damit streitet es schwerlich, daſs Cic. Acad. I 11, 42 fortfährt: *sed inter scientiam et inscientiam conprehensionem illam, quam dixi, collocabat*, denn dies wird nur bedeuten: der Akt der *κατάληψις* sei, als der Übergang vom Nichtwissen zum Wissen, an sich selbst weder das eine noch das andere, sofern das Nichtwissen zwar mit dem Beginn desselben aufhört, das Wissen dagegen erst mit seiner Vollendung eintritt; und Zeno konnte deshalb, wie Cicero beifügt, sagen, die *conprehensio* gehöre weder zu den *recta* noch zu den *prava*. Dies ist eine dialektische Spitzfindigkeit, die wir Zeno beizulegen durch das Zeugnis des Cicero und Antiochus noch nicht unbedingt berechtigt sind, die aber

die Stoiker zunächst an die sinnlichen Wahrnehmungen, da diese nach ihrer Ansicht, wie oben gezeigt wurde, den Stoff für unser Erkennen allein liefern; keine geringere Gewifsheit legten sie aber allerdings auch den Sätzen bei, welche aus jenem ursprünglich Gewissen teils vermöge der allgemeinen und natürlichen Denktätigkeit, teils durch wissenschaftliche Beweisführung abgeleitet werden; und da sich nun von diesen der eine Teil (die *κοιναὶ ἔννοιαι*) zu dem andern wieder wie das Ursprüngliche zum Abgeleiteten verhält, so konnte insofern auch gesagt werden, die Wahrnehmung und die natürlichen Begriffe seien die Kriterien der Wahrheit[1]). Wollen wir uns jedoch genauer ausdrücken, so ist | weder die Wahrnehmung noch die *πρόληψις* als das eigentliche Kriterium zu bezeichnen. Dasjenige vielmehr, woran die Wahrheit einer Vorstellung erkannt wird, ist das *καταληπτικόν*, die ihr inwohnende unmittelbare Überzeugungskraft. Diese sollte am ursprüng-

---

seinen Bestimmungen nicht widerspricht. Eine Verunreinigung der echten stoischen Lehre war es, wenn spätere Stoiker die begriffliche Vorstellung blofs unter der Bedingung als Kriterium gelten lassen wollten, dafs kein Gegenbeweis gegen ihre Wahrheit vorliege; Sext. Math. VII 253: *ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα*, weil nämlich Fälle denkbar seien, in denen sich eine irrige Anschauung mit der vollen Kraft einer wahren aufdränge. Hiermit war in der Tat die ganze Lehre vom Kriterium in Frage gestellt, denn wie soll im einzelnen Fall nachgewiesen werden, dafs keine Gegeninstanz möglich ist? Dagegen ist es ganz im Sinn der stoischen Lehre, wenn ebd. 257, wie es scheint mit den Worten eines dieser späteren Stoiker, von der begrifflichen Vorstellung gesagt wird: *αὕτη γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν, φασι, λαμβάνεται κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν καὶ ἄλλου μηδενὸς δεομένη εἰς τὸ τοιαύτη προσπίπτειν* usw. Daher Simpl. Phys. 94, 19 D.: *ἀνῄρουν τὰ ἄλλα . . . πλὴν τὰ ἐναργῆ.*

1) Diog. VII 54 (St. v. fr. II 105): *κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῇ δυωδεκάτῃ τῶν φυσικῶν καὶ Ἀντίπατρος καὶ Ἀπολλόδωρος. ὁ μὲν γὰρ Βόηθος κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην·* (dies erscheint als eine Annäherung an die peripatetische Lehre;) *ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν* (über die Lesung vgl. oben S. 47, 2) *ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν . . . ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κριτηρίου φησί.* Vgl. oben S. 72.

lichsten den Wahrnehmungen des äufseren und inneren Sinnes zukommen, nächst diesen den gemeinsamen Begriffen, welche sich aus ihnen auf natürlichem Wege bilden, den *κοιναὶ ἔννοιαι* oder *προλήψεις*, wogegen die kunstmäfsig gebildeten Begriffe und Sätze ihre Richtigkeit erst durch die wissenschaftliche Beweisführung zu bewähren haben. Dafs nun aber den letzteren nichtsdestoweniger auch wieder eine gröfsere Festigkeit der Überzeugung zugeschrieben[1]) und umgekehrt die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung bestritten wird[2]), ist einer von den Widersprüchen, an denen das stoische System leidet. Es zeigt sich schon hier, was wir noch öfters bemerken werden, dafs durch dieses System ein zwiefacher Zug hindurchgeht: einerseits jene Richtung auf das Ursprüngliche und Unmittelbare, jene Rückkehr zur Natur, jene Abwendung von allem künstlich Gemachten und von Menschen Ersonnenen, welche dem Stoicismus vermöge seiner Abkunft aus dem Cynismus eingepflanzt ist, anderseits das Bedürfnis, die cynische Naturwüchsigkeit durch eine reichere Bildung zu überschreiten und das, was der Cynismus als unmittelbare Forderung aufgestellt hatte, wissenschaftlich zu begründen.

Nur dieser letzteren Richtung entspricht nun auch die Sorgfalt und Ausführlichkeit, mit welcher die Formen und Regeln des | wissenschaftlichen Verfahrens von den Stoikern untersucht wurden. Wir sehen dieses Interesse gleich bei der ersten Ablösung des Stoicismus vom Cynismus, bei Zeno und seinen nächsten Nachfolgern hervortreten[3]); nur Aristo widersetzt sich, weil er überhaupt beim Cynismus stehen bleiben möchte. In Chrysippus erreicht es sodann seinen Höhepunkt; durch ihn ist die formale Logik der Stoiker wohl fast durch-

---

1) S. o. S. 77, 2.

2) S. S. 85, 2. Cic. N. D. I 25, 70. Sext. M. VIII 355: Zeno habe einen Teil der Sinneserscheinungen für falsch, einen andern für wahr erklärt. Cic. Acad. II 31, 101: *neque nos* (die Akademiker) *contra sensus aliter dicimus ac Stoici, qui multa falsa esse dicunt longeque aliter se habere ac sensibus videantur.* Die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung und der aus ihr abgeleiteten Vorstellungen hatte Chrysippus namentlich in der Schrift über die *συνήθεια* untersucht und die Einwürfe, welche er dagegen vorbrachte, nicht genügend gehoben, s. o. S. 42, 1.

3) S. S. 55 ff.

aus zum Abschlufs gekommen. In demselben Mafse dagegen, wie sich später der Stoicismus wieder auf seine cynischen Anfänge und im Zusammenhang damit auf das unmittelbare Bewufstsein zurückzieht, verliert auch die Logik für ihn ihren Wert, wie sich uns dies seinerzeit am Beispiel eines Musonius, Epiktet und anderer zeigen wird. Zunächst handelt es sich aber für uns um die Logik des Chrysippus, soweit uns dieselbe bekannt ist.

2. Die formale Logik.

Unter dem Namen der formalen Logik begreifen wir hier, wie bemerkt, diejenigen Untersuchungen, welche die Stoiker zu der Lehre vom Bezeichneten[1]) rechneten. Den allgemeinen Gegenstand derselben bildet das Gedachte oder, wie die Stoiker es nennen, das Ausgesprochene (*λεκτόν*). Mit diesem Namen bezeichneten sie nämlich den Inhalt des Denkens als solchen, den Gedanken im objektiven Sinn, in seinem Unterschied von den Dingen, auf welche sich die Gedanken beziehen, von den Worten, durch welche sie ausgedrückt, und von der Seelentätigkeit, durch die sie erzeugt werden; und sie behaupteten aus diesem Grunde, nur das Ausgesprochene sei etwas Unkörperliches, die Dinge dagegen sollen immer körperlicher Natur sein (s. u.), und ebenso besteht die Denktätigkeit in einer materiellen Veränderung des Seelenkörpers, das gesprochene Wort in einer auf eine gewisse Weise bewegten Luft[2]); wobei dann aber freilich die Frage nicht zu |

---

1) S. o. S. 69, 1.

2) Man s. hierüber Sext. Math. VIII 11 (St. v. fr. II 166): *οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον. ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, . . . σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον, ... τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον* . . . (12) *τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν.* Seneca ep. 117, 13 (wo er ausdrücklich die stoische Lehre, nicht seine eigene Ansicht, darstellen will): *sunt, inquit, naturae corporum. . . . has deinde sequuntur motus animorum enuntiativi corporum.* Ich sehe z. B. Cato gehen. *corpus est, quod video . . . dico deinde: Cato ambulat. non corpus est, inquit, quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii edictum.* Weiter vgl. man über das *λεκτὸν* Sext. Math. VIII 70 (oben S. 79, 1). Pyrrh. III 52.

umgehen ist, inwiefern die Gedanken überhaupt noch etwas sein können, wenn sie unkörperlich sind, da nach stoischer Annahme nur dem Körperlichen Wirklichkeit zukommt[1]).

Dafs die Stimme (im Unterschied vom λεκτὸν) etwas Körperliches sei, bewiesen die Stoiker, wie schon S. 70, 4 bemerkt ist, mit verschiedenen Wendungen. Auf den Unterschied des λεκτὸν von der subjektiven Denktätigkeit bezieht sich die Behauptung, die Wahrheit als dieser bestimmte Zustand der Seele sei etwas Körperliches, das Wahre dagegen unkörperlich (Sext. Pyrrh. II 81: *λέγεται διαφέρειν τῆς ἀληθείας τὸ ἀληθὲς τριχῶς, οὐσίᾳ συστάσει δυνάμει· οὐσίᾳ μὲν, ἐπεὶ τὸ μὲν ἀληθὲς ἀσώματόν ἐστιν· ἀξίωμα γάρ ἐστι καὶ λεκτόν· ἡ δὲ ἀλήθεια σῶμα· ἔστι γὰρ ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντική, ἡ δέ ἐπιστήμη πὼς ἔχον ἡγεμονικόν*) — ähnlich Math. VII 38, wo diese Behauptung den Stoikern ausdrücklich beigelegt wird; ebenso der verwandte Satz, den Seneca ep. 117 erörtert und seinerseits zwar als wertlose Spielerei behandelt, aber doch erst, nachdem er ihn weitläufig bestritten hat: *sapientiam* (φρόνησις) *bonum esse, sapere* (φρονεῖν) *bonum non esse*, denn dieser Satz wird damit begründet, dafs nichts ein Gut sein könne, was nicht wirke, und nichts wirken, als ein Körper; die Weisheit nun sei ein Körper, denn sie sei nichts anderes, als *mens perfecta* (§ 12), das *sapere* dagegen sei *incorporale et accidens alteri, i. e. sapientiae.* Vgl. Arius Didymus b. Stob. ecl. I 336 f. (Dox. 457). Das λεκτὸν ist daher, wie Ammon. De interpr. 17, 27 Busse bemerkt, ein *μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος;* versteht man jedoch unter dem νόημα nicht das Denken, sondern das Gedachte, so ist λεκτὸν gleichbedeutend mit νόημα. Vgl. Simpl. Categ. S. 10, 3 K.: *τὰ δὲ λεγόμενα καὶ λεκτὰ τὰ νοήματά ἐστιν, ὡς καὶ τοῖς Στωϊκοῖς ἐδόκει*, Plac. IV 11, 4 (Dox. 400), wo das νόημα oder ἐννόημα ähnlich, wie bei Sext. Math. VIII 70 (s. u. S. 90, 1) das λεκτόν, als *φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζῴου* definiert wird, Clemens Strom. VIII 26 S. 930 P. (*λεκτὰ γὰρ τὰ κατηγορήματα καλοῦσιν Κλεάνθης καὶ Ἀρχέδημος*) und oben S. 80, 4. Wenn Philop. Anal. pr. LX a (Schol. Ar. 170 a 2) übereinstimmend mit dem angeblichen Ammonius Anal. pr. S. 68, 4 Wallies sagt, die Stoiker haben die Dinge *τυγχάνοντα* genannt, die Gedanken *ἐκφορικά*, die *φωναὶ λεκτά*, so ist das letztere offenbar unrichtig, wogegen für die Gedanken allerdings *ἐκφορικὸν* in demselben Sinn wie λεκτὸν gesagt worden sein mag.

1) Vgl. S. 80, 4. Auch innerhalb der stoischen Schule wurde diese Frage aufgeworfen: Sextus wenigstens, welcher die stoische Lehre auch von dieser Seite her anzugreifen nicht versäumt hat, redet Math. VIII 262 von einer *ἀνήνυτος μάχη* über die *ὕπαρξις* der λεκτά, und VIII 258 bemerkt er: *ὁρῶμεν δὲ ὡς εἰσί τινες οἱ ἀνῃρηκότες τὴν ὕπαρξιν τῶν λεκτῶν, καὶ οὐχ οἱ ἑτερόδοξοι μόνον οἷον οἱ Ἐπικούρειοι, ἀλλὰ καὶ οἱ Στωϊκοί ὡς οἱ περὶ τὸν Βασιλείδην, οἷς ἔδοξε μηδὲν εἶναι ἀσώματον.* Doch waren es wahrscheinlich erst jüngere Stoiker, welche, von ihren Gegnern gedrängt, diesen Zweifel erhoben: Basilides war der Lehrer Mark Aurels (vgl. jedoch 2. Abt.[4] S. 10, 4), sonst aber wird ganz unbefangen von dem Sein der λεκτὰ gesprochen.

Das | Ausgesprochene ist aber entweder vollständig oder unvollständig; vollständig, wenn es eine fertige Aussage, unvollständig, wenn es eine unfertige Aussage enthält[1]). Dieser Teil der Logik zerfällt daher den Stoikern in zwei Abschnitte: von den unvollständigen und von den vollständigen Aussagen.

In dem Abschnitt über die unvollständigen Aussagen kam zunächst wieder mancherlei vor, was wir mehr zur Grammatik als zur Logik rechnen würden, wenn alle derartigen Aussagen in zwei Klassen, die der Namen und Eigenschaftswörter und die der Zeitwörter[2]) (der Bezeichnungen von Substantiellem | und Accidentellem)[3]) geteilt und

---

1) Sext. Math. VIII 70 (St. v. fr. II 187, s. ob. S. 79, 1): *τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν ἐλλιπῆ καλοῦσι, τὰ δε αὐτοτελῆ.* Als *αὐτοτελῆ* werden dann die verschiedenen Arten der Sätze aufgeführt. Nach der gleichen Quelle, wie es scheint, Diog. 63 (St. v. fr. II 181): *φασὶ δὲ τὸ λεκτὸν εἶναι τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον. τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν λέγουσιν εἶναι αὐτοτελῆ οἱ Στωϊκοί, τὰ δ' ἐλλιπῆ· ἐλλιπῆ μὲν οὖν ἐστι τὰ ἀναπάρτιστον ἔχοντα τὴν ἐκφοράν, οἷον „γράφει“· ἐπιζητοῦμεν γάρ „τίς“; αὐτοτελῆ δ' ἐστὶ τὰ ἀπηρτισμένην ἔχοντα τὴν ἐκφοράν, οἷον „γράφει Σωκράτης“.* Wenn Prantl S. 438 sagt, die Stoiker teilen die Urteile (*ἀξιώματα*) in mangelhafte und vollständige ein, so ist dies ungenau: nur die *λεκτὰ* werden so eingeteilt, der Begriff des *λεκτὸν* ist aber ein weiterer als der des Urteils: die *ἀξιώματα* sind nur eine bestimmte Art der *λεκτὰ αὐτοτελῆ*.

2) Plut. qu. Plat. X 1, 2. S. 1009 c: Der Satz (*πρότασις* oder *ἀξίωμα*) *ἐξ ὀνόματος καὶ ῥήματος συνέστηκεν, ὧν τὸ μὲν πτῶσιν οἱ διαλεκτικοὶ τὸ δὲ κατηγόρημα καλοῦσιν.* Da dieser Gebrauch der Ausdrücke *πτῶσις* und *κατηγόρημα* der stoischen Terminologie angehört, können unter den Dialektikern hier nur die Stoiker gemeint sein. Unter den Wörtern der ersten Klasse unterschieden sie dann das *ὄνομα* und die *προσηγορία*, indem sie jenes auf die Eigennamen beschränkten, unter diesem alle allgemeinen Bezeichnungen, sowohl substantivische als adjektivische, zusammenfaſsten (Diog. 58. Bekkers Anecd. II 842); nach Arius b. Stob. Ekl. I 332 (Dox. 472) jedoch (oben S. 80, 4) hätten sie mit *πτῶσις* nur die *προσηγορία* bezeichnet. Zwei Bücher Chrysipps *π. τῶν προσηγορικῶν* nennt Diog. 192. Über den Begriff des *κατηγόρημα* oder *ῥῆμα*, des Zeitworts, s. man Diog. 58. 64. Sext. Pyrrh. III 14. Cic. Tusc. IV 9, 21. Porphyr. b. Ammon. De interpret. 37 a S. 44, 19 ff. Busse; nach Apollon. De construct. I 8 wurde jedoch im genaueren Ausdruck nur der Infinitiv *ῥῆμα*, die andern Formen *κατηγόρημα* genannt. Bei Aristoteles bezeichnet *πτῶσις* auſser den Kasus des Nomen auch die abgeleiteten Verbalformen, *κατηγόρημα* das Prädikat; vgl. Bonitz Ind. Arist. u. d. W.

3) Daſs der Unterschied des *ὄνομα* und *κατηγόρημα* von den Stoikern, allerdings etwas schief, auf diesen logisch-metaphysischen Gegensatz zurück-

die Arten und Formen derselben dann weiter unterschieden werden [1]) Der Sache nach | gehören aber zu diesem Teil der

---

geführt wurde, sieht man aus Arius Didymus b. Stob. Ekl. I 336 f. (Dox. 457): *αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὅ, οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός· καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα. . . . Ποσειδώνιος . . . τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγόρημα.* Daher für das letztere die Namen *σύμβαμα* und *παρασύμβαμα*, s. folg. Anm.

1) Am Nomen unterschieden sie die Kasus; dabei hätten sie nach Porphyr. b. Ammon. De interpr. 37 a S. 44, 19 B. den Nominativ *ὄνομα*, die übrigen *πτώσεις* genannt, was sich aber mit dem vorhin nachgewiesenen Sprachgebrauch nicht verträgt; bei Diog. 65 heifsen die letztern (die *γενική, δοτική, αἰτιατική*) *πλάγιαι πτώσεις* (*casus obliqui*). Chrysippus verfafste eine eigene Abhandlung über die fünf *πτώσεις* (Diog. 192). Hiermit stehen dann weiter die Einteilungen des *κατηγόρημα* in Verbindung. Chrysipps *λογικὰ ζητήματα*, von dem die auf einem Papyrus aus Herculaneum erhaltenen Reste Crönert Hermes 36 (1901), 552 herausgegeben und v. Arnim (St. v. fr. II Nr. 298 a S. 96) abgedruckt hat, behandelt solche und ähnliche Dinge genauer. Nach Diog. 64 unterschieden die Stoiker unter den Zeitwörtern *ὀρθά*, d. h. solche, die ein Objekt zu ihrer Ergänzung nötig haben (wie *ὁρᾷ, διαλέγεται*), *ὕπτια* (wie *ὁρῶμαι*), *οὐδέτερα* (wie *φρονεῖν, περιπατεῖν*) und *ἀντιπεπονθότα* (wie *κείρεσθαι*, sich scheren lassen, *πείθεσθαι* usw., überhaupt also Passivformen, die aber kein blofs leidentliches Verhalten bezeichnen); man vgl. hierüber Philo De Cherub. 79 S. 153 M. 189 C. Orig. c. Cels. VI 57; über die *ὀρθὰ* und *ὕπτια* s. man auch Dionys. Thr. § 15 S. 886 Bekk. Simpl. Categ. 313, 23. Diog. 191 und über alle diese Einteilungen Lersch II 196 ff. Steinthal Gesch. d. Sprachw. I 294 ff. Weiter machten sie einen Unterschied zwischen *σύμβαμα* und *παρασύμβαμα*. *Σύμβαμα* oder auch *κατηγόρημα* schlechthin ist das Zeitwort, welches mit einem Nominativ, *παρασύμβαμα* das, welches mit einem andern Kasus verbunden einen Satz bildet; *περιπατεῖ* z. B. ist ein *σύμβαμα*, *μεταμέλει* ein *παρασύμβαμα*, denn zu jenem wird ein Nominativ (wie *Σωκράτης*), zu diesem ein Dativ (*Σωκράτει*) gefordert. Ist zur Herstellung eines vollständigen Satzes neben der im Nominativ stehenden Subjektsbezeichnung noch eine Objektsbezeichnung nötig, so heifst das Zeitwort *ἔλαττον ἢ σύμβαμα* oder *ἔλ. ἢ κατηγόρημα* (dahin gehört z. B. *φιλεῖ*, denn einen vollständigen Satz bilden die Worte *Πλάτων φιλεῖ* erst, wenn das Objekt: *Πλ. φιλ. Δίωνα*, beigefügt wird); findet dasselbe bei einem *παρασύμβαμα* statt, so heifst es *ἔλαττον ἢ παρασύμβαμα* (solcher Art ist z. B. das Wort *μέλει*, denn um einen ganzen Satz zu erhalten, darf ich nicht blofs sagen: *Σωκράτει μέλει*, sondern ich mufs noch beifügen, um wen er sich bekümmert: *Σωκράτει Ἀλκιβιάδους μέλει*). So erläutert diese Unterscheidung Porphyr b. Ammon. a. a. O. 36 b S. 44, 11 B. (den Lersch II 31 ff. nur aus Mifsverständnis tadelt); Apollon. De constr. III 32 S. 299 Bk.; Suid. *σύμβαμα* (der indessen sehr ungenau ist); Priscian XVIII S. 1118, der in seinem gleichfalls ungenauen

Logik auch die Untersuchungen über Begriffsbestimmung und Einteilung und die Kategorienlehre, wenn wir auch von derselben nicht sicher wissen, welche Stelle sie in der stoischen Logik einzunehmen pflegten[1]). Auch diese Erörterungen bringen jedoch grofsenteils wenig Neues; was uns wenigstens an stoischen Bestimmungen über die Bildung, das Verhältnis und die Teilung der Begriffe überliefert ist, unterscheidet sich von den entsprechenden aristotelischen Lehren nur durch einige Änderungen im Ausdruck und eine äuſserlichere Behandlung[2]). |

Bericht auch noch ἀσυμβάματα hat; Diog. 64, wo aber die Worte οἷον τὸ διὰ πέτρας πλεῖν keinen irgend erträglichen Sinn geben; denn wenn wir auch aus Alex. b. Simpl. Phys. 1039, 19 Diels sehen, dafs διὰ πέτρας πλεῖν dasselbe bedeutet wie ein hölzernes Eisen, so gehört dies doch nicht hierher; auch als Beispiel eines παρασύμβαμα kann es nicht gebraucht sein, da es nur mit einem Nominativ verbunden einen Satz gibt; es würde daher nichts nützen, vor οἷον die Worte, die freilich an sich leicht ausgefallen sein könnten, οἷον πλεῖ, τὰ δὲ παρασυμβάματα einzuschieben; eher könnte man τὰ δὲ παρασυμβάματα an die Stelle von οἷον δ. π. πλεῖν setzen, indem man annähme, δὲ παρασ. sei in einem verdorbenen Text διὰ πέτρας gelesen und das andere willkürlich ergänzt worden; es würde dies wenigstens einen passenderen Sinn liefern, als die Vorschläge von R. Schmidt Stoic. gramm. 66. 91 und Lersch a. a. O. (Heine Jahrb. f. kl. Phil. Bd. 99 S. 623 wagt keine bestimmte Vermutung.) Das Beispiel, mit dem sich Lucian vit. auct. 21 über die stoische Haarspalterei zwischen σύμβαμα und παρασύμβαμα lustig macht, ist natürlich keine Sacherklärung.

1) Über die Kategorien ist in dieser Beziehung gar nichts überliefert, die Definition und Einteilung behandelten manche unpassenderweise unter dem Abschnitt von der Sprache; s. o. S. 70, 3.

2) Der ὅρος wurde nach Diog. 60. Bekker Anecd. II 647 von Chrysippus definiert: ἰδίου (wie auch bei Diog. statt καὶ zu lesen ist) ἀπόδοσις, von Antipater: λόγος κατ' ἀνάλυσιν (Anecd. ἀνάγκην) ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος, d. h. ein Satz, in dem sich das Subjekt und die sämtlichen Prädikate, in die es aufgelöst ist, vertauschen lassen. Der ὁρισμὸς gibt getrennt, was das ὄνομα zusammenfafst (Simpl. Categ. 66, 7). Ein unvollkommener ὅρος heifst ὑπογραφή. Statt des aristotelischen τί ἦν εἶναι fanden stoische Logiker das blofse τί ἦν des Antisthenes genügend (Alex. Top. 24 S. 42, 20 Wallies). Der begrifflichen Unterscheidung sinnverwandter Wörter, wie χαρά, ἡδονή, τέρψις, εὐφροσύνη, legten sie wie ehedem Prodikus grofsen Wert bei (Alex. Top. 96 S. 181, 2 W.; Beispiele werden uns öfters vorkommen). Weiter wird das Verhältnis von γένος und εἶδος beachtet, jenes als Zusammenfassung vieler Gedanken (ἀναφαιρέτων ἐννοημάτων, was heifsen könnte: Gedanken, die sich als Momente des Begriffs nicht von ihm trennen

Wichtiger ist jedenfalls die stoische Kategorienlehre[1]). Auch in diesem Teil ihrer Logik schliefsen sich die Stoiker zunächst an Aristoteles an; aber sie weichen in dreifacher Beziehung von ihm ab. Während Aristoteles seine Kategorien auf keinen höheren Begriff als ihre gemeinsame Gattung zurückführen wollte[2]), stellen die Stoiker einen solchen obersten Gattungsbegriff auf. Statt dafs ferner jener zehn Kategorien zählte, glauben sie mit vier ausreichen zu können[3]), welche nur teilweise mit | den aristotelischen überein-

---

lassen; nur würde diese Erklärung zu dem Folgenden, wonach man eher die im *γένος* enthaltenen Arten darin suchen sollte, nicht passen; Prantl S. 422, 66 vermutet *ἀναφορητῶν*, was aber auch der Erläuterung bedürfte) definiert, dieses als *τὸ ὑπὸ τοῦ γένους περιεχόμενον* (Diog. 60 f.); als das *γενικώτατον* wird dasjenige bezeichnet, *ὃ γένος ὂν γένος οὐκ ἔχει*, als das *εἰδικώτατον* das, *ὃ εἶδος ὂν εἶδος οὐκ ἔχει* (D. 61, vgl. Sext. Pyrrh. I 138); es wird über die *διαίρεσις*, *ὑποδιαίρεσις* und *ἀντιδιαίρεσις* (Einteilung in kontradiktorisch entgegengesetzte) das Bekannte gesagt und daneben der *μερισμὸς* noch besonders genannt (D. 61 f.); es werden endlich bei Sext. Pyrrh. II 213, wenn hier Stoiker gemeint sind, (die vorangehende Definition der Dialektik findet sich, wie schon S. 69, 1 bemerkt wurde, bei Albin. Isag. 3, und derselbe nennt auch c. 5 drei von den vier Arten der Einteilung; statt der vierten hat er aber allerdings zwei andere), viererlei Einteilungen unterschieden; für die acht *διαιρέσεις*, welche Prantl S. 423, 68 aus Bekkers Anecd. II 679 anführt, ist der stoische Ursprung noch unsicherer. Auch die Bestimmungen über die Entgegensetzung der Begriffe, auf welche ich bei der Lehre vom Urteil zurückkommen werde, bieten wenig Neues; und ebenso verhält es sich mit dem, was über einen verwandten Gegenstand, die *στέρησις* und *ἕξις*, b. Simpl. Categ. S. 394, 29. 396, 20. 401, 7, vgl. 402, 22 Kalbfl. (St. v. fr. II 177. 178. 179) aus Chrysippus *π. τῶν κατὰ στέρησιν λεγομένων* (vgl. Diog. VII 190) angeführt wird.

1) Man s. darüber Petersen Philos. Chrysipp. fund. S. 36—144, welcher die Quellen mit gelehrter Sorgfalt ausbeutet, aber durch den Versuch, das stoische System aus den Kategorien zu konstruieren, sich zu vielen willkürlichen Kombinationen verleiten läfst; Trendelenburg Histor. Beitr. I 217 ff. Prantl Gesch. d. Log. I 426 ff. Stoic. vet. fr. II 369—404. Unsere Quellen für die Kenntnis der stoischen Kategorienlehre sind aufser wenigen Andeutungen bei andern: Simplicius zu den Kategorien und Plotin Enn. VI 1, 25—30.

2) S. Bd. II b³ 257.

3) An den aristotelischen Kategorien tadelten sie teils die allzu grofse Zahl derselben, teils suchten sie zu zeigen, dafs sie doch nicht alle Arten des Ausdrucks (als ob es sich um diesen handelte, erwidert Simpl. Cat. 18, 26) unter sich befassen; vgl. Simpl. Categ. 18, 28. 62, 24. 66, 32, welcher diese

kommen. Wenn endlich Aristoteles die Kategorien nebeneinander gestellt hatte, so dafs jedes Ding in der Beziehung, in der es unter die eine fällt, nicht zugleich unter die andere fallen kann [1]), werden sie sich bei den Stoikern untergeordnet, so dafs jede vorangehende durch die folgende bestimmt wird.

Als der oberste Begriff wurde von den älteren Stoikern, wie es scheint, der Begriff des Seienden bezeichnet; da aber nur das Körperliche für ein Seiendes im strengen Sinn gelten sollte, während sich unsere Vorstellungen auch auf Unkörperliches und überhaupt auf Unwirkliches beziehen, so setzte man in der Folge an die Stelle des Seienden den unbestimmteren Begriff des Etwas [2]). Das Etwas befafst unter sich das

---

Einwendungen namentlich aus Athenodor und Cornutus (jener unter August, dieser unter Nero) anführt. Von denselben werden ebd. 187, 28. 359, 1 einige Bemerkungen über einzelne der aristotelischen Kategorien erwähnt.

1) Dafs die aristotelische Kategorienlehre so gemeint ist, ergibt sich schon aus der Art, wie die Kategorien eingeführt werden (s. a. a. O. S. 258, 3), noch bestimmter aber aus der (ebd. 263, 1 Schl. 389, 2 berührten) Erörterung über die Arten der Bewegung Phys. V 2, welche ganz auf der obigen Voraussetzung ruht.

2) Auf die angegebene Weise erklärt es sich, wenn von den Alten bald das *ὄν*, bald das *τὶ* als der oberste Begriff der Stoiker bezeichnet wird. Jenes geschieht bei Diog. 61: *γενικώτατον δέ ἐστιν ὃ γένος ὂν γένος οὐκ ἔχει, οἷον τὸ ὄν.* Sen. ep. 58, 8 ff.: *nunc autem genus illud primum quaerimus, ex quo ceterae species suspensae sunt, a quo nascitur omnis divisio, quo universa comprehensa sunt;* und nachdem bis zum Gegensatz des Körperlichen und Unkörperlichen aufgestiegen ist: (11) *quid ergo erit, ex quo haec deducantur? illud, . . . quod est [τὸ ὄν] . . . quod est aut corporale est aut incorporale.* (12) *hoc ergo est genus primum et antiquissimum et, ut ita dicam, generale [τὸ γενικώτατον].* Gewöhnlicher ist aber das andere. Vgl. Plot. Enn. VI 1, 25. 588 A: *κοινόν τι καὶ ἐπὶ πάντων ἓν γένος λαμβάνουσι.* Alex. Aphr. Top. 155. 301, 19 Wall.: *οὕτω δεικνύοις ἂν ὅτι μὴ καλῶς τὸ τὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς γένος τοῦ ὄντος* (der Gattungsbegriff, von welchem das *ὂν* eine Art ist) *τίθενται· εἰ γάρ τί, δῆλον ὅτι καὶ ὄν . . . ἀλλ᾽ ἐκεῖνοι νομοθετήσαντες αὑτοῖς τὸ ὂν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι διαφεύγοιεν ἂν τὸ ἠπορημένον· διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τὶ γενικώτερον αὐτοῦ φασιν εἶναι, κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνον ἀλλὰ καὶ κατὰ ἀσωμάτων.* Schol. in Arist. 34 b 11. Sext. Pyrrh. II 86: *τό τί, ὅπερ φασὶν εἶναι πάντων γενικώτατον.* Math. X 234: die Stoiker sagen, *τῶν τινῶν τὰ μὲν εἶναι σώματα, τὰ δὲ ἀσώματα.* Sen. a. a. O. 13: *Stoici volunt superponere huic etiamnunc aliud genus magis principale . . .* (15) *primum genus Stoicis quibusdam videtur quid*, denn „*in rerum, inquiunt, natura quaedam sunt, quaedam non sunt*"; Beispiele des letztern sind die Centauren,

Körperliche und das | Unkörperliche, oder das Seiende und das Nichtseiende, und eben diesen Gegensatz scheinen die Stoiker für die reale Einteilung der Dinge zugrunde gelegt zu haben[1]; sofern es sich dagegen um die formalen Grundbegriffe oder die Kategorien handelt, werden andere Gesichtspunkte vorangestellt, die mit der Unterscheidung des Körperlichen und Unkörperlichen nicht in Zusammenhang gebracht sind. Unter dem Etwas sollen nämlich die folgenden vier höchsten Gattungen[2] stehen; das Substrat (*τὸ ὑποκείμενον*), die Eigenschaft (*τὸ ποιόν*), die Beschaffenheit (*τὸ πὼς ἔχον*) und die beziehungsweise Beschaffenheit (*τὸ πρός τι πὼς ἔχον*)[3]. Von diesen vier Begriffen bezeichnet der erste, | das *ὑποκείμενον*[4], die Wesenheit der Dinge als solche, die

---

Giganten und ähnliche Vorstellungen von Unwirklichem. Ritter III 566 bemerkt mit Recht, die Lehre, welche den Begriff des Seienden an die Spitze stellte, müsse die ältere gewesen sein, da erst gegen sie der Grund angeführt werde, dafs doch auch das Nichtseiende gedacht werde. Wahrscheinlich hat Chrysippus diese Änderung vorgenommen, wenn es sich auch aus Stob. Ekl. I 390 f. nicht sicher abnehmen läfst; jedenfalls werden ihm die stoischen Kategorien schon von Zeno überliefert worden sein, der vielleicht in den *καθολικὰ περὶ λέξεων* (Diog. 4) darüber gehandelt hatte. Petersen S. 146 ff. verwirrt die beiden Ansichten, wenn er glaubt, die Stoiker haben das Etwas in das Seiende und das Nichtseiende, und das Seiende in das Körperliche und Unkörperliche geteilt, wie er auch im weiteren die stoische Lehre mit den Konsequenzen verwechselt, durch die sie von Plotin a. a. O. und Plut. De comm. not. 30 widerlegt wird. Diejenigen, welche das Etwas als höchsten Begriff setzten, taten es ja eben deshalb, weil ihnen das Seiende mit dem Körperlichen zusammenfiel, sie teilten daher nur jenes in das Körperliche oder Seiende und das Unkörperliche oder Nichtseiende.

1) S. vor. Anm. und S. 88, 2.

2) So nämlich, als *γενικώτατα* oder *πρῶτα γένη*, nicht als Kategorien, scheinen die Stoiker dieselben bezeichnet zu haben; vgl. Simpl. Categ. 66, 32 (anderswo, wie 202, 9. 310, 31, spricht er in eigenem Namen und nicht von den stoischen Kategorien). M. Aurel. VI 14; *κατηγορία* pafste für sie schon wegen ihres Sprachgebrauchs von *κατηγόρημα* (s. o. S. 90, 2) weniger.

3) Simpl. Categ. 66, 32: *οἱ δέ γε Στωϊκοὶ εἰς ἐλάττονα συστέλλειν ἀξιοῦσιν τὸν τῶν πρώτων γενῶν ἀριθμὸν ... ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα, εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πὼς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα.* Plot. Enn. VI 1, 25 Anf. Plut. De comm. not. 44, 6. S. 1083 e.

4) Wofür aber auch das aristotelische *οὐσία* gesetzt wird; so sagt Chrysippus (Fr. 397 Arn.) b. Philo De aetern. m. 9. S. 501 M. 236 B. (15, 14 Cumont) erst: *ὅτι δύο ἰδίως ποιοὺς* (so ist statt des überlieferten *εἰδοποιοὺς* zu lesen) *ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἀμήχανον συστῆναι*, hernach: *δύο ἰδίως*

Materie derselben, noch abgesehen von jeder näheren Bestimmtheit[1]), dasjenige, was jedem bestimmten Sein zugrunde liegt und was allein für ein Substantielles gelten soll[2]). Dabei unterschieden die Stoiker, nach aristotelischem Vorgang[3]), zwischen der allgemeinen Substanz oder Materie und der des Einzelwesens: nur jene ist keiner Vermehrung und keiner Verminderung fähig, der Stoff der Einzelwesen dagegen kann sich vermehren und vermindern; ja, er unterliegt einem so unablässigen Wechsel, dafs es bei ihnen nur die Qualität ist, welche während der ganzen Dauer ihrer Daseins sich gleich bleibt[4]). — Die zweite | Kategorie, die der Eigen-

---

ποιοὶ περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον οὐ δύνανται εἶναι, ebenso unterscheiden Posidonius und Mnesarchus bei Stob. Ekl. I 434 f. (s. u. Anm. 4) die *οὐσία* und den *ποιός* (oder die *ποιοί*), die Veränderung der einen und des andern.

1) Porph. bei Simpl. 48, 13: *ἥ τε γὰρ ἄποιος ὕλη ... πρῶτόν ἐστι τοῦ ὑποκειμένου σημαινόμενον.* Plot. VI 1, 25. 588 B: *ὑποκείμενα μὲν γὰρ πρῶτα τάξαντες καὶ τὴν ὕλην ἐνταῦθα τῶν ἄλλων προτάξαντες.* Galen qu. qualit. s. incorp. 6. XIX 478: *λέγουσι μόνην τὴν πρώτην ὕλην ἀΐδιον τὴν ἄποιον.* Vgl. folg. Anm. Dafs die Stoiker auch unkörperliche Substrate angenommen haben (Petersen 60 f.) scheint zwar aus der Behauptung unkörperlicher Eigenschaften (s. u. S. 100, 3 3. A.) unabweislich zu folgen, da es aber anderseits der Lehre von der alleinigen Realität des Körperlichen widerspricht, und da kein Berichterstatter dieser von den Gegnern, wie man meinen sollte, begierig ergriffenen Annahme erwähnt, ist es doch wahrscheinsicher, dafs sie dieselbe nicht ausgesprochen hatten.

2) Simpl. 173, 25: *ἔοικεν Στωϊκῇ τινι συνηθείᾳ συνέπεσθαι, οὐδὲ ἓν ἄλλο ἢ τὸ ὑποκείμενον εἶναι νομίζων, τὰς δὲ περὶ αὐτὸ διαφορὰς ἀνυποστάτους ἡγούμενος.* Diog. 150. Stob. Ekl. I 322 f. s. Anm. 5. Arius b. Stob. 324 (Dox. 458): *ἔφησε δὲ ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ ὕλην ἄποιον καὶ ἄμορφον εἶναι, καθ' ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα οὐδὲ ποιότητα καθ' αὑτήν· ἀεὶ δ' ἔν τινι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης, τὴν* [*αὐτὴν* fügt Hirzel ein] *οὖσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν, ἐπινοίᾳ μόνον.* Simpl. Phys. 227, 23: *τὸ ἄποιον σῶμα τὴν πρωτίστην ὕλην εἶναί φασιν.* Weiteres über die Materie im nächsten Kapitel.

3) Vgl. Bd. II b[3] 320, 2 und Porphyr bei Simpl. Categ. 48, 11 K.: *διττόν ἐστιν τὸ ὑποκείμενον οὐ μόνον κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς, ἀλλὰ καὶ κατὰ τοὺς πρεσβυτέρους.* Dexipp. s. folg. Anm.

4) Diog. 150: *οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην.* So Zeno und Chrysippus. *ὕλη δέ ἐστιν ἐξ ἧς ὁτιδηποτοῦν γίνεται. καλεῖται δὲ διχῶς οὐσία τε καὶ ὕλη, ἥ τε τῶν πάντων καὶ ἡ τῶν ἐπὶ μέρους. ἡ μὲν οὖν τῶν ὅλων οὔτε πλείων οὔτε ἐλάττων γίνεται, ἡ δὲ τῶν ἐπὶ μέρους καὶ πλείων καὶ ἐλάττων.* Arius b. Stob. Ekl. I 322 (Dox. 457): (*Ζήνωνος*·) *οὐσίαν δὲ*

schaft[1]), umfaſst die wesentlichen Unterschiede, durch welche

---

εἶναι τὴν τῶν ὄντων πάντων πρώτην ὕλην, ταύτην δὲ πᾶσαν ἀΐδιον καὶ οὔτε πλείω γιγνομένην οὔτε ἐλάττω· τὰ δὲ μέρη ταύτης οὐκ ἀεὶ ταὐτὰ διαμένειν, ἀλλὰ διαιρεῖσθαι καὶ συγχεῖσθαι. Ebenso nach dem unmittelbar Folgenden, Chrysippus. Ebd. 432 f. ARIUS (Dox. 462): Nach Posidonius gebe er viererlei Veränderungen: κατὰ διαίρεσιν, κατ᾽ ἀλλοίωσιν (wie wenn aus Wasser Luft wird), κατὰ σύγχυσιν (Verbindung mehrerer Stoffe zu einem dritten), κατ᾽ ἀνάλυσιν (Auflösung des ganzen Wesens, welche Pos. τὴν ἐξ ὅλων μεταβολὴν nennt). τούτων δὲ τὴν κατ᾽ ἀλλοίωσιν περὶ τὴν οὐσίαν γίνεσθαι (denn nach stoischer Lehre verwandelten sich die Elementarstoffe ineinander), τὰς δ᾽ ἄλλας τρεῖς περὶ τοὺς ποιοὺς λεγομένους τοὺς ἐπὶ τῆς οὐσίας γινομένους. ἀκολούθως δὲ τούτοις καὶ τὰς γενέσεις συμβαίνειν. τὴν γὰρ οὐσίαν οὔτ᾽ αὔξεσθαι οὔτε μειοῦσθαι . . . ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν (was man nicht von der individuellen Eigenschaft, sondern von dem individuell bestimmten W e s e n, dem Einzelwesen, zu verstehen hat), οἷον Δίωνος καὶ Θέωνος, καὶ αὐξήσεις καὶ μειώσεις γίνεσθαι (diese Worte erklärt PRANTL S. 432: die qualitative Bestimmtheit lasse eine Zu- oder Abnahme ihrer Intensität zu; aber schon der Sprachgebrauch von αὔξησις und μείωσις, über den auch Bd. II b³ 389 f. zu vgl., beweist, und sowohl der weitere Zusammenhang als die oben angeführte Stelle des Diogenes bestätigt, daſs sie vielmehr auf die bei den Einzelwesen stattfindende Vermehrung und Verminderung der Substanz gehen). διὸ καὶ παραμένειν τὴν ἑκάστου ποιότητα ἀπὸ τῆς γενέσεως μέχρι τῆς ἀναιρέσεως. . . . ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν φασι δύο εἶναι τὰ δεκτικὰ μόρια (die Einzelwesen haben zwei Bestandteile, welche der Veränderung fähig sind), τὸ μέν τι κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν, τὸ δέ τι κατὰ τὴν τοῦ ποιοῦ. τοῦτο γάρ [sc. τὸ ἰδίως ποιόν], ὡς πολλάκις λέγομεν, τὴν αὔξησιν καὶ τὴν μείωσιν ἐπιδέχεσθαι. PORPHYR s. vor. Anm. DEXIPP. in Categ. I 22. 23, 25 Busse: ὡς ἔστι τὸ ὑποκείμενον διττὸν καὶ κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ κατὰ τοὺς πρεσβυτέρους· ἓν μὲν τὸ λεγόμενον πρῶτον ὑποκείμενον ὡς ἡ ἄποιος ὕλη, . . . δεύτερον δὲ ὑποκείμενον τὸ ποιόν, ὃ κοινῶς ἢ ἰδίως ὑφίσταται· ὑποκείμενον γὰρ καὶ ὁ χαλκὸς καὶ ὁ Σωκράτης. PLUT. De comm. not. 44, 4 S. 1083d, welcher die Stoiker behaupten läſst: ὡς δύο ἡμῶν ἕκαστός ἐστιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσία, τὸ δὲ [add. ποιόν, was wohl besser als ποιότης]· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ ῥεῖ καὶ φέρεται μήτ᾽ αὐξόμενον μήτε μειούμενον μήτε ὅλως οἷόν ἐστι διαμένον, τὸ δὲ διαμένει καὶ αὐξάνεται καὶ μειοῦται καὶ πάντα πάσχει τἀναντία θατέρῳ συμπεφυκὸς καὶ συνηρμοσμένον καὶ συγκεχυμένον (sc. αὐτῷ) καὶ τῆς διαφορᾶς τῇ αἰσθήσει μηδαμοῦ παρέχον ἅψασθαι. Das letztere ist das Einzelwesen als solches, das erstere der Stoff desselben, von dem Plut. unmittelbar vorher (44, 2 S. 1083b) gesagt hat: τὰ λήμματα συγχωροῦσιν οὗτοι, τὰς μὲν ἐν μέρει πάσας οὐσίας ῥεῖν καὶ φέρεσθαι, τὰ μὲν ἐξ αὐτῶν μεθιείσας, τὰ δέ ποθεν ἐπιόντα προσδεχομένας· οἷς δὲ πρόσεισι καὶ ἄπεισιν ἀριθμοῖς καὶ πλήθεσιν, ταῦτα μὴ διαμένειν, ἀλλ᾽ ἕτερα γίνεσθαι ταῖς εἰρημέναις προσόδοις, ἐξαλλαγὴν τῆς οὐσίας λαμβανούσης. Daſs nun freilich von jenem unablässig sich verändernden Stoff das μήτ᾽ αὐξόμενον μήτε μειού-

der an sich bestimmungslose Stoff zu etwas Bestimmtem wird [1]);

μενον ausgesagt wird, könnte auffallen. Die Meinung ist aber diese: Dafs es zu- und abnehme, kann nur von dem Einzelwesen gesagt werden, sofern dieses während der Zu- und Abnahme doch zugleich ein und dasselbe Subjekt, dieses bestimmte ἰδίως ποιὸν bleibt; sein Stoff dagegen läfst sich, da er immer wechselt, nicht als das mit sich identische Subjekt der Zu- und Abnahme betrachten. Ebendies führt Alex. Aphr. Quaest. nat. I 5. 13, 11 Bruns aus. — Nach Chalcid. in Tim. c. 288 wollten Zeno und Chrysippus nur die πρώτη ὕλη als οὐσία, das Substrat der qualitativ bestimmten Dinge dagegen als ὕλη bezeichnet wissen. Mag dies aber auch (ob schon von Zeno, bleibe dahingestellt) gelegentlich gesagt worden sein, so zeigt doch das soeben und S. 95, 4 Angeführte, dafs dieser Unterschied in der Regel nicht gemacht wurde.

1) (Zu S. 97 gehörig.) *Ποιὸν* oder *ποιότης*, auch ὁ ποιὸς (sc. λόγος): nach Simpl. Cat. 212, 12 unterschieden manche Stoiker eine dreifache Bedeutung des ποιόν, die weiteste, in der es alle, auch die unwesentlichen und veränderlichen Beschaffenheiten (also neben der ποιότης auch das πὼς ἔχον), eine engere, in der es nur die beharrlichen Eigenschaften, unter diesen jedoch auch die abgeleiteten und unwesentlichen (die σχέσις; s. folg. Anm.), und die engste, in der es τοὺς ἀπαρτίζοντας (κατὰ τὴν ἐκφορὰν) καὶ ἐμμόνως ὄντας κατὰ διαφορὰν ποιούς, d. h. diejenigen Eigenschaften bezeichnet, welche ein wesentliches Merkmal in seiner unterscheidenden Eigentümlichkeit rein darstellen. Nur in dieser letzten Bedeutung soll die Substantivform ποιότης gebraucht werden.

1) Simpl. Cat. 222, 30 (St. v. fr. II 378; Genaueres über diese Stelle bei Petersen S. 85. Trendelenburg 223 f.): οἱ δὲ Στωϊκοὶ τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσιν διαφορὰν εἶναι οὐσίας οὐκ ἀποδιαληπτὴν (untrennbar, sc. von der Substanz) καθ' ἑαυτήν, ἀλλ' εἰς ἓν νόημα καὶ ἰδιότητα [sc. μίαν] ἀπολήγουσαν οὔτε χρόνῳ οὔτε ἰσχύϊ εἰδοποιουμένην, ἀλλὰ τῇ ἐξ αὐτῆς τοιουτότητι, καθ' ἣν ποιοῦ ὑφίσταται γένεσις. Statt ἓν νόημα setzt Petersen S. 85 unter Zustimmung Trendelenburgs, Prantls (S. 433, 96), Baeumkers (Problem d. Materie 347, 5) u. a. ἐννόημα. Mir scheint es Brandis Schol. 69 a 32 mit Recht beizubehalten: die ποιότης, ist die Meinung, bildet keine für sich existierende, aber eine begriffliche Einheit. Die unwesentlichen Eigenschaften rechnen die Stoiker nicht zum ποιόν, sondern zum πὼς ἔχον. — Derselbe Gegensatz des Wesentlichen und Unwesentlichen wird auch durch die Unterscheidung der ἕξις und σχέσις ausgedrückt; die ποιότητες oder die wesentlichen Eigenschaften heifsen ἕξεις oder ἑκτά, die andern σχέσεις: Simpl. Cat. 209, 10. 214, 26. Welche Eigenschaften aber für wesentlich anzusehen sind, dies ist, wie Simpl. ebd. 238, 5 ausführt, nicht nach ihrer längeren oder kürzeren Dauer, sondern darnach zu entscheiden, ob sie aus der Natur des betreffenden Gegenstandes hervorgehen oder nicht: τὰς μὲν γὰρ σχέσεις ταῖς ἐπικτήτοις καταστάσεσι χαρακτηρίζεσθαι, τὰς δὲ ἕξεις ταῖς ἐξ ἑαυτῶν ἐνεργείαις. Eine engere Bedeutung von σχέσις (räumliche Lage oder Gestalt) drückt die Definition

ist diese Bestimmtheit die der Art oder | Gattung, so heifst die Eigenschaft *κοινῶς ποιόν* (oder *ποιός*), ist es eine individuelle Eigentümlichkeit, so heifst sie *ἰδίως ποιόν*[1]). Die Eigenschaften bilden daher zusammen mit dem Substrat die besonderen und Einzelwesen[2]), und das *ποιὸν* | entspricht in

---

Apollodors bei Stob. Ekl. I 410 (Dox. 460, 7) aus. — Ebendahin gehört die Unterscheidung der *ἕνωσις* und *συναφή*: nur dasjenige, dessen Einheit in einer wesentlichen Eigenschaft liegt, ist ein *ἡνωμένον*, alles übrige entweder ein blofses *συνημμένον* oder *ἐκ διεστώτων*; Sext. Math. IX 78 (und ganz ähnlich VII 102): *τῶν τε σωμάτων τὰ μέν ἐστιν ἡνωμένα, τὰ δὲ ἐκ συναπτομένων, τὰ δὲ ἐκ διεστώτων· ἡνωμένα μὲν οὖν ἐστι τὰ ὑπὸ μιᾶς ἕξεως κρατούμενα, καθάπερ φυτὰ καὶ ζῷα*, die *συνάφεια* findet bei Ketten, Häusern, Schiffen usf. statt, die Zusammensetzung *ἐκ διεστώτων* bei Herden, Heeren usw. Plut. Coni. pr. 34 S. 142ef: *τῶν σωμάτων οἱ φιλόσοφοι τὰ μὲν ἐκ διεστώτων λέγουσιν εἶναι καθάπερ στόλον καὶ στρατόπεδον, τὰ δὲ ἐκ συναπτομένων ὡς οἰκίαν καὶ ναῦν, τὰ δὲ ἡνωμένα καὶ συμφυῆ, καθάπερ ἐστὶ τῶν ζῴων ἕκαστον*. Das gleiche bei Achill. Tat. Isag. c. 14 S. 134 Pet. Seneca ep. 102, 6. Nat. qu. II 2. Vgl. Alex. De mixt. 221, 19 Bruns: *ἀνάγκη δὲ τὸ ἓν σῶμα ὑπὸ μιᾶς, ὥς φασιν, ἕξεως συνελέσθαι* (l. *συνέχεσθαι*). Simpl. Cat. 214, 26: *τὰς γὰρ ποιότητας ἐκτὰ λέγοντες οὗτοι* [*οἱ Στωϊκοὶ*] *ἐπὶ τῶν ἡνωμένων μόνων τὰ ἐκτὰ ἀπολείπουσιν, ἐπὶ δὲ τῶν κατὰ συναφὴν οἷον νεὼς καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ διάστασιν οἷον στρατοῦ μηδὲν εἶναι ἑκτὸν μηδὲ εὑρίσκεσθαι πνευματικόν τι ἓν ἐπ' αὐτῶν μηδὲ ἕνα λόγον ἔχον, ὥστε ἐπί τινα ὑπόστασιν ἐλθεῖν μιᾶς ἕξεως*. Der gleichen Unterscheidung bedient sich der Stoiker Boëthus bei Philo De aetern. m. c. 16 S. 503 M. 249 Bern. (25, 17 Cum.), um zu zeigen, dafs die Welt nicht untergehen könne, da sie weder *ἐκ διεστηκότων* noch *ἐκ συναπτομένων* bestehe, noch ein solches *ἡνωμένον* sei wie der menschliche Leib. Weiteres über die *ἕξις* S. 118 f., 3. Aufl. — Solche *ἕξεις*, die keiner Steigerung und Verminderung (*ἐπίτασις* und *ἄνεσις*) fähig sind, heifsen *διαθέσεις*; vgl. S. 246, 2, 3. Aufl. Petersen 91 ff. Anders hatte Aristoteles das Verhältnis dieser Ausdrücke bestimmt; vgl. Bd. II b³ 269, 2.

1) Syrian. Metaph. Schol. Arist. 582 a 3 (St. v. fr. II 398): *καὶ οἱ Στωϊκοὶ δὲ τοὺς κοινῶς ποιοὺς πρὸ τῶν ἰδίως ποιῶν ἀποτίθενται*. Stob. Ekl. I 434 f., s. o. S. 97. Simpl. De an. 217, 36 Hayd. (St. v. fr. II 395), wo der *ἰδίως ποιὸς* durch *ἀτομωθὲν εἶδος* erklärt wird. Diog. VII 138. Plut. De comm. not. 36, 3 S. 1077d (St. v. fr. II 396) u. a. St.

2) Man s. hierüber die S. 97 angeführten Stellen aus Plutarch und Stobäus und Sext. Pyrrh. III 57: *τὰ κιρνάμενα* (die sich mischenden Stoffe — es handelt sich um die Möglichkeit der Mischung) *ἐξ οὐσίας καὶ ποιοτήτων συγκεῖσθαί φασιν*. (Dagegen redet Porphyr bei Simpl. Categ. 48, 11 in eigenem Namen.) Die Stoiker unterscheiden daher einerseits die *ἕξις* von dem, welchem sie zukommt (vgl. Philo De mutat. nom. 122 S. 177, 23 Wendl., der offenbar den Stoikern folgt, wenn er sagt: *ἕξεις γὰρ τῶν κατ' αὐτὰς*

dieser Verbindung, nach TRENDELENBURGS treffender Bemerkung[1]), dem aristotelischen *εἶδος*[2]) und wird wie dieses als das wirkende und formende Prinzip in den Dingen beschrieben[3]); während aber das *εἶδος* der immaterielle Bestandteil der Dinge ist, so werden die Eigenschaften von den | Stoikern für etwas Körperliches, für Luftströmungen gehalten[4]); das Sein der Eigenschaft im Substrat wird daher

---

ποιῶν ἀμείνους, ὡς μουσικὴ μουσικοῦ usw.), anderseits das Ding und seine *οὐσία*; ARIUS bei STOB. Ekl. I 436 (Dox. 463): *μὴ εἶναι δὲ ταὐτὸν τό τε ποιὸν ἰδίως καὶ τὴν οὐσίαν ἐξ ἧς ἔστι τοῦτο, μὴ μέντοι γε μηδ᾽ ἕτερον, ἀλλὰ μόνον οὐ ταὐτὸν διὰ τὸ καὶ μέρος εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τὸν αὐτὸν ἐπέχειν τόπον, τὰ δ᾽ ἕτερα τινῶν λεγόμενα δεῖν καὶ τόπῳ κεχωρίσθαι καὶ μηδ᾽ ἐν μέρει θεωρεῖσθαι* (vgl. SEXT. Pyrrh. III 170. Math. IX 336: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ οὔτε ἕτερον τοῦ ὅλου τὸ μέρος οὔτε τὸ αὐτό φασιν ὑπάρχειν*, und SEN. ep. 113, 4 f.). Mnesarchus (um 100 v. Chr.) vergleicht deshalb a. a. O. das Verhältnis des Einzelwesens zu seiner *οὐσία* mit dem des Bildwerks zu dem Stoff, aus dem es gebildet ist. Da der *ἰδίως ποιὸς* ein Ding von allen anderen unterscheidet, versteht es sich von selbst, daſs, wie Chrysippus bei PHILO De aetern. m. c. 9 S. 501 M. 236 B. (15, 14 Cum.) sagt, *δύο ἰδίως ποιοὺς ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἀμήχανον συστῆναι.*

1) Histor. Beitr. S. 222.

2) Wie dies auch aus dem vorl. Anm. angeführten Beispiel der *μουσικὴ* und des *μουσικὸς* erhellt, welches ganz an die Bd. II b³ 315, 2. 321, 2 beigebrachten aristotelischen Bestimmungen erinnert.

3) PLUT. St. rep. 43, 4 S. 1054 a (St. v. fr. II 449): *τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης, εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.* Es schlieſst sich insofern, wie auch SIMPL. Cat. 223, 12 ff. bemerkt, an die stoische Lehre an, wenn PLOTIN (Enn. VI 1, 10. 574 B) die *ποιότης* auf den Gattungsbegriff der *δύναμις* zurückführt. Doch beziehen sich die von SIMPL. ebd. 224, 27 angeführten stoischen Definitionen der *δύναμις* (*ἡ πλειόνων ἐποιστικὴ συμπτωμάτων*, auch mit dem Zusatz: *καὶ κατακρατοῦσα τῶν ὑποτασσομένων ἐνεργειῶν*) nicht unmittelbar auf die *ποιότης*. Auch mit dem *λόγος σπερματικὸς* (s. u.) läſst sich die *ποιότης* zusammenstellen; vgl. PLOT. VI 1, 29. 593 A: *εἰ δὲ τὰ ποιὰ ὕλην ποιὰν λέγοιεν, πρῶτον μὲν οἱ λόγοι αὐτοῖς ἔνυλοι, ἀλλ᾽ οὐκ ἐν ὕλῃ γενόμενοι, σύνθετόν τι ποιήσουσιν . . . οὐκ ἄρα αὐτοὶ ἤδη οὐδὲ λόγοι.* DIOG. VII 148: *ἔστι δὲ φύσις ἕξις* [= *ποιότης* s. o.] *ἐξ αὑτῆς κινουμένη, κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὐτῆς* usw.

4) PLUT. a. a. O. ebd. 43, 2. S. 1053 f (St. v. fr. II 449): (*Χρύσιππος*) *ἐν τοῖς περὶ ἕξεων οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν· ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα· καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον τῶν ἕξει συνεχομένων εἶναι ὁ συνέχων αἴτιος ἀήρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ,*

unter den Begriff der stofflichen Mischung gestellt[1]), und das gleiche wird natürlich von dem Zusammensein mehrerer Eigenschaften in *einem* Substrat[2]) und dem Sein der einzelnen Merkmale in den aus ihnen zusammengesetzten Eigenschaftsbegriffen[3]) gelten müssen: alle diese Verhältnisse habe wir uns hier materialistisch, | durch die Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper (s. unten), zu erklären[4]).

πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσι. Simpl. 271, 20: *ἡ τῶν Στωϊκῶν δόξα λεγόντων σώματα εἶναι τὰ σχήματα ὥσπερ τὰ ἄλλα ποιά.* Vgl. ebd. 264, 34 ff. Ders. 217, 36: *πῶς δὲ καὶ πνευματικὴ ἡ οὐσία ἔσται τῶν σωματικῶν ποιοτήτων αὐτοῦ τοῦ πνεύματος συνθέτου ὄντος* usw. Achill. Tat. Isag. c. 14 S. 134: *ἔστι δὲ ἕξις πνεῦμα σώματος συνεκτικόν.* (Weiteres u. S. 118, 3. A.). Dafs diese Bestimmung von Zeno herrührt, wäre erwiesen, wenn vollkommen sicher stände, dafs in dem Auszug aus Theophrast, welchen Philo De aeternitate mundi c. 23 f. mitteilt, die Worte c. 24 S. 511 M. 266 Bern. (37, 11 Cum.) *ἡ δ'* (sc. *ἕξις*) *ἐστὶ πνευματικὸς τόνος*, der hier bestrittenen stoischen Schrift entnommen sind, da diese (s. S. 33, 3 g. E.) nur von Zeno verfafst sein kann. Aber auch wenn man dieselben für ein späteres erläuterndes Einschiebsel halten wollte, liefse sich nicht daran zweifeln, da schon Kleanthes die Eigenschaften der Seele von ihrem *τόνος* herleitete (s. u. S. 119, 2, 3. A.), und da dem stoischen Materialismus kaum ein anderer Ausweg übrig blieb.

1) Alex. Aphr. De mixt. 9. 603 Ideler. 222, 26 Bruns: *πῶς δὲ σωζόντων ἐστὶ τὴν περὶ κράσεως κοινὴν πρόληψιν τὸ λέγειν καὶ τὴν ἕξιν τοῖς ἔχουσιν αὐτὴν μεμῖχθαι, καὶ τὴν φύσιν τοῖς φυτοῖς καὶ τὸ φῶς τῷ ἀέρι καὶ τὴν ψυχὴν τῷ σώματι*; vgl. ebd. 11. 606 Id. 225, 1 Br., wo den Stoikern vorgerückt wird: *μεμῖχθαι τῇ ὕλῃ λέγειν τὸν θεόν.*

2) Plut. De comm. not. 36, 3 S. 1077 d: *λέγουσιν οὗτοι καὶ πλάττουσιν ἐπὶ μιᾶς οὐσίας δύο ἰδίως γενέσθαι ποιούς* (d. h. dies ergibt sich aus ihrer Annahme, *in thesi* dagegen hatte es Chrysippus ausdrücklich geleugnet — s. S. 99, 2 Schl.), *καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἕνα ποιὸν ἰδίως ἔχουσαν ἐπιόντος ἑτέρου δέχεσθαι καὶ διαφυλάττειν ὁμοίως ἀμφοτέρους.*

3) Simpl. Cat. 276, 30: *καὶ οἱ Στωϊκοὶ δὲ ποιότητας ποιοτήτων ποιοῦσιν ἑαυτῶν ποιοῦντες ἑκτικὰς* (so Kalbfleisch) *ἕξεις.* Die im Text angedeutete Erklärung dieser Worte ergibt sich aus dem Zusammenhang, in dem sie bei Simpl. stehen. Ein Eigenschaftsbegriff ist aus mehreren Merkmalen, eine Eigenschaft mithin aus mehreren Eigenschaften zusammengesetzt, wenn z. B. das *λευκὸν* das *χρῶμα διακριτικὸν ὄψεως* ist, so ist das *διακριτικὸν ὄψεως* die *ἕξις* des *λευκόν.*

4) Wie sich dies, auch abgesehen von der eben angeführten Aussage Alexanders, aus den Sätzen über die Körperlichkeit der Eigenschaften und die Mischung der Stoffe ergibt; denn wenn diejenige Mischung von Stoffen, bei welcher jeder derselben seine Eigentümlichkeit behält (die *μῖξις* und *κρᾶσις* im Unterschied von der *παράθεσις* und *σύγχυσις*), in der vollständigen

Auf alle Arten von Eigenschaften liefs sich aber freilich diese Erklärung nicht anwenden. Da die Stoiker alles Unkörperliche doch nicht vollständig beseitigen konnten[1]), so mufsten sie auch Eigenschaften des Unkörperlichen zugeben, die dann natürlich gleichfalls unkörperlich sein mufsten[2]); wie man sich aber diese näher zu denken habe, wenn doch nur dem Körperlichen Wirklichkeit zukommen soll, liefs sich begreiflicherweise nicht angeben[3]). — Unter die zwei übrigen Kategorien fällt alles dasjenige, was sich als ein Unwesentliches oder blofs Zufälliges vom Begriff eines Dinges trennen | läfst; sofern dieses dem Dinge für sich zukommt, gehört es zum *πὼς ἔχον*, sofern es demselben nur im Verhältnis zu einem andern zukommt, zum *πρός τί πως ἔχον*. Das *πὼς ἔχον* umfafst daher alle zufälligen Beschaffenheiten, welche von einem Subjekt ohne Bezugnahme auf ein anderes aus-

---

Durchdringung eines Körpers durch den andern, ohne Übergang in einen dritten, besteht (s. u. S. 127, 1, 3. Aufl.), wenn ferner die Eigenschaften etwas Stoffliches sind, und wenn in den oben angegebenen Fällen ihrer Verbindung jede Eigenschaft ihre Eigentümlichkeit bewahrt, während doch jede sowohl dem Substrat als den unter ihr befafsten Eigenschaften ganz zukommt, so liegt am Tage, dafs sich dieses Verhältnis nur durch die Annahme einer gegenseitigen Durchdringung der Eigenschaften mit dem Substrat und miteinander erklären läfst.

1) Vgl. S. 88, 2. 89, 1 (über das *λεκτόν*). 122, 3. Aufl.

2) Simpl. Cat. 217, 32 und ebenso schon 209, 2: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ τῶν μὲν σωμάτων σωματικάς, τῶν δὲ ἀσωμάτων ἀσωμάτους εἶναι λέγουσι τὰς ποιότητας.* Nur die *σωματικαὶ ποιότητες* sollen *πνεύματα* sein; s. o. S. 100, 4. Die unkörperlichen Eigenschaften nannten sie, im Unterschied von den *ἕξεις*, *ἑκτά*; Dexipp. in Categ. S. 61, 17 Sp. 50, 31 Busse: *θαυμάζω δὲ τῶν Στωϊκῶν χωριζόντων τὰς ἕξεις ἀπὸ τῶν ἑκτῶν· ἀσώματα γὰρ μὴ παραδεχόμενοι καθ' ἑαυτά, ὅταν ἐρεσχελεῖν δέον ᾖ, ἐπὶ τὰς τοιαύτας διαλήψεις ἔρχονται.* Doch scheint dieser Sprachgebrauch nach Simpl. Categ. 209, 3—29. 214, 26 (s. o. S. 98, 1) unter den Stoikern, bei denen über die Ausdehnung des Begriffs des *ἑκτὸν* verschiedene Ansichten herrschten, nicht allgemein gewesen zu sein; nach der ersteren Stelle war es Antipater, welcher die *κοινὰ συμπτώματα σωμάτων καὶ ἀσωμάτων* unter die *ἑκτὰ* mitbefafst wissen wollte.

3) Vgl. Simpl. Cat. 222, 33, welcher nach der S. 98, 1 angeführten Definition der Qualität fortfährt: *ἐν δὲ τούτοις, εἰ μὴ οἷόν τε κατὰ τὸν ἐκείνων λόγον κοινὸν εἶναι σύμπτωμα σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, οὐκέτι ἔσται ἓν γένος ἡ ποιότης, ἀλλ᾽ ἑτέρως μὲν ἐπὶ τῶν σωμάτων, ἑτέρως δὲ ἐπὶ τῶν ἀσωμάτων αὕτη ὑφέστηκεν.*

gesagt werden können [1]): die Gröfse, die Farbe, der Ort, die Zeit, das Tun, das Leiden, das Haben, die Bewegung, der Zustand, also mit Ausnahme der Substanz fast die sämtlichen aristotelischen Kategorien, sobald sie einem Ding nicht blofs in Beziehung auf ein anderes zukommen, gehören zum *πώς ἔχον* [2]), wogegen die blofs relativen zufälligen Beschaffenheiten und Zustände (wie rechts und links, Vaterschaft und Sohnschaft) unter den Begriff des *πρός τί πως ἔχον* verwiesen werden; von dem letzteren ist das einfache *πρός τι* zu unterscheiden, welches als keine besondere Kategorie aufgeführt wird, da es nicht blofs zufällige, sondern auch wesentliche Eigenschaften (*ποιὰ*) unter sich begreift, welche ein bestimmtes Verhalten zu anderem in sich schliefsen, wie das Wissen oder die Wahrnehmung [3]). |

---

1) Simpl. Cat. 173, 24: *ὁ δὲ τὴν στάσιν καὶ τὴν κάθισιν μὴ προσποιούμενος* (hinzurechnend, sc. *τοῖς οὖσιν*) *ἔοικεν Στωϊκῇ τινι συνηθείᾳ συνέπεσθαι, οὐδὲ ἓν ἄλλο ἢ τὸ ὑποκείμενον εἶναι νομίζων, τὰς δὲ περὶ αὐτὸ διαφορὰς ἀνυποστάτους ἡγούμενος καὶ πὼς ἔχοντα αὐτὰ ἀποκαλῶν, ὡς ἐν τοῖς ὑποκειμένοις ἔχοντα αὐτὸ τοῦτο τὸ πὼς ἔχειν.*

2) Dexipp. in Categ. 41, 20 Sp. 34, 19 B.: *εἰ δέ τις εἰς τὸ πὼς ἔχον συντάττοι τὰς πλείστας κατηγορίας, ὥσπερ οἱ Στωϊκοὶ ποιοῦσιν.* Plot. VI 1, 30. 594 A: *πῶς δὲ ἓν τὸ πὼς ἔχον, πολλῆς διαφορᾶς ἐν αὐτοῖς οὔσης; πῶς γὰρ τὸ τρίπηχυ καὶ τὸ λευκὸν εἰς ἓν* [*γένος* scil. *θετέον*], *τοῦ μὲν ποσοῦ, τοῦ δὲ ποιοῦ ὄντος; πῶς δὲ τὸ ποτὲ καὶ τὸ ποῦ; πῶς δὲ ὅλως πὼς ἔχοντα τὸ χθὲς καὶ τὸ πέρυσι καὶ τὸ ἐν Λυκείῳ καὶ ἐν Ἀκαδημίᾳ; καὶ ὅλως πῶς δὲ ὁ χρόνος πὼς ἔχον; . . . τὸ δὲ ποιεῖν πῶς πὼς ἔχον; . . . καὶ ὁ πάσχων οὐ πὼς ἔχων. . . . ἴσως δ' ἂν μόνον ἁρμόσει ἐπὶ τοῦ κεῖσθαι τὸ πὼς ἔχον καὶ ἐπὶ τοῦ ἔχειν· ἐπὶ δὲ τοῦ ἔχειν οὐ πὼς ἔχον, ἀλλὰ ἔχον.* Simpl. Categ. 373, 7: die Stoiker rechneten das *ἔχειν* zum *πως ἔχον.* Wenn Simpl. ebd 67, 2 sagt, sie haben unter ihren Kategorien das *ποσόν*, den Ort un die Zeit übergangen, so heifst das nur, sie haben diese Begriffe nicht als eigene Kategorien aufgeführt; wo sie dieselben unterbrachten, sagt Simpl. selbst a. a. O. 67, 3: *εἰ γὰρ τὸ πὼς ἔχον νομίζουσιν αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα περιλαμβάνειν* usw. Mit Recht bemerkt übrigens Trendelenburg S. 229, da, wo im *ποσὸν* der artbildende Unterschied liege, wie bei mathematischen Begriffen, müfste dasselbe unter das *ποιὸν* fallen.

3) Simpl. Cat. 165, 32: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ ἀνθ' ἑνὸς γένους δύο κατὰ τὸν τόπον τοῦτον ἀριθμοῦνται, τὰ μὲν ἐν τοῖς πρός τι τιθέντες, τὰ δὲ ἐν τοῖς πρός τί πως ἔχουσιν. καὶ τὰ μὲν πρός τι ἀντιδιαιροῦσιν* (setzen sie entgegen) *τοῖς καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα τοῖς κατὰ διαφοράν* (vgl. ebd. 172, 2: *οἱ Στ. νομίζουσιν πάσης τῆς κατὰ διαφορὰν ἰδιότητος ἀπηλλάχθαι τὰ πρός τί πως ἔχοντα*). Zu jenem gehöre süfs und bitter u. dgl.,

Zueinander verhalten sich diese vier Kategorien so, dafs jede vorangehende in der folgenden enthalten ist und durch diese näher bestimmt wird [1]). Die Substanz kommt in der Wirklichkeit | nie ohne ihre Eigenschaften, sondern immer nur als qualitativ bestimmte, anderseits die Eigenschaft nur

---

zu diesem *δεξιός, πατήρ* und Ähnliches. *κατὰ διαφορὰν δέ φασι τὰ κατά τι εἶδος χαρακτηριζόμενα.* Jedes *καθ' αὑτὸ* sei auch *κατὰ διαφοράν* (qualitativ bestimmt), anderseits jedes *πρός τί πως ἔχον* auch *πρός τι*, aber nicht umgekehrt (vgl. 167, 20). 166, 15: *εἰ δὲ δεῖ σαφέστερον μεταλαβεῖν τὰ λεγόμενα, πρός τι μὲν λέγουσιν, ὅσα κατ' οἰκεῖον χαρακτῆρα διακείμενά πως ἀπονεύει πρὸς ἕτερον* (oder, wie die Definition bei Sext. Math. VIII 454 lautet: *πρός τι ἐστὶ τὸ πρὸς ἑτέρῳ νοούμενον*), *πρός τι δέ πως ἔχοντα, ὅσα πέφυκε συμβαίνειν τινὶ καὶ μὴ συμβαίνειν ἄνευ τῆς περὶ αὐτὰ μεταβολῆς και ἀλλοιώσεως μετὰ τοῦ πρὸς τὸ ἐκτὸς ἀποβλέπειν, ὥστε ὅταν μὲν κατὰ διαφοράν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον νεύσῃ, πρός τι μόνον τοῦτο ἔσται, ὡς ἡ ἕξις* (das Haben) *καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις· ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνοῦσαν διαφοράν, κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρῆται, πρός τί πως ἔχοντα ἔσται. ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθέν τινων προσδέονται πρὸς τὴν ὑπόστασιν· διὸ καὶ μηδεμιᾶς γινομένης περὶ αὐτὰ μεταβολῆς γένοιτο ἂν οὐκέτι πατὴρ τοῦ υἱοῦ ἀποθανόντος οὐδὲ δεξιὸς τοῦ παρακειμένου μεταστάντος· τὸ δὲ γλυκὺ καὶ πικρὸν οὐκ ἂν ἀλλοῖα γένοιτο, εἰ μὴ συμμεταβάλλοι καὶ ἡ περὶ αὐτὰ δύναμις.* Das *πρός τι* in diesem Sinn gehört daher zum *ποιόν*, es ist, wie Simpl. 167, 18 sagt, aus dem *ποιὸν* und *πρός τι* zusammengesetzt; das *πρός τί πως ἔχον* dagegen drückt, mit Herbart zu reden, nur eine „zufällige Ansicht" aus. Diese Bestimmung über den Gegensatz von *κατὰ διαφορὰν* und *πρός τί πως ἔχον* eignet sich auch Sext. Math. VIII 37. 161. Pyrrh. I 137 an, nur dafs er statt *πρός τί πως ἔχον* in der Regel minder genau blofs *πρός τι* setzt. Was dagegen Prantl I 437, 108 aus Simpl. Cat. 172, 11 anführt, haben wir kein Recht ger de auf Stoiker zu beziehen.

1) Trendelenburg S. 220: „Die angegebenen Geschlechter sind dergestalt einander untergeordnet, dafs das Vorangehende im Folgenden bleibt, aber eine neue Bestimmung hinzutritt. Die zweite Kategorie würde vollständig ausgedrückt heifsen: *ὑποκείμενα ποιά*, die dritte *ὑποκείμενα ποιά πως ἔχοντα*, die vierte *ὑποκείμενα ποιὰ πρός τί πως ἔχοντα.*" Trendelenburg verweist hierbei auf Simpl. 167, 18: *ἕπεται δὲ αὐτοῖς κἀκεῖνο ἄτοπον τὸ σύνθετα ποιεῖν τὰ γένη ἐκ προτέρων τινῶν καὶ δευτέρων, ὡς τὸ πρός τι ἐκ ποιοῦ καὶ πρός τι.* Plut. De comm. not. 44, 6 S. 1 3e: *τέτταρά γε ποιοῦσιν ὑποκείμενα περὶ ἕκαστον, μᾶλλον δὲ τέτταρα ἕκαστον ἡμῶν.* Plot. VI 1, 29. 593 A: *ἄτοπος ἡ διαίρεσις . . . ἐν θατέρῳ τῶν εἰδῶν τὸ ἕτερον τιθεῖσα, ὥσπερ ἂν [εἴ] τις διαιρῶν τὴν ἐπιστήμην τὴν μὲν γραμματικὴν λέγοι, τὴν δὲ γραμματικὴν καὶ ἄλλο τι.* Sollen die *ποιὰ* eine *ὕλη ποιὰ* sein, so seien sie aus der *ὕλη* und dem *εἶδος* oder *λόγος* zusammengesetzt. Vgl. S. 105, 2.

an der Substanz vor[1]); das πὼς ἔχον setzt die Substanz als diese bestimmte, das πρός τί πως ἔχον setzt ein πὼς ἔχον voraus[2]). Wir werden später noch finden, wie enge diese Bestimmung und die stoische Kategorienlehre überhaupt mit der Metaphysik der Schule zusammenhängt.

Wenden wir uns von den unvollständigen Aussagen zu den vollständigen, und zunächst zu den Sätzen[3]), so gaben die Stoiker nach ihrer Weise vor allem eine möglichst vollständige Aufzählung der verschiedenen Arten von Sätzen, die sich aus ihrer syntaktischen Form ableiten lassen[4]). Genaueres wird uns | aber nur über die Lehre vom Urteil (ἀξίωμα) mitgeteilt, welche jedenfalls den wichtigsten und ausgeführtesten Teil dieser Untersuchungen bildete. Ein Urteil ist eine vollständige Aussage, die entweder wahr oder falsch ist[5]). Die

---

1) S. o. S. 98, 1.

2) Vgl. S. 103, 1. Plotin VI 1, 30: Warum werden die πὼς ἔχοντα als Drittes gezählt, da doch περὶ τὴν ὕλην πὼς ἔχοντα πάντα? Die Stoiker unterscheiden vielleicht und sagen, die ποιὰ seien περὶ τὴν ὕλην πὼς ἔχοντα, die πὼς ἔχοντα im eigentlichen Sinn dagegen περὶ τὰ ποιά, Allein da die ποιά selbst nichts anderes sind als eine ὕλη πως ἔχουσα. kommt schliefslich alles immer wieder auf die ὕλη zurück.

3) Prantl Gesch. d. Log. I 440–467. St. vet. fr. II 186 ff.

4) Bei Diog. 66 f. Sext. Math. VIII 70 ff. Ammon. De interpr. 2, 26 Busse. Simpl. Cat. 406, 20 K. Boëth. De interpr. 324 (II 95 Meiser). Cramer Anecd. Oxon. III 267 (vgl. I 104) werden unterschieden: das ἀξίωμα (s. u.), ἐρώτημα (die vollständige, mit Ja oder Nein zu beantwortende Frage), πύσμα (unvollständige Frage), προσταχτικόν, ὁρκικόν oder ὁμοτικόν, ἀρατικόν (Wunsch), εὐκτικόν (Gebet), ὑποθετικόν (wie ὑποκείσθω τὴν γῆν κέντρον λόγον ἔχειν πρὸς τὸν οὐρανόν), ἐκθετικόν (wie ἐκκείσθω εὐθεῖα γραμμή), προσαγορευτικόν (Anrede), θαυμαστικόν, ψεκτικόν, ἐπαπορητικόν, ἀφηγηματικόν (erklärend), ὅμοιον ἀξιώματι (ein ἀξίωμα, welches aber noch einen Zusatz hat, wie der Verwunderungssatz: ὡς Πριαμίδῃσιν ἐμφερὴς ὁ βουκόλος! bei Sext. πλεῖον ἢ ἀξίωμα). Ammon. Anal. pr. 2, 3 Wall. spricht von zehn Formen der Rede bei den Stoikern, von denen er aber nur den προσταχτικὸς und εὐκτικὸς nennt. Abhandlungen Chrysipps über die befehlenden und fragenden Sätze nennt Diog. 191; auf das Verhältnis des Schwurs zum ἀξίωμα bezieht sich, was Simpl. a. a. O. mitteilt, und die chrysippische Unterscheidung des ἀληθορκεῖν und εὐορκεῖν, ψευδορκεῖν und ἐπιορκεῖν b. Stob. Floril. 28, 15.

5) Diog. 65: ἀξίωμά δέ ἐστιν ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, Fragen dagegen und andere ähnliche Sätze sind nicht wahr oder falsch; ebd. 66. 68. Diese Definition des Urteils wird oft erwähnt; s. o. S. 79, 1: Simpl. Categ.

Urteile teilen sich in einfache und zusammengesetzte [1]); unter jenen verstehen die Stoiker die rein kategorischen [2]), unter dieser Bezeichnung fassen sie das hypothetische, begründende, kopulative, disjunktive, kausale und vergleichende Urteil zusammen [3]). Bei | den einfachen Urteilen sodann setzen sie an die Stelle des Quantitätsunterschieds den der gröſseren oder geringeren Bestimmtheit der Aussage [4]), während sie zugleich,

---

406, 22 K. Cic. Tusc. I 7, 14. De fato 10, 20. Gell. N. A. XVI 8, 8. Das gleiche besagt der Ausdruck λόγος ἀποφαντικός, λεκτὸν ἀποφαντόν b. Diog. 65 (s. o. S. 79, 1). Gell. XVI 8, 4. Ammon. De interpr. 4 a S. 2, 26 Busse. Vgl. Bd. II b³ 219 u. Stoic. v. fr. II 193—206.

1) Sext. Math. VIII 93: τῶν γὰρ ἀξιωμάτων πρώτην σχεδὸν καὶ κυριωτάτην ἐκφέρουσι διαφορὰν οἱ διαλεκτικοί, καθ᾽ ἥν τὰ μέν ἐστιν αὐτῶν ἁπλᾶ, τὰ δ᾽ οὐχ ἁπλᾶ. Ebd. 95. 108. Diog. 68 die Definitionen beider. Über die zusammengesetzten Urteile vgl. auch St. v. fr. II 207—220.

2) Sext. a. a. O., nach dem auch Diog. a. a. O. zu verbessern ist; über die Lesart vgl. S. 108, 4.

3) Diog. 69: ἐν δὲ τοῖς οὐχ ἁπλοῖς τὸ συνημμένον καὶ τὸ παρασυνημμένον καὶ τὸ συμπεπλεγμένον καὶ τὸ αἰτιῶδες καὶ τὸ διεζευγμένον καὶ τὸ διασαφοῦν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ διασαφοῦν τὸ ἧττον. Weiteres über das συνημμένον und διεζευγμένον sogleich; über das παρασυνημμένον (ein Bedingungssatz, dessen Vordersatz durch ἐπειδή eingeführt wird) s. m. Diog. 71. 74; über das συμπεπλεγμένον (dessen Merkmal die Verknüpfung durch καί oder καὶ . . . καί ist) D. 72. Sext. Math. VIII 124 f. Gell. N. A. XVI 8, 9. Galen Instit. log. 4 S. 11, 5 Kalbfl. Dexipp. in Categ. 27, 3 Spengel. 22, 18 Busse (Prantl S. 446 erklärt diese Stelle nicht ganz richtig: sie besagt bloſs, daſs die Stoiker nur das kopulative Urteil συμπλοκή genannt wissen wollten); über das αἰτιῶδες (τὸ συντασσόμενον διὰ τοῦ „διότι" — also der Sache nach mit dem παρασυνημμένον identisch) D. 72. 74; über das διασαφοῦν τὸ μᾶλλον und das διασαφοῦν τὸ ἧττον D. 72 f. Vgl. auch Cramer Anecd. Oxon. I 188 f. Apollon. Synt. (Bekkers Anecd. II) 481 ff. Dies sind aber nur die Hauptformen der zusammengesetzten Urteile; an sich war ihre Zahl, sobald man auf verwickeltere Zusammensetzungen einging, unbestimmbar: Chrysippus hatte berechnet, daſs sich zehn Sätze in mehr als eine Million verschiedener Verbindungen bringen lassen, der berühmte Mathematiker Hipparchus wies ihm jedoch nach, daſs sich nur 103 049 bejahende und 310 952 verneinende ergeben; Plut. Stoic. rep. 29, 5 S. 1047 cd. Quaest. conv. VIII 9, 3, 11 S. 732 f (Stoic. v. fr. II 210).

4) Von einer Einteilung der Urteile in allgemeine und besondere ist nichts überliefert; dagegen unterschieden sie nach Sext. Math. VIII 96 f. (unvollständiger Diog. 70) ὡρισμένα (wie οὗτος κάθηται), ἀόριστα (wie τὶς κάθηται) und μέσα (wie ἄνθρωπος κάθηται, Σωκράτης περιπατεῖ). Die ὡρισμένα nannten sie (D. 70), sofern das Subjekt derselben im Nominativ

die Qualität der Urteile betreffend, den bejahenden und verneinenden [1]) um der verschiedenen grammatischen Form willen nicht allein leugnende und privative, sondern auch überverneinende beifügen [2]). Die bejahenden und verneinenden Urteile stehen in kontradiktorischem, alle andern in konträrem Gegensatz [3]). Von zwei | Sätzen, die in kontradiktorischem

---

steht, καταγορευτικά, die andern unter derselben Voraussetzung κατηγορικά; ein καταγορευτικὸν ist οὗτος περιπατεῖ, ein κατηγορικόν: Δίων περιπατεῖ.

1) Das bejahende heifst καταφατικόν, das verneinende ἀποφατικόν (Chrysipp. in dem sogleich anzuführenden Bruchstück; Simpl. Cat. 403, 32. 405, 25), was [Apul.] Dogm. Plat. III S. 265 Oud. mit *dedicativa* und *abdicativa* übersetzt. Über die Art, wie sie die verneinenden Sätze ausdrückten, s. man Boëth. De interpr. 383 (II 261, 21 Meiser).

2) D. 69 f. Beispiel des ἀρνητικόν: οὐδεὶς περιπατεῖ; des στερητικόν (welches ein mit dem α *privativum* zusammengesetztes Prädikat hat): ἀφιλάνθρωπός ἐστιν οὗτος, des ὑπεραποφατικόν (Sätze mit doppelter Negation, die also eigentlich bejahende sind): οὐχὶ ἡμέρα οὐκ ἔστί.

3) Sext. Math. VIII 89. D. 73: ἀντικείμενα seien ὧν τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἐστὶν ἀποφατικόν (oder auch nach der äufserlichen Behandlung dieser Bestimmungen ὧν τὸ ἕτ. τοῦ ἑτ. ἀποφάσει πλεονάζει), wie: „es ist Tag", „es ist nicht Tag". Aristoteles hatte diesen Gegensatz ἀντίφασις, den konträren ἐναντιότης genannt, beide aber unter dem Gattungsbegriff ἀντικείμενον befafst (s. Bd. II b³ 214 f. 220); die Stoiker wollten den Ausdruck ἀντικείμενα nur für den kontradiktorischen Gegensatz gelten lassen (Simpl. Cat. 403, 32 — ebd. 405, 25 eine stoische Ausführung darüber, dafs der Begriff des ἐναντίον auf verneinende Sätze und Begriffe nicht anwendbar sei), was aber nur eine Abweichung im Ausdruck ist. Das ἐναντίον nennen sie auch μαχόμενον (Apollon. Synt. S. 484 Bekk.). Den Gegensatz unter den Begriffen betreffend unterscheiden sie, im übrigen den aristotelischen Bestimmungen folgend, zwischen dem ἐναντίον und dem ἐναντίως ἔχον: ἐναντία sind solche Begriffe, die einen reinen und unmittelbaren Gegensatz bilden, wie φρόνησις und ἀφροσύνη, ἐναντίως ἔχοντα solche, die erst vermittelst jener im Gegensatz stehen, wie φρόνιμος und ἄφρων (Simpl. Categ. 388, 24 ff.), das eine wird also von den abstrakten, das andere von den konkreten Begriffen ausgesagt. Vgl. St. v. fr. II 172—179. — Dafs jedem verneinenden Satz ein bejahender entgegenstehe, wird in dem Bruchstück (St. v. fr. II 180), welches zuerst Letronne (Fragments inédits usw. Par. 1838) herausgegeben, Bergk (De Chrysippi libr. π. ἀποφατ. Gymnas.-Progr. Cassel 1841. Opusc. II 114) emendiert, erläutert und mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit Chrysipps Schrift περὶ ἀποφατικῶν zugewiesen hat, mit ermüdender Weitschweifigkeit an einer Reihe von Dichterstellen, von denen jede viermal wörtlich wiederholt ist, nachgewiesen. In der Erklärung des Bruchstücks scheint mir bei einem Punkte, wo Bergk nicht befriedigt, Prantl Gesch. d. Log. I 451 f. das Richtige getroffen zu haben.

Gegensatz stehen, mufs nach der alten Regel[1]) der eine wahr, der andere falsch sein[2]). Von den zusammengesetzten Urteilen sind die wichtigsten die hypothetischen und die disjunktiven. In betreff der letzteren ist uns jedoch so gut wie nichts überliefert[3]). Ein hypothetisches Urteil (*συνημμένον*) ist dasjenige, dessen zwei Glieder durch die Partikel „wenn" verknüpft sind und mithin im Verhältnis von Grund und Folge, Vordersatz (*ἡγούμενον*) und Nachsatz (*λῆγον*) stehen[4]). In der Richtigkeit der Folgerung besteht die Wahrheit des hypothetischen Urteils; über die Bedingungen jedoch, auf denen die Richtigkeit einer Folgerung beruhe, waren | in der stoischen Schule selbst die Meinungen geteilt[5]). Sofern der

---

1) Bd. II b[3] 220, 3. 240, 2.

2) Simpl. Cat. 406, 35 K. Cic. De fato 16, 37. N. D. I 25, 70. Vgl. S. 79, 1. 105, 5.

3) Dafs die Glieder des Disjunktivsatzes und ebenso ihre kontradiktorischen Gegensätze in konträrem Gegensatz stehen (*adversa* oder *pugnantia* sein) müssen, und dafs aus der Wahrheit des einen die Falschheit aller andern folge. Ein Disjunktivsatz, welcher die eine oder die andere dieser Bedingungen nicht erfüllt, ist falsch (*παραδιεζευγμένον.*) Gell. N. A. XVI 8, 12 ff. Sext. Pyrrh. II 191 f. Alex. Anal. pr. 19, 20 Wallies. Galen. Instit. log. 3 S. 8, 11. 14 S. 32, 13 Kalbfl. (St. v. fr. II 217 ff.).

4) Diog. 71. Sext. Math. VIII 109 ff. Galen De simpl. medicam. II 16 (Bd. XI 499). Galen Instit. log. 5 S. 13, 10 Kalbfl. Dabei unterschieden die Stoiker überflüssigerweise, aber ihrer sonstigen formalistischen Äufserlichkeit entsprechend den Fall, dafs Vorder- und Nachsatz identisch („*εἰ ἡμέρα ἐστίν, ἡμέρα ἔστιν*), und den, dafs sie verschieden sind („*εἰ ἡμέρα ἐστί, φῶς ἐστίν*"). Bedingungssätze der ersteren Art heifsen *διφορούμενα συνημμένα:* Sext. a. a. O. und VIII 281. 294. 466. Pyrrh. II 112; vgl. M. VIII 95. Diog. 68. Dafs in allen diesen Stellen nicht *διαφορούμενον*, sondern das dem Sinn allein entsprechende *διφορούμενον* zu lesen ist, erhellt nach Prantls (S. 445, 122) richtiger Bemerkung aus dem, was Alex. Top. 10, 7 W. (St. v. fr. II 263). Anal. pr. 18, 17. 20, 10 W. (St. v. fr. II 261) über die *διφορούμενοι συλλογισμοὶ* sagt.

5) Sext. Math. VIII 112: *κοινῶς μὲν γάρ φασιν ἅπαντες οἱ διαλεκτικοὶ ὑγιὲς εἶναι συνημμένον, ὅταν ἀκολουθῇ τῷ ἐν αὐτῷ ἡγουμένῳ τὸ ἐν αὐτῷ λῆγον· περὶ δὲ τοῦ πότε ἀκολουθεῖ καὶ πῶς, στασιάζουσι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαχόμενα τῆς ἀκολουθίας ἐκτίθενται κριτήρια.* Vgl. Cic. Acad. II 47, 143: *in hoc ipso, quod in elementis dialectici docent, quo modo iudicare oporteat, verum falsumne sit, si quid ita conexum est, ut hoc „si dies est, lucet", quanta contentio est! aliter Diodoro, aliter Philoni, Chrysippo aliter placet.* (Das weitere, über Chrysipps Abweichungen von Kleanthes, bezieht sich nicht auf das hypothetische Urteil.) Philo nämlich, bei

Vordersatz etwas aussagt, aus dessen Vorhandensein auf das | im Nachsatz Ausgesagte geschlossen werden kann, wird er Anzeichen oder offenbarendes Zeichen genannt[1]).

---

dem wir aber, ebenso wie bei Chrysipps Büchern gegen ihn (Diog. VII 191. 194), lediglich an den bekannten Dialektiker, den Schüler Diodors (Bd. II a[4] 250, 1. 2; 270 ebd. über Diodor), zu denken haben, hatte alle diejenigen Bedingungssätze für richtig erklärt, in denen nicht aus einem wahren Vordersatz ein falscher Nachsatz gefolgert werde, so dafs demnach Bedingungssätze, in denen beide Sätze wahr oder beide falsch sind oder der Vordersatz falsch, der Nachsatz wahr ist, richtig wären (Sext. a. a. O. vgl. VIII 245 f. 449. Pyrrh. II 110); und nach Sext. Pyrrh. II 104 ff. mufs diese Bestimmung (vielleicht durch Zeno, über dessen Verkehr mit Philo Diog. VII 16 zu vergleichen ist) auch in der stoischen Schule Eingang gefunden haben, so klar auch ist, dafs nur hätte gesagt werden dürfen, was in der Angabe des Diog. VII 81 allein gemeint zu sein scheint: unter der angegebenen Bedingung können Bedingungssätze richtig sein, nicht: sie seien es. Mit mehr Recht beurteilten andere die Richtigkeit der Bedingungssätze nach der des Zusammenhangs zwischen Vorder- und Nachsatz, indem sie entweder sagten, richtig sei ein Bedingungssatz, mit dessen Vordersatz das kontradiktorische Gegenteil (ἀντικείμενον) des Nachsatzes unvereinbar sei, oder: richtig sei ein solcher, dessen Nachsatz potentiell (δυνάμει) im Vordersatz enthalten sei (Sext. Pyrrh. II 111 f.). Die erste von diesen Bestimmungen, welche auch Diog. 73 allein als die stoische Schullehre aufführt, hatte Chrysippus aufgestellt; und er wollte deshalb (nach Cic. De fato 6, 12. 8, 15. St. v. fr. II 954) nicht dulden, dafs Sätze, bei denen dies nicht der Fall ist, hypothetisch ausgedrückt werden; man solle z. B. nicht sagen: *si quis oriente Canicula natus est, is in mari non morietur*, sondern: *non et natus est quis oriente Canicula et is in mari morietur*. Mit der Untersuchung über die Richtigkeit der Bedingungssätze steht auch die Bemerkung im Zusammenhang, dafs ein wahrer Bedingungssatz im Verfolge in einen unwahren umschlagen könne; der Satz z. B.: „wenn Dion jetzt lebt, wird er auch ferner leben," könne jetzt wahr sein, aber im letzten Moment seines Lebens höre er auf, wahr zu sein. Solche Sätze nannten die Stoiker ἀπεριγράφως μεταπίπτοντα, weil sich der Zeitpunkt, in dem sie in unwahre umschlagen, nicht vorherbestimmen läfst (Simpl. Phys. 1299, 36 D. nach Alexander). Über die μεταπίπτοντα hatte nach Dionys. De comp. verb. S. 72 Schäf. Chrysippus geschrieben; Diog. VII 195 f. nennt zwei Bücher darüber, die er aber als unecht bezeichnet.

1) Nach Sext. Pyrrh. II 100. Math. VIII 143. 156 unterschieden die Stoiker zwischen σημεῖα ὑπομνηστικὰ und σ. ἐνδεικτικά; die letzteren definierten sie als ἐνδεικτικὸν ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ καθηγούμενον (oder προκαθηγ.) ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος, wobei unter einem ὑγιὲς συνημμένον näher ein solches verstanden wird, in dem sowohl Vorder- als Nachsatz wahr sind; Sext. Pyrrh. II 101. 106. 115. Math. VIII 249. Vgl. auch St. v. fr. II 221—223.

Auch von der Modalität der Urteile, welche schon Aristoteles und seine nächsten Schüler so vielfach beschäftigte[1]), hatte die stoische Logik ohne Zweifel ausführlich gehandelt; indessen sind uns aus dem Bereiche dieser Erörterungen nur die Bestimmungen über das Mögliche und Notwendige bekannt, welche hauptsächlich Chrysippus im Streit gegen den Megariker Diodor aufgestellt hat[2]). Auch diese sind aber von keiner grofsen | Erheblichkeit, so viel Gewicht auch die Stoiker darauf legten, um mit ihrer Hilfe den Folgerungen

---

1) S. Bd. II b³ 223. 817.

2) Diodor hatte behauptet, möglich sei nur, was entweder ist oder sein wird (s. Bd. II a⁴ 269). Die Stoiker, insbesondere Chrysippus, definierten das *δυνατὸν* als dasjenige, was wahr sein kann (*τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι*), wenn die äufseren Umstände dies nicht verhindern, das *ἀδύνατον* als das, *ὃ μή ἐστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι.* Von dem Möglichen unterschieden sie das *οὐκ ἀναγκαῖον* als das, *ὃ καὶ ἀληθ ἐστιν καὶ ψεῦδος οἷόν τε εἶναι, τῶν ἐκτὸς μηδὲν ἐναντιουμένων* (Plut. Stoic. rep. 46, S. 1055 e. Diog. 75. Boëth. De interpr. 374 Bas. I 234, 26 Meiser. Das gleiche besagt aber auch die Angabe bei Alex. De fato c. 10 S. 30 Or. 176, 15 Br. [St. v. fr. II 959]: *δυνατὸν εἶναι γενέσθαι τοῦτο ὃ ὑπ' οὐδενὸς κωλύεται γενέσθαι, κἂν μὴ γένηται*), wogegen das Notwendige das ist, was wahr ist und entweder an sich selbst oder um der äufseren Umstände willen nicht falsch sein kann (Diog. und Boëth. a. a. O.). Wahrscheinlich gab es aber auch eine andere Definition des Nichtnotwendigen, nach welcher ein solches alles das ist, *ὃ ψεῦδος οἷόν τε εἶναι τῶν ἐκτὸς μὴ ἐναντιουμένων*; nur bei dieser Definition konnte wenigstens gesagt werden (Boëth. 429 Bas. I 393, 12 ff. M.), das Nichtnotwendige sei teils möglich, teils unmöglich, was in diesem Falle der andern Bestimmung, dafs das Mögliche teils notwendig, teils nicht notwendig sei, nicht (wie Boëth. und Prantl S. 463 glauben) widerstreitet: die Begriffe des Möglichen und Nichtnotwendigen, so bestimmt, schneiden sich, jener enthält Notwendiges und Nichtnotwendiges, dieser Mögliches und Unmögliches unter sich. Um nun seine Definition des Möglichen gegen den *κυριεύων* Diodors (s. o. a. a. O.) zu schützen, leugnete Chrysippus den Satz: *δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν*, ohne dafs er doch, wie es scheint, die in diesem Satz liegende Vermischung der Zeitfolge und des Kausalzusammenhangs aufgedeckt hätte (Alex. Anal. pr. 177, 25 W., nach ihm Philop. Anal. pr. XLII b. [Schol. Arist 163 a unt.]. Cic. De fato 7, 13. Ep. ad Fam. IX 4; ebendarauf geht ohne Zweifel Plut. De comm. not. 2, 3 S. 1059 e), während Kleanthes, Antipater und Panthödes es vorzogen, einen andern von Diodors Vordersätzen, den Satz, dafs alles Vergangene notwendig wahr sei, zu bestreiten (Epikt. Dissert. II 19, 2. 5). Die Behauptung (Bd. II b³ 220, 3) jedoch, dafs bei Disjunktivsätzen, die sich auf Künftiges beziehen, zwar die Disjunktion, aber keines der beiden Glieder für sich wahr sei, gaben die Stoiker nicht zu; Simpl. Categ. 407, 2 Kalbfl.

zu entgehen, welche sich doch von einer anderen Seite her aus ihrem Determinismus unweigerlich ergaben [1]).

In ihrer Syllogistik [2]), welcher sie einen besonderen Wert beilegten, und auf welche sie sich besonders viel zugutetaten [3]), berücksichtigten die Stoiker hauptsächlich die hypothetischen und disjunktiven Schlüsse [4]); nur über diese sind uns wenigstens stoische Bestimmungen bekannt [5]), und auch wo sie von den Schlüssen im allgemeinen reden, entlehnen sie ihre Beispiele immer vom hypothetischen Schlufs [6]); ja nach ALEXANDER [7]) | wollten sie nur diese Schlüsse als regelrechte Syllogismen gelten lassen [8]), die kategorischen dagegen

1) Wie ihnen dies PLUT. Stoic. rep. 46 S. 1055d mit Recht vorhält.

2) Bei PRANTL S. 467—496. St. v. fr. II 231—269.

3) DIOG. 45, wo in der Definition der ἀπόδειξις statt des sinnlosen περὶ πάντων mit Reiske περαίνοντα oder παριστάντα zu lesen ist. SEXT. Pyrrh. II 194; vgl. oben S. 61.

4) Diese beiden wurden von den Peripatetikern unter dem Namen der hypothetischen zusammengefafst, vgl. II b³ 818 f.; ebenso fassen die Stoiker z. B. in den fünf ἀναπόδεικτοι (s. S. 111, 5, 3. Aufl.) beide zusammen. Vgl. Anm. 7.

5) Doch scheinen die Kettenschlüsse (s. u. S. 113, 1, 3. Aufl.) auch in der kategorischen Form behandelt worden zu sein.

6) Wie PRANTL 468, 171 an DIOG. 76. SEXT. Pyrrh. II 135 f. [APUL.] Dogm. Plat. III 279 Oud. nachweist. Mit Recht beruft er sich auch auf den Umstand, dafs Chrysippus die Grundformen des Voraussetzungsschlusses gleich am Anfang seiner Schlufslehre besprach; SEXT. Math. VIII 223.

7) Anal. pr. 262, 28 (345, 15): δι' ὑποθέσεως δὲ ἄλλης, ὡς εἶπεν (ARIST. Anal. pr. I 23. 41 a 37), εἶεν ἂν καὶ οὓς οἱ νεώτεροι συλλογισμοὺς μόνους βούλονται λέγειν· οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ διὰ τροπικοῦ, ὥς φασι, καὶ τῆς προσλήψεως γινόμενοι, τοῦ τροπικοῦ ἢ συνημμένου (Bedingungssatz) ὄντος ἢ διεζευγμένου (Disjunktivsatz) ἢ συμπεπλεγμένου (Kopulativsatz, wobei wir teils an hypothetische Sätze zu denken haben werden, wie das συμπεπλεγμένον b. SEXT. Math. VIII 235, teils an verneinende kategorische, welche die Bedeutung hypothetischer haben, wie: es ist nicht A und B zugleich, vgl. DIOG. 80. SEXT. Pyrrh. II 158. Math. VIII 226. CIC. De fato 6, 12; s. S. 109). Dafs nämlich diese νεώτεροι Stoiker sind, erhellt aufser der stoischen Terminologie auch aus dem Umstand, dafs die Peripatetiker, an die man sonst allein denken könnte, stets den kategorischen Schlufs für den ursprünglichen hielten. Vgl. PRANTL 468, 172.

8) Einen solchen Schlufs nannten sie λόγος, wenn er mit bestimmten Bezeichnungen ausgedrückt ist („Wenn es Tag ist, ist es hell" usw.), sein allgemeines Schema (wofür sie nicht, wie die Peripatetiker, Buchstaben, sondern Zahlen zu nehmen pflegten: εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον usw.) τρόπος, einen aus beiden Ausdrucksweisen zusammengesetzten Schlufs („εἰ

rechneten sie zu denen, welche zwar der Sache nach richtig seien, denen aber die ordentliche syllogistische Form fehle[1]). Unter denselben werden nun zunächst bündige und nicht-bündige[2]) unterschieden. Bei den ersteren fassen sodann die Stoiker teils die gröfsere oder geringere Genauigkeit des Ausdrucks[3]), teils den Unterschied der | formellen Richtigkeit und materiellen Wahrheit[4]) ins Auge; sie bemerken ferner, dafs auch die wahren Schlüsse nicht immer eine Erweiterung unseres Wissens gewähren, und die, welche dies leisten, sich nicht immer auf objektiv gültige Beweise, sondern in manchen

---

ζῇ Πλάτων, ἀναπνεῖ Πλάτων· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον) λογοτρόπος. Die Vordersätze heifsen λήμματα (im Unterschied vom ἀξίωμα, welches den Satz abgesehen von seiner Stellung im Schlufs bezeichnet), im engeren Sinn der Obersatz λῆμμα, der Untersatz πρόσληψις (daher die Partikel δέ γε προσληπτικὸς σύνδεσμος Apollon. Synt. S. 518 Bekk.), der Schlufssatz ἐπιφορά (auch hier ἐπιφορικοὶ σύνδεσμοι, ebd. 519); der hypothetische Obersatz als solcher in seinen verschiedenen Arten heifst τροπικόν, der Vordersatz desselben wie bei den Peripatetikern ἡγούμενον, der Nachsatz (bei diesen ἑπόμενον) λῆγον, Diog. 76 f. Sext. Pyrrh. II 135 f. Math. VIII 301 f. 227. Alex. a. a. O. und 264, 7. 265, 3. 324, 17. 19, 20 Wall. Philop. Anal. pr. XL a (Schol. in Arist. 170 a 2 ff.). Ammon. zu Anal. pr. 24 b 19 S. 26, 36 Wallies. [Apul.] Dogm. Plat. III 279 Oud. Galen. Inst. log. 7. 16, 23 K.

1) Alex. Anal. pr. 345, 13 W., nachdem er der ἀμεθόδως περαίνοντες συλλογισμοὶ (formell unvollkommene Schlüsse, wie etwa der: A = B, B = C, also A = C, zu dem der Obersatz fehlen soll: „Zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sind einander gleich"; man s. über diese ἀμεθόδως περαίνοντες der Stoiker a. a. O. 21, 30, 68, 22. Alex. Top. 14, 20 Wall. Galen. Inst. log. 19. 49, 7 K.) erwähnt hat: οὓς ὅτι μὲν μὴ λέγουσι συλλογιστικῶς συνάγειν, ὑγιῶς λέγουσι [οἱ νεώτεροι] . . . ὅτι δὲ ἡγοῦνται ὁμοίους αὐτοὺς εἶναι τοῖς κατηγορικοῖς συλλογισμοῖς, . . . τοῦ παντὸς διαμαρτάνουσιν.

2) Συνακτικοὶ oder περαντικοὶ und ἀσύνακτοι oder ἀπέραντοι, auch ἀσυλλόγιστοι; Sext. Pyrrh. II 137. Math. VIII 303. 428 f. Diog. 77.

3) Schlüsse, welche der Sache nach bündig sind, aber nicht die strengere Schulform haben, heifsen περαντικοὶ im engern Sinn, solche, bei denen dies der Fall ist, συλλογιστικοί. Diog. 78, vgl. Galen. Inst. log. 6. 16, 9; 19. 48, 24 K.

4) Wahr (ἀληθής) ist ein Schlufs, wenn nicht blofs die Folgerung darin richtig (ὑγιής) ist, sondern auch alle seine einzelnen Sätze, sowohl die Prämissen als der Schlufssatz, materiell wahr sind; die λόγοι συνακτικοὶ zerfallen daher in wahre und nichtwahre. Sext. Pyrrh. II 138 f. Math. VIII 310 f. 412 ff. Diog. 79.

Fällen auch nur auf subjektive Entscheidungsgründe stützen[1]); der Hauptgesichtspunkt jedoch für die Einteilung der Schlüsse liegt in ihrer logischen Form. Für die Grundformen aller Voraussetzungsschlüsse galten Chrysippus[2]) die fünf, welche schon Theophrast aufgestellt hatte[3]); die Richtigkeit dieser Schlufsformen sollte keines Beweises bedürfen, vielmehr sollten alle andern auf sie zurückgeführt und durch sie bewährt werden[4]); dafs aber unter denselben auch ausdrücklich | solche hervorgehoben werden, in denen ein und derselbe Satz in Form eines Schlusses tautologisch wiederholt wird[5]), ist nur

---

1) Sext. Pyrrh. II 140 ff. 135. Math. VIII 305 ff. 313 f. 411 ff.: die wahren Schlüsse teilen sich in *ἀποδεικτικοὶ* und *οὐκ ἀποδεικτικοί*. *Ἀποδεικτικοὶ* sind *οἱ διὰ προδήλων ἄδηλόν τι συνάγοντες*, *οὐκ ἀποδ.* die, bei welchen dies nicht der Fall ist, wie etwa der Schlufs: „Wenn es Tag ist, ist es hell, nun ist es Tag, also ist es hell", denn der Schlufssatz, „es ist hell", ist ebenso unmittelbar einleuchtend, wie der Untersatz: „es ist Tag". Die beweisenden sodann führen uns teils nur *ἐφοδευτικῶς* von den Vordersätzen zum Schlufssatz, teils *ἐφοδευτικῶς ἅμα καὶ ἐκκαλυπτικῶς*: jenes, wenn die Vordersätze auf blofsem Glauben (*πίστις* und *μνήμη*), dieses, wenn sie auf wissenschaftlicher Notwendigkeit beruhen.

2) Andere hatten (nach Diog. 79. Sext. Pyrrh. II 157) auch noch weitere *ἀναπόδεικτοι* aufgezählt. Einem von diesen folgt Cicero, wenn er Top. 14, 57 einen sechsten und siebenten, eigentlich Unterarten des dritten, beifügt.

3) S. Bd. II b³ 819, 4.

4) Man s. über diese fünf *ἀναπόδεικτοι* Chrysipps (welche hier nicht eingehender aufgeführt werden sollen, da sie mit den theophrastischen durchaus zusammenfallen) Diog. 79—81 (wo aber s. 79 für *συλλογισμῶν* wohl *συλλογιστικῶν* — s. o. S. 112, 3 - zu setzen ist). Sext. Pyrrh. II 156—159. 194—203. Math. VIII 223- 227. 235. Cic. Top. 13, 54 ff. Simpl. Phys. 529, 35 D. (der *δεύτερος ἀναπόδεικτος*). Galen Inst. log. 6. 15, 8 K., wozu Prantl 473, 182 z. vgl. St. v. fr. II 241—245. Über den *πέμπτος διὰ πλειόνων ἀναπόδεικτος* Sext. Pyrrh. I 69. Kleomed. Meteora S. 41. 47. Prantl S. 475.

5) Dabei werden noch zwei Fälle unterschieden: der, dafs alle drei Glieder des Schlusses, und der, dafs nur der Schlufssatz und der Untersatz identisch sind. Schlüsse der ersteren Art („Wenn es Tag ist, ist es Tag; nun ist es Tag; also ist es Tag") heifsen, wie die entsprechenden Urteile, *διφορούμενοι* (vgl. oben S. 106, 4), Schlüsse der zweiten Klasse („Es ist entweder Tag oder Nacht; nun ist es Tag; also ist es Tag") *ἀδιαφόρως περαίνοντες*; die letztere Bezeichnung kommt aber auch für beide zusammen vor. Man s. Alex. Anal. pr. 18, 17. 20, 10. 164, 29 W. Top. 10, 7 W. Cic. Acad. II 30, 96 u. a. St. b. Prantl 476, 185.

einer von den Beweisen eines ganz äufserlichen und unfruchtbaren Formalismus, an denen die stoische Logik so reich ist. Aus diesen fünf einfachen Schlufsarten sind die „nicht-einfachen“ zusammengesetzt[1]) und auf sie zurückzuführen[2]); unter denselben werden solche unterschieden, die aus gleichartigen, und solche, die aus ungleichartigen Teilen bestehen[3]); bei den ersteren kommt dann aber freilich wieder ein so nutzloser Formalismus zum Vorschein, dafs es schwer ist zu sagen, was die Stoiker denn eigentlich damit wollten[4]). Werden zwei oder mehrere Schlüsse, von welchen der Schlufssatz des vorangehenden erster Vordersatz des folgenden ist, durch jedesmalige Weglassung dieser beiden gleichlautenden Sätze zu einem verbunden, | so entsteht der Kettenschlufs; die von den Peripatetikern überlieferten Formen desselben hatten die Stoiker in ihrer Weise über das Mafs des wissenschaftlichen Bedürfnisses hinaus verfolgt[5]). Dafs

1) Cic. Top. 14, 57: *ex iis modis conclusiones innumerabiles nascuntur.* Sext. Math. VIII 228 f., wo aber auffällt, dafs die *ἀναπόδεικτοι* selbst sich in *ἁπλοῖ* und *οὐχ ἁπλοῖ* teilen sollen, während doch die *ἁπλοῖ* mit den unmittelbar vorher genannten fünf *ἀναπόδεικτοι* zusammenfallen. Man könnte statt *ἀναποδείκτων* „*ἀποδεικτικῶν*“ vermuten; doch ist es auch möglich, dafs der Ausdruck *ἀναπόδεικτοι* bald in engerem, bald in weiterem Sinn gebraucht wurde.

2) Diog. 78: *συλλογιστικοὶ* [sc. *λόγοι*] *μὲν οὖν εἰσιν ἤτοι ἀναπόδεικτοι ὄντες ἢ ἀναγόμενοι ἐπὶ τοὺς ἀναποδείκτους κατά τι τῶν θεμάτων ἤ τινα.* Mit der Auflösung der zusammengesetzten Schlüsse hatte sich (wie auch Diog. 190 f. 194 f. beweist) nach Galen Hipp. et Plat. II 3. S. 224 K. 182 M. (St. v. fr. II 248) namentlich Chrysippus viel beschäftigt, für dessen Auflösungen Antipater einfachere vorschlug.

3) Sext. Math. VIII 229—243, welcher sein Beispiel zwar von Aenesidemus entlehnt, aber ohne Zweifel den stoischen Bestimmungen folgt. Vgl. Prantl 479 f. Ein solcher zusammengesetzter Schlufs ist auch der b. Sext. Math. VIII 281 f.

4) Vgl. Sext. a. a. O. und dazu Prantl S. 478 f.

5) Nachdem Alex. zu Anal. pr. I 25. 42 b 5 vom Kettenschlufs gesprochen hat, fährt er S. 283, 12 Wall. fort: *ἐν τῇ τοιαύτῃ τῶν προτάσεων συνεχείᾳ τό τε συνθετικόν ἐστι θεώρημα . . . καὶ οἱ καλούμενοι ὑπὸ τῶν νεωτέρων ἐπιβάλλοντές τε καὶ ἐπιβαλλόμενοι.* Das *συνθετικὸν θεώρημα* nun, dessen Bedeutung (= Kettenschlufs) sofort erläutert wird, mufs ein peripatetischer Ausdruck sein. Das gleiche bedeuten aber auch die *ἐπιβάλλοντές τε καὶ ἐπιβαλλόμενοι.* Dieselben finden sich nämlich, wie Alex. weiter erläutert, *ἐν ταῖς συνεχῶς λαμβανομέναις προτάσεσι χωρὶς τῶν*

Antipater diesen zusammengesetzten Schlüssen anderseits auch solche mit einer einzigen Prämisse gegenüberstellte [1]), war | eine Bereicherung der Logik von sehr zweifelhaftem Wert. Über einige andere Punkte der stoischen Syllogistik sind wir nur sehr unvollständig unterrichtet [2]); wir werden aber diesen

---

συμπερασμάτων, wie „A kommt B, B kommt C, C kommt D zu, also kommt A D zu; *ἐπιβαλλόμενος* heifst dabei der Schlufs, dessen Schlufssatz, *ἐπιβάλλων* der, dessen Prämisse weggelassen ist (so dafs demnach, wenn drei Schlüsse so zusammengezogen sind, der erste *ἐπιβαλλόμενος* ist, der letzte *ἐπιβάλλων*, der mittlere beides). Solche Schlüsse können, wie Alex. 284, 10 ff. ausführt, in den drei aristotelischen Figuren gemacht werden *κατὰ τὸ παραδεδομένον συνθετικὸν θεώρημα, ὃ οἱ μὲν περὶ Ἀριστοτέλη τῇ χρείᾳ παραμετρήσαντες παρέδοσαν, ἐφ' ὅσον αὕτη ἀπῄτει, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς παρ' ἐκείνων λαβόντες καὶ διελόντες ἐποίησαν ἐξ αὐτοῦ τὸ καλούμενον παρ' αὐτοῖς δεύτερον θέμα καὶ τρίτον καὶ τέταρτον, ἀμελήσαντες μὲν τοῦ χρησίμου, πᾶν δὲ τὸ ὁπωσοῦν δυνάμενον λέγεσθαι ἐν τῇ τοιαύτῃ θεωρίᾳ, κἂν ἄχρηστον ᾖ, ἐπεξελθόντες τε καὶ ζηλώσαντες.* Auf denselben Gegenstand bezieht sich Simpl. De caelo 236, 33 Heiberg: *ἡ δὲ τοιαύτη ἀνάλυσις τοῦ λόγου, ἡ τὸ συμπέρασμα λαμβάνουσα καὶ προσλαμβάνουσα ἄλλην πρότασιν κατὰ τὸ τρίτον λεγόμενον παρὰ τοῖς Στωϊκοῖς θέμα περαίνεται*, dessen Regel die sei: wenn aus dem Schlufssatz eines Schlusses und einem zweiten Satz ein dritter erschlossen werden kann, so kann derselbe auch aus diesem zweiten Satz und den Prämissen jenes Schlufssatzes erschlossen werden. Diese beiden Stellen scheinen Prantl bei seiner sonst so vollständigen Zusammenstellung entgangen zu sein, sonst würde er wohl bei dem *πρῶτον, δεύτερον, τρίτον* und *τέταρτον θέμα*, desssen Galen Hipp. et Plat. II 3 S. 224 K. 182, 8 Müller. Alex. Anal. pr. 164, 30 W. erwähnt, nicht an die verschiedenen Formen der *ἀναπόδεικτοι* (s. o. S. 113, 4) denken, statt sie auf die Formeln zur Auflösung der zusammengesetzten Schlüsse zu beziehen. Vgl. auch S. 114, 2. Auf solche zusammengesetzte Schlüsse geht wohl der Ausdruck *διὰ δύο τροπικῶν, διὰ τριῶν τροπικῶν* b. Galen a. a. O. 182, 8 M. Sext. Pyrrh. II 3 und der Titel einer chrysippischen Schrift: *π. τοῦ διὰ τριῶν* (sc. *τροπικῶν* oder *λημμάτων*, vgl. S. 111, 8) b. Diog. VII 191.

1) Man s. über diese *μονολήμματοι συλλογισμοὶ* (wie: „*ἡμέρα ἐστί, φῶς ἄρα ἐστίν*“ · „*ἀναπνεῖς, ζῇς ἄρα*“ Alex. Top. 8, 16. 574, 12. Anal. pr. 17, 11. 21, 25. Sext. Pyrrh. II 167. Math. VIII 443. [Apul.] Dogm. Plat. III 272 Oud. und was Prantl 477, 186 weiter anführt.

2) Man vgl. darüber, was Prantl S. 481 f. aus Sext. Pyrrh. II 3. Alex. Anal. pr. 164, 29. Galen Hipp. et Plat. II 3. 182, 8 Müll. Galen Inst. log. 18. 47, 13 K. beibringt. Wenn der letztern Stelle zufolge Posidonius die Vergleichungsschlüsse *συνακτικοὺς κατὰ δύναμιν ἀξιώματος* nannte, und ebenso nach Schol. Hermog. Rhet. gr. VII b 764 Walz bei den Stoikern von einem *κατὰ δύναμιν τροπικὸν* gesprochen wurde, so ist dies das gleiche, was uns schon S. 112, 1 vorkam, wo auch ein Vergleichungsschlufs

Verlust um so leichter verschmerzen können, da wir uns auch schon in dem bisherigen hinreichend davon überzeugen konnten, wie begründet die Vorwürfe sind, welche der Schule wegen der kleinlichen Sorgfalt gemacht werden, mit der sie auch den wertlosesten Formen nachzugehen liebte [1]).

Wie die Darstellung der beweiskräftigen Schlüsse, so war auch die Aufzählung und Widerlegung der nichtbeweisenden [2]), und namentlich die Auflösung der vielen Sophismen, welche sich seit der Zeit der Sophisten und Megariker angesammelt hatten, für die Stoiker ein Gegenstand der sorgfältigsten Bemühung und eine erwünschte Gelegenheit zur Bewährung ihres dialektischen Scharfsinns. Auch hierin ging Chrysippus natürlich allen voran [3]). Dafs er aber doch die Schwierigkeiten nicht | immer zu beseitigen wufste, sehen wir an seinem auffallenden Verhalten zu den Soriten [4]), denen er sich durch Einhalten des Urteils zu entziehen riet [5]). Im übrigen kann

---

zu den ἀμεθόδως περαίνοντες gerechnet wurde, die durch Beifügung eines ἀξίωμα in regelrechte Schlüsse verwandelt werden können. In der Lehre vom Beweis wurde nach Prokl. in Eucl. 103 u. (397 Fr.) auch der τόπος παράδοξος behandelt, wozu insbesondere ihre ethischen Paradoxa (s. u.) den Stoikern Anlafs geben konnten.

1) Vgl. Alex. Anal. pr. 284, 15 (s. o. S. 114, 5). Galen Hipp. et Plat. a. a. O. u. Inst. log. 19. 48, 24 K.

2) Nur für den Zweck ihrer Widerlegung nämlich konnten sie, wie sich bei so abgesagten Feinden der Skepsis von selbst versteht, aufgeführt werden, und nur in diesem Sinne haben wir es zu verstehen, wenn bei Diog. 186 f. chrysippische Sophismen angeführt sind.

3) Das Verzeichnis seiner Schriften enthält eine ganze Reihe von Abhandlungen über die Trugschlüsse und über einzelne derselben; über den ψευδόμενος z. B. allein fünf.

4) Über welche Bd. II a⁴ 264, 2. 265, 1 zu vgl.

5) Cic. Acad. II 29, 93: *placet enim Chrysippo, cum gradatim interrogetur, verbi causa „tria pauca sint anne multa", aliquanto prius quam ad multa perveniat quiescere, id est quod ab iis dicitur ἡσυχάζειν.* (St. v. fr. II 277). Das gleiche b. Sext. Math. VII 416. Pyrrh. II 253. Auch auf andere Fangschlüsse wurde dieses Verfahren angewendet; Simpl. Categ. 24, 13 K. Mit diesem λόγος ἡσυχάζων (Diog. 197) setzt Prantl S. 489 auch den ἀργὸς λόγος (Cic. De fato 12, 28) in Verbindung, da dieser nur die praktische Anwendung von jenem sei; aber, wie mir scheint, mit Unrecht: den ἀργὸς λόγος, durch welchen der stoische Fatalismus *ad absurdum* geführt werden sollte, konnte Chrysippus nicht gutheifsen, und er wird ihm auch nicht beigelegt

ich hier auf die Sophismen, mit denen die Stoiker sich abgaben, und die Art ihrer Widerlegung nicht eingehen [1]).

Durch alle diese Untersuchungen suchten nun die Stoiker einen festen Boden für die wissenschaftliche Beweisführung zu gewinnen. So grofs aber der Wert war, welchen sie dieser beilegten, so gaben doch auch sie mit Aristoteles [2]) zu, dafs sich nicht alles beweisen lasse. Statt nun aber diese Lücke mit ihm durch die Induktion auszufüllen und sich um eine Vervollkommnung seiner Theorie derselben zu bemühen, begnügten sie sich mit Hypothesen, die ihre Wahrheit teils unmittelbar in sich selbst tragen, teils durch die ihrer Folgesätze beweisen sollten [3]); so dafs ihre Methodologie ähnlich wie ihre Erkenntnistheorie mit der Forderung eines unmittelbar Gewissen abschliefst.

Den Wert dieser ganzen formalen Logik können wir nicht hoch anschlagen. So unvollständig wir auch über dieselbe unterrichtet sind, so reicht doch das, was wir von ihr wissen, vollkommen aus, um unser Urteil hierüber festzustellen. Wir sehen | einerseits allerdings, dafs sich die stoische Schule seit Chrysippus die äufserste Mühe gab, das wissenschaftliche Verfahren in allen seinen Teilen bis ins einzelnste hinaus auf feste Formen zurückzuführen; wir sehen aber zugleich auch, dafs sie hierbei die eigentliche Aufgabe der Logik, ein Bild der wirklichen Denkoperationen und ihrer Gesetze zu geben, ganz aus den Augen verlor, in den leersten und unfruchtbarsten Formalismus verfiel. Nicht einmal über die logischen Formen des Denkens kann sie neue Entdeckungen von einiger Erheblichkeit gemacht haben, denn diese wären von den Schriftstellern, welche so viele der unbedeutendsten Ab-

1) Was wir darüber wissen, findet sich bei Prantl S. 485—496. Vgl. auch Stoic. vet. fr. II 270—287.

2) Vgl. Bd. II b³ 234 ff.

3) Sext. Math. VIII 367: *ἀλλ᾽ οὐ δεῖ, φασί, πάντων ἀπόδειξιν αἰτεῖν, τινὰ δὲ καὶ ἐξ ὑποθέσεως λαμβάνειν, ἐπεὶ οὐ δυνήσεται προβαίνειν ἡμῖν ὁ λόγος, ἐὰν μὴ δοθῇ τι πιστὸν ἐξ αὐτοῦ τυγχάνειν.* Ebd. 375: *ἀλλ᾽ εἰώθασιν ὑποτυγχάνοντες λέγειν, ὅτι πίστις ἐστὶ τοῦ ἐῤῥῶσθαι τὴν ὑπόθεσιν τὸ ἀληθὲς εὑρίσκεσθαι ἐκεῖνο τὸ τοῖς ἐξ ὑποθέσεως ληφθεῖσιν ἐπιφερόμενον· εἰ γὰρ τὸ τούτοις ἀκολουθοῦν ἐστιν ὑγιές, κἀκεῖνα οἷς ἀκολουθεῖ ἀληθῆ καὶ ἀναμφίλεκτα καθέστηκεν.*

weichungen von der aristotelischen Logik berichten, gewifs nicht übergangen worden; sondern ihre ganze Tätigkeit auf diesem Felde besteht darin, dafs sie die peripatetische Logik in eine neue Terminologie kleidet und einzelne Teile derselben unter Zurückstellung der andern mit peinlicher Genauigkeit ausführt. So namentlich in der Lehre von den Schlüssen. Aber wie es hier keine Verbesserung ist, dafs Chrysippus den hypothetischen Schlufs als Grundform an die Stelle des kategorischen setzte, so hat überhaupt die Logik durch ihn und seine Schule bei aller Erweiterung ihres Umfangs an wissenschaftlichem Gehalt ohne Zweifel mehr verloren als gewonnen. So wenig daher die Geschichte der Philosophie diesen von den Stoikern selbst so eifrig angebauten und für ihren wissenschaftlichen Standpunkt so bezeichnenden Teil ihres Systems mit Stillschweigen übergehen darf, so wird sie doch darin immer nur ein Aufsenwerk desselben [1]), und in der übermäfsigen Sorgfalt, welche ihm seit Chrysippus gewidmet wurde, nur ein Zeichen von der Abnahme der wissenschaftlichen Produktivität sehen können.

4. Die Physik: A. Die letzten Gründe.

Ungleich wichtiger ist die Physik, und sie wurde auch von den Stoikern trotz ihrer teilweisen Anlehnung an ältere Lehren mit viel gröfserer Selbständigkeit behandelt. Die Untersuchungen, mit denen sich dieser Teil des stoischen Systems beschäftigte, lassen sich in vier Abschnitte verteilen: über die letzten Gründe; | über die Entstehung und Beschaffenheit des Weltganzen; über die vernunftlose Natur; über den Menschen [2]).

---

1) Wofür ja die Logik auch von den Stoikern selbst erklärt wurde; s. S. 61. 64, 1.

2) Die Stoiker selbst teilten (D. 132) die Physik *εἰδικῶς* in die *τόποι περὶ σωμάτων καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ θεῶν καὶ περάτων καὶ τόπου καὶ κενοῦ*, *γενικῶς* in die drei Abschnitte: *περὶ κόσμου*, *περὶ στοιχείων* und den *αἰτιολογικός*. Der erste von diesen drei Abschnitten sollte sodann teils solches enthalten, was dem Physiker eigentümlich ist, teils solches, was er mit dem Mathematiker gemeinschaftlich behandelt (das Astronomische — ausführlich handelt über den Unterschied der Astronomie von der Physik Posidonius b. Simpl. Phys. 291, 23 D.), ebenso der dritte

Bei dem ersten von diesen Punkten treten uns wieder drei Züge als besonders charakteristisch entgegen: der Materialismus des stoischen Systems, seine dynamische Weltansicht und sein Pantheismus.

Wenn wir von der platonischen oder aristotelischen Philosophie herkommen, erscheint uns an der stoischen kaum irgend etwas anderes auffallender als ihr so schroff ausgesprochener Materialismus. Die Stoiker definierten zwar mit Plato[1]) das Wirkliche als dasjenige, was die Kraft habe zu wirken oder zu leiden, aber diese Eigenschaft fanden sie nur in den Körpern, und so ergab sich ihnen der Satz, dafs es aufser den Körpern nichts Wirkliches geben könne; oder, sofern sie dem Unkörperlichen nicht alles Sein absprechen wollten, mufsten sie doch behaupten, nur dem Körperlichen komme ein wesenhaftes und selbständiges, dem Unkörperlichen dagegen blofs ein beziehungsweises Sein zu[2]). Unter dieser

---

auch solches, womit sich teils die Ärzte, teils die Mathematiker gleichfalls beschäftigen. Indessen wissen wir nicht, wie der Inhalt der Physik näher an jene Abschnitte verteilt wurde. Jedenfalls wären für uns beide Einteilungen sehr unbequem.

1) Soph. 247 D, vgl. Bd. II a[4] 689, 3.

2) Plut. De comm. not. 30, 2 S. 1073 e: *ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν.* Plac. I 11, 4 (Dox. 310: *οἱ Στωϊκοὶ πάντα τὰ αἴτια σωματικά· πνεύματα γάρ.* IV 20, 2 (Dox. 410): *οἱ δὲ Στωϊκοὶ σῶμα τὴν φωνήν· πᾶν γὰρ τὸ δρῶν ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα· ἡ δὲ φωνὴ ποιεῖ καὶ δρᾷ . . . ἔτι πᾶν τὸ κινοῦν καὶ ἐνοχλοῦν σῶμά ἐστιν . . . ἔτι πᾶν τὸ κινούμενον σῶμά ἐστιν.* Cic. Acad. I 11, 39: [*Zeno* (Fr. 34)] *nullo modo arbitrabatur quicquam effici posse ab ea* [*natura*], *quae expers esset corporis . . . nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur* (genauer wäre: *in quo efficeretur aliquid*, vgl. Ritter III 577) *posse esse non corpus.* Seneca (s. u. 119, 1. 120, 1). Stob. Ekl. I 336 (s. o. S. 90, 3). Ebd. 338 (Dox. 457): *Χρύσιππος αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὅ. καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα* usw. *Ποσειδώνιος δὲ οὕτως· αἴτιον δ' ἐστί τινος, δι' ὃ ἐκεῖνο, ἢ τὸ πρῶτον ποιοῦν, ἢ τὸ ἀρχηγὸν ποιήσεως. καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον οὔτε ὂν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγόρημα.* (Über dieses vgl. S. 90, 2. 3) Diog. VII 56: nach Chrysippus, Diogenes (über den auch Simpl. Phys. 426, 1 D.) u. a. sei die Stimme ein Körper, *πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι.* Ebd. 150: *οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν φυσικῶν καὶ Ζήνων. ὕλη δέ ἐστιν, ἐξ ἧς ὁτιδηποτοῦν γίνεται . . . σῶμα δέ ἐστι κατ' αὐτοὺς ἡ οὐσία.* Hippolyt. Refut. haer. I 21 (Dox. 571, 23): *σώματα δὲ πάντα ὑπέθεντο* u. a. Diog. VII 134: *διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ*

Voraussetzung mufste nun natürlich | vieles für ein Körperliches angesehen werden, was wir nicht so nennen würden, wie die Seele, die Tugenden usw.; aber doch kann man streng genommen nicht sagen [1], dafs die Stoiker den Begriff des Körpers in einer viel weiteren Bedeutung genommen haben, als es sonst zu geschehen pflege, denn sie definieren den Körper nicht blofs ausdrücklich als das räumlich Ausgedehnte [2], sondern sie bemühen sich auch zu zeigen, inwiefern das, was man gewöhnlich für unkörperlich hält, ein Körperliches in der eigentlichen Bedeutung des Worts sein könne. Sie hielten nämlich nicht blofs alle Substanzen, die Seele des Menschen und die Gottheit nicht ausgenommen, für Körper [3], sondern sie behaupteten das gleiche auch von den Eigenschaften: alle Bestimmtheiten, durch welche sich die Dinge voneinander unterscheiden, sollten von dem Dasein gewisser Luftströmungen herrühren [4], welche von dem Mittelpunkt jedes Dinges aus durch seine ganze Masse sich verbreitend und vom Umkreis wieder zum Mittelpunkt zurückkehrend seinen inneren Zusammenhalt bilden [5]. Dies | mufste natürlich bei ihrer

---

στοιχεῖα ... καὶ σώματα εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι. Hier liest Cobet, dem Hirzel Unters. z. Cic. II 756, 1 beistimmt, für das *σώματα* der Hss. nach Suidas (v. *ἀρχή*) *ἀσωμάτους*. Dafür läfst sich geltend machen, dafs die *ὕλη ἄποιος* vom *σῶμα* unterschieden werden konnte. Aber unwahrscheinlich wird dies gegenüber dem Zeugnis des Aristokles bei Euseb. Pr. ev. XV 14, 1, auf das M. Heinze (D. Lehre v. Logos 91, 2) und Baeumker (D. Problem d. Materie 332, 3) hinweisen: *οὗτοι* (die Stoiker) *ἄμφω* (*ὕλη* und *θεός*) *σώματά φασιν εἶναι, ἐκείνου* (Plato) *τὸ πρῶτον ποιοῦν ἀσώματον εἶναι λέγοντος.* (Freilich ist die Lesung auch hier nicht sicher.)

1) Wie Ritter III 577 ff. Schleiermacher Gesch. d. Phil. 129.

2) Diog. VII 135: *σῶμα δ' ἐστί, φησὶν Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ φυσικῇ, τὸ τριχῇ διαστατὸν* usw.

3) Vgl. o. S. 94 f. Über die Körperlichkeit Gottes und der Seele wird später zu sprechen sein.

4) S. o. S. 100 ff. u. Sen. ep. 102, 7, welcher mit Bezug auf die Unterscheidung der *ἡνωμένα* usf. (s. o. S. 98, 1) sagt: *nullum bonum putamus esse, quod ex distantibus constat. uno enim spiritu unum bonum contineri ac regi debet, unum esse unius boni principale.* Daher bei Plut. De comm. not. 50, 1 S. 1085 e der Vorwurf: *τὰς ποιότητας οὐσίας καὶ σώματα ποιοῦσι* und ebd. 44, 4 S. 1083 d die S. 97 unten besprochene Behauptung. Vgl. S. 121, 2.

5) Philo Quod Deus sit immut. 35 S. 278 M. 64, 4 Wendl. (das gleiche

Ansicht über die Seele ebensogut von geistigen wie von materiellen Eigenschaften gelten: auch die Tugenden und Fehler wurden als Körper bezeichnet[1]) und von der Spannung hergeleitet, welche der Seele durch die in ihr vorhandenen luftartigen Stoffe mitgeteilt werde[2]). Aus demselben Gesichts-

---

in der unechten Schrift De mundo 4 S. 606 M.): *ἡ δέ* [sc. *ἕξις*, was = *ποιότης*, s. o. S. 98, 1] *ἐστι πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ᾽ ἑαυτό· ἄρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα τείνεσθαι, ψαῦσαν δὲ ἄκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπτει πάλιν, ἄχρις ἂν ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀφίκηται τόπον, ἀφ᾽ οὗ τὸ πρῶτον ὡρμήθη· ἕξεως ὁ συνεχὴς οὗτος δίαυλος ἄφθαρτος* usw. Dafs Philo hier die stoische Lehre wiedergibt, läfst sich nicht bezweifeln. Dieselbe Vorstellung wird uns hinsichtlich des Verhältnisses der Seele zum Leibe begegnen, und ebenso wird die Einheit des Weltganzen daraus abgeleitet, dafs das göttliche *πνεῦμα* alle seine Teile durchdringt; das Nähere hierüber S. 138 f., 3. Aufl., vorläufig vgl. man Alex. Aphr. De mixt. 594 Id. 216, 14 Bruns: *ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται* [*Χρύσιππος*] *τὴν σύμπασαν οὐσίαν πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ᾽ οὗ συνέχεταί τε καὶ συμμένει καὶ σύμπαθές ἐστιν αὐτῷ τὸ πᾶν.* (So ist nämlich zu lesen, indem fortgefahren wird: *τῶν δὲ* usw.; vgl. 223, 9 Br.) Ausführlich bestreitet Alex. 223, 6 ff. die Behauptung, dafs das alldurchdringende *πνεῦμα* die Dinge zusammenhalte.

1) Plut. De comm. not. 45 (s. u. S. 123, 1). De superst. 1 S. 165 a. Stob. Ekl. II 114 (a. a. O.). Sen. ep. 117, 2: *placet nostris, quod bonum est, corpus esse, quia quod bonum est, facit: quicquid facit, corpus est . . . sapientiam bonum esse dicunt: sequitur, ut necesse sit illam corporalem quoque dicere.* Vgl. S. 122, 1.

2) Dies ist der Begriff des *τόνος*, auf welchem die Stärke der Seele, wie die des Leibes, beruhen soll: Kleanthes b. Plut. De Stoic. rep. 7, 4 S. 1034 d (Fr. 76 Pears.): *πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστί, κἂν ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος.* Stob. Ekl. II 110 S. 62, 24 Wachsm.: *ὥσπερ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν καὶ μή.* Unter den gleichen Begriff sind aber alle Eigenschaften zu stellen; vgl. vorletzte Anm. und Plut. De comm. not. 49, 2 S. 1085 c: *γῆν μὲν γάρ ἴσασι καὶ ὕδωρ οὔτε αὑτὰ συνέχειν οὔτε ἕτερα, πνευματικῆς δὲ μετοχῇ καὶ πυρώδους δυνάμεως τὴν ἑνότητα διαφυλάττειν· ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὑτῶν τ᾽ εἶναι δι᾽ εὐτονίαν ἐκτατικὰ καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες.* Ps. Censorin. Fragm. c. 1 S. 75 Jahn, der geradezu sagt: *initia rerum eadem elementa et principia dicuntur. ea Stoici credunt tenorem atque materiam. tenorem, qui rarescente materia a medio tendat ad summum, eadem concrescente rursus a summo referatur ad medium.* Hier ist der *tenor* oder *τόνος* dem *πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ᾽ ἑαυτὸ* (S. 120, 5) völlig gleichgesetzt; dafs aber die *intentio* dem *spiritus* mehr als irgend einem andern Körper

punkt wird das Gute ein Körper genannt, denn das Gute ist den Stoikern nur die Tugend, die Tugend aber ist ein | bestimmter Zustand des Seelenkörpers[1]). Ebenso haben wir es zu verstehen, wenn die Wahrheit ein Körper sein soll[2]); die Wahrheit ist nämlich in diesem Fall nicht im objektiven, sondern im subjektiven Sinn zu nehmen: sie bezeichnet das Wissen oder die Beschaffenheit der wissenden Seele, und da nun diese nach stoischer Lehre auf dem Dasein gewisser körperlicher Stoffe in der Seele beruht, so kann die Wahrheit in diesem Sinn von den Stoikern ein Körper genannt werden. Auch die Affekte, die Triebe, die Vorstellungen, die Urteile gelten ihnen für Körper, sofern sie sich diese Zustände und Tätigkeiten durch materielle Einflüsse, durch die in die Seele einströmenden *πνεύματα* bewirkt denken; und aus dem gleichen Grunde werden nicht blofs habituelle Fertigkeiten, sondern selbst einzelne Handlungen für Körper er-

---

zukomme, sucht auch Sen. Nat. qu. II 8 f., vgl. VI 21, 1 zu zeigen. Nemes. 2, 29 S. 70 Matth.: *οἱ Στωικοὶ [λέγουσι] τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα, εἰς τὸ ἔσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω κινουμένην, καὶ τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιητότων ἀποτελεστικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ ἔσω ἑνώσεως καὶ οὐσίας.*

1) Diog. 89: Die Tugend sei um ihrer selbst willen zu erstreben: *ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν ἅτ' οὔσῃ ψυχῇ πεποιημένῃ πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου*, so dafs sie also nicht blofs diese Beschaffenheit der Seele, sondern die so beschaffene Seele selbst sein soll. Sen. ep. 106, 4: *bonum facit, prodest enim. quod facit corpus est. bonum agitat animum et quodammodo format et continet, quae propria sunt corporis. quae corporis bona sunt, corpora sunt: ergo et quae animi sunt. nam et hoc corpus est. bonum hominis necesse est corpus sit, cum ipse sit corporalis. . .* (6) *si adfectus corpora sunt, et morbi animorum et avaritia, crudelitas, indurata vitia . . ergo et malitia et species eius omnes . . . ergo et bona* — wofür dann noch im besonderen angeführt wird, dafs das Gute, d. h. die Tugend, auf den Körper wirke, ihn beherrsche und sich in ihm darstelle. Vgl. auch S. 123, 1. 120, 5.

2) Sext. Math. VII 38: *τὴν δὲ ἀλήθειαν οἴονταί τινες, καὶ μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, διαφέρειν τἀληθοῦς κατὰ τρεῖς τρόπους . . . οὐσίᾳ μὲν παρ' ὅσον ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμά ἐστι, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀσώματον ὑπῆρχεν. καὶ εἰκότως, φασίν· τουτὶ μὲν γὰρ ἀξίωμά ἐστι, τὸ δὲ ἀξίωμα λεκτόν, τὸ δὲ λεκτὸν ἀσώματον. ἀνάπαλιν δὲ ἡ ἀλήθεια σῶμά ἐστι παρ' ὅσον ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντικὴ δοκεῖ τυγχάνειν, πᾶσα δὲ ἐπιστήμη πὼς ἔχον ἐστὶν ἡγεμονικόν . . τὸ δὲ ἡγεμονικὸν σῶμα κατὰ τούτους ὑπῆρχεν.* Ebenso Pyrrh. II 81; s. o. S. 88, 2.

klärt[1]): das Gehen, das Tanzen usf. würde von | den Stoikern wohl so wenig ein Körper genannt worden sein als das Weisesein[2]), dagegen glaubten sie das, was diese Tätigkeit bewirkt, wie alles Wirkende, als einen Körper betrachten zu müssen; und würden nun wir alle jene Tätigkeiten einfach auf die Seele als ihren Grund zurückführen, so mufsten doch die Stoiker nach ihrer Ansicht vom Substrat und den Eigenschaften für jede derselben einen besonderen sie verursachenden Stoff voraussetzen, durch dessen Anwesenheit sie bewirkt sein sollte. Wie daher Plato idealistisch gesagt hatte: der Mensch ist gerecht, musikalisch usf. dadurch, dafs er an der

---

1) Plut. De comm. not. 45, 2 S. 1084 a: *ἄτοπον γὰρ εὖ μάλα, τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας, πρὸς δὲ ταύταις τὰς τέχνας καὶ μνήμας πάσας, ἔτι δὲ φαντασίας καὶ πάθη καὶ ὁρμὰς καὶ συγκαταθέσεις σώματα ποιουμένους ἐν μηδενὶ φάναι κεῖσθαι* usw. . . . (4) *οἱ δ' οὐ μόνον τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ζῷα εἶναι λέγουσιν, οὐδὲ τὰ πάθη μόνον, ὀργὰς καὶ φθόνους καὶ λύπας καὶ ἐπιχαιρεκακίας, οὐδὲ καταλήψεις καὶ φαντασίας καὶ ἀγνοίας οὐδὲ τὰς τέχνας ζῷα, τὴν σκυτοτομικήν, τὴν χαλκοτυπικήν· ἀλλὰ πρὸς τούτοις καὶ τὰς ἐνεργείας σώματα καὶ ζῷα ποιοῦσι, τὸν περίπατον ζῷον, τὴν ὄρχησιν, τὴν ὑπόδεσιν, τὴν προσαγόρευσιν, τὴν λοιδορίαν.* Plutarch spricht hier freilich als Gegner; indessen sagt auch Sen. ep. 106, 5: *non puto te dubitaturum, an adfectus corpora sint . . . tanquam ira, amor, tristitia: si dubitas, vide an voltum nobis mutent* usw. *quid ergo? tam manifestas notas corpori credis imprimi nisi a corpore?* usw. (s. S. 122, 1). Stob. Ekl. II 114: die Stoiker halten die Tugenden für substantiell identisch (*τὰς αὐτὰς καθ' ὑπόστασιν*) mit dem *ἡγεμονικὸν* und insofern wie dieses für *σώματα* und *ζῷα*. Noch deutlicher erklärt sich aber Sen. ep. 113, 1 ff.: *Desideras tibi scribi a me, quid sentiam de hac quaestione iactata apud nostros: an iustitia, fortitudo, prudentia ceteraeque virtutes animalia sint . . . me in alia esse sententia profiteor . . quae sint ergo, quae antiquos moverint, dicam. animum constat animal esse . . virtus autem nihil aliud est quam animus quodammodo se habens: ergo animal est. deinde: virtus agit aliquid. agi autem nihil sine inpetu* (*ὁρμή*) *potest* usw. Wendet man aber ein, so wäre jeder einzelne eine Vielheit von zahllosen lebenden Wesen, so wird erwidert: dies sei unrichtig, denn diese sämtlichen *animalia* seien nur Teile des einen *animal*, der Seele, sie seien daher nicht eine Mehrheit (*multa*), sondern ein und dasselbe lebende Wesen von verschiedenen Seiten betrachtet: (24) *idem est animus et iustus et prudens et fortis, ad singulas virtutes quodammodo se habens.* Aus demselben Brief s. 23 erfahren wir, dafs Kleanthes (Fr. 43) die *ambulatio* für einen *spiritus a principali usque in pedes permissus* erklärt habe, Chrysipp für das *principale* selbst.

2) Worüber das S. 88, 2 aus Sen. ep. 117 Angeführte zu vgl.

Idee der Gerechtigkeit, der Musik usw. teil hat, so sagten die Stoiker materialistisch: der Mensch ist tugendhaft, wenn Tugendstoff in ihm ist, musikalisch, wenn Musikstoff in ihm ist usw.; und da nun diese Stoffe Lebenserscheinungen erzeugen, konnten sie dieselben nicht allein als Körper, sondern sogar als lebendige Wesen bezeichnen. Nicht minder auffallend als die angeführten Behauptungen lautet für uns der Satz, dafs der Tag und die Nacht, ja auch die einzelnen Tages- und Nachtzeiten, der Monat | und das Jahr, die Monatstage und die Jahreszeiten Körper seien[1]; indessen wollte Chrysippus mit diesem freilich höchst ungelenken Ausdruck wohl schwerlich etwas anderes sagen als, dafs das Reale, was jenen Namen entspricht, in gewissen körperlichen Zuständen liege, dafs wir mit dem Ausdruck Sommer den Zustand der Luft, in welchem dieselbe am stärksten von der Sonne erhitzt ist, oder die Luft in diesem Zustand bezeichnen, mit dem Ausdruck Monat den Mond, sofern er während einer bestimmten Zeit die Erde beleuchtet usw.[2]). Das erhellt aber freilich aus allen diesen Beispielen, wie wenig es den Stoikern

---

1) Plut. De comm. not. 45, 5 S. 1084 d (St. v. fr. II 665): *Χρυσίππου μνημονεύοντες ἐν τῷ πρώτῳ τῶν φυσικῶν ζητημάτων οὕτω προσάγοντος· „οὐχ ἡ μὲν νὺξ σῶμά ἐστιν, ἡ δ' ἑσπέρα καὶ ὁ ὄρθρος καὶ τὸ μέσον τῆς νυκτὸς σώματα οὐκ ἔστιν· οὐδὲ ἡ μὲν ἡμέρα σῶμά ἐστιν, οὐχὶ δὲ καὶ ἡ νουμηνία σῶμα, καὶ ἡ δεκάτη καὶ πεντεκαιδεκάτη καὶ ἡ τριακὰς καὶ ὁ μὴν σῶμά ἐστι καὶ τὸ θέρος καὶ τὸ φθινόπωρον καὶ ὁ ἐνιαυτός.“*

2) Diog. 151 f.: *χειμῶνα μὲν εἶναί φασι τὸν ὑπὲρ γῆς ἀέρα κατεψυγμένον διὰ τὴν τοῦ ἡλίου πρόσω ἄφοδον, ἔαρ δὲ τὴν εὐκρασίαν τοῦ ἀέρος κατὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς πορείαν, θέρος δὲ τὸν ὑπὲρ γῆς ἀέρα καταθαλπόμενον* usw. Stob. Ekl. I 260 f. (Dox. 462. St. v. fr. II 693): Chrysippus definiere *ἔαρ ἔτους ὥραν κεκραμένην ἐκ χειμῶνος ἀπολήγοντος καὶ θέρους ἀρχομένου . . θέρος δὲ ὥραν ἔτους τὴν μάλιστ' ὑφ' ἡλίου διακεκαυμένην· μετόπωρον δὲ ὥραν ἔτους τὴν μετὰ θέρος μέν, πρὸ χειμῶνος δέ, κεκραμένην· χειμῶνα δὲ ὥραν ἔτους τὴν μάλιστα κατεψυγμένην, ἢ τὸν περὶ γῆν ἀέρα κατεψυγμένον.* Ebd.: nach Empedokles und den Stoikern entstehe der Winter durch das Vorherrschen der Luft, der Sommer durch das des Feuers. Ebd. S. 556 (Dox. 467. St. v. fr. II 677): *μεὶς δ' ἐστί, φησί [Χρύσιππος], τὸ φαινόμενον τῆς σελήνης πρὸς ἡμᾶς, ἢ σελήνη μέρος ἔχουσα φαινόμενον πρὸς ἡμᾶς.* Kleomedes Meteora S. 112 B. 202, 11 Z. unterscheidet vier Bedeutungen von *μήν*: in den zwei ersten bezeichne es etwas Körperliches, in den andern als Zeitbestimmung ein Unkörperliches.

möglich war, dem Unkörperlichen irgend eine Realität beizulegen.

Ganz vollständig wollte ihnen dies allerdings mit aller Anstrengung nicht gelingen. Auch die Stoiker konnten nicht leugnen, dafs es gewisse Dinge gebe, die sie unmöglich für Körper erklären konnten. Sie rechneten dahin im besonderen den leeren Raum, den Ort, die Zeit und das Gedachte (*λεκτόν*)[1]; wiewohl sie aber diese vier Dinge für unkörperlich hielten, wollten sie doch nicht behaupten, dafs dieselben gar nicht existieren, vielmehr | wird die letztere Meinung als eine vom Dogma der Schule abweichende Privatansicht bezeichnet[2]). Wie dies aber mit den Sätzen über die alleinige Realität des Körperlichen vereinigt werden sollte, wird uns nicht gesagt[3]).

Wir müssen die Frage aufwerfen, wie die Stoiker zu diesem Materialismus gekommen sind. Man könnte ihn zunächst aus ihrer sensualistischen Erkenntnistheorie ableiten. Aber teils schlofs diese an sich die Möglichkeit nicht aus, von dem Sinnlichen auf ein Übersinnliches zu schliefsen; teils kann man ebensogut auch umgekehrt sagen, ihr Sensualismus sei eine Folge ihres Materialismus, sie führen alle Vorstellungen auf die Wahrnehmung zurück, weil sie aufser dem körperlichen kein wesenhaftes Sein kennen. Das Richtigere wird daher sein, dafs beide, ihr Sensualismus und ihr Materialismus, die gleiche Richtung des Denkens erkennen lassen und aus den gleichen Ursachen hervorgegangen sind. Nur wird es nicht genügen, in dieser Beziehung auf den Zusammenhang der Stoiker mit der peripatetischen und der vorsokratischen Philosophie zu verweisen. Beim ersten Anblick könnte man allerdings glauben, mit ihrer übrigen Physik haben sie

---

1) Diog. VII 140 f. Stob. Ekl. I 336. 392. Sext. Math. X 218 ff. 227. VIII 12. VII 38. Pyrrh. II 81. III 52; vgl. S. 88, 2. 90, 3.

2) Vgl. S. 89, 1.

3) Dagegen erfahren wir aus Prokl. in Eucl. 24, 4. (89, 15 Friedl.), dafs sie die Punkte, Linien und Flächen überhaupt für nichts Reales gelten lassen wollten. Er sagt nämlich von denselben: *οὐ δεῖ νομίζειν κατ' ἐπίνοιαν ψιλὴν ὑφεστάναι τὰ τοιαῦτα πέρατα, λέγω τῶν σωμάτων, ὥσπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὑπέλαβον.*

auch ihren Materialismus von Heraklit entlehnt, oder könnte man sich denselben aus der Entwicklung der platonisch-aristotelischen Metaphysik erklären: wenn Aristoteles die platonische Trennung der Form von der Materie so weit aufgehoben hatte, dafs er jene mit wenigen Ausnahmen nur in dieser existieren liefs, so mochte es anderen noch folgerichtiger scheinen, auch ihre begriffliche Trennung aufzuheben und die Form zu einer blofsen Eigenschaft der Materie zu machen. Lagen doch in der Lehre von der aufserweltlichen Gottheit und der leidenslosen Vernunft, ja schon in dem Gegensatz der Form und des Stoffes, wie sich nicht leugnen läfst, Schwierigkeiten, zu deren Überwindung das aristotelische System nicht die Mittel darbot[1]; | wurden doch schon vor Zeno Aristoxenus und Dicäarchus, unmittelbar nach ihm Strato von der peripatetischen Grundlage aus zu materialistischen Ansichten geführt[2]. Aber doch müssen wir Bedenken tragen, uns bei dieser Erklärung zu beruhigen. Der peripatetischen Schule scheint sich der Stifter des Stoicismus nach allem, was über seinen Bildungsgang berichtet wird, mehr als allen andern fernegehalten zu haben; und auch in den Angaben über die stoische Lehre weist nichts darauf hin, dafs dieselbe durch eine Kritik des platonisch-aristotelischen Dualismus gewonnen wurde, es erscheint vielmehr darin als eine selbstverständliche, keines weiteren Beweises bedürftige Voraussetzung, dafs alles, was wirkt oder leidet, ein Körper sein müsse. Was Heraklit betrifft, so setzt der Anschlufs der Stoiker an diesen Philosophen ihren Materialismus eher schon voraus, als dafs er ihn erklärte. Die lebendige Überlieferung der heraklitischen Philosophie war ja in der Zeit, als Zeno auftrat, längst erloschen; es kann daher nicht ein unmittelbarer geschichtlicher Zusammenhang und ein ursprüngliches Abhängigkeitsverhältnis, sondern nur die nachträgliche Wahrnehmung ihrer Verwandtschaft gewesen sein, was diesen zu Heraklit zurückführte; seine eigentümliche Weltanschauung war nicht die Folge, sondern der Grund

1) Vgl. Bd. II b³ 800 ff.
2) Ebd. S. 888 ff.

seines Heraklitismus. Mögen mithin diese Momente bei dem Materialismus der Stoiker auch mitgewirkt haben, sein entscheidendes Motiv können sie nicht gewesen sein. Dieses wird vielmehr eben da liegen, wo überhaupt der Mittelpunkt ihres Systems liegt, in dem praktischen Charakter der stoischen Philosophie. Ursprünglich mit ihrem ganzen Interesse den praktischen Fragen zugewendet, stellten sich die Stoiker in ihrer theoretischen Weltansicht zunächst auf den Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung, welche keine andere Wirklichkeit kennt als das sinnlich wahrnehmbare, körperliche Sein. Sie suchten in der Metaphysik vor allem eine feste Grundlage fürs menschliche Handeln [1]; im Handeln stehen wir aber dem Objekt unmittelbar und empirisch gegenüber, wir müssen es ohne Umstände in seiner sinnlichen Realität, wie es sich uns darbietet, anerkennen und | haben nicht Zeit, an derselben zu zweifeln; es beweist uns dieselbe praktisch, indem es auf uns einwirkt und sich unserer Einwirkung darbietet; das unmittelbare Subjekt und Objekt dieser Einwirkung sind aber immer nur Körper, und selbst die Wirkung auf das Innere der Menschen stellt sich zunächst als eine körperliche (durch Stimme, Gebärde usf.) dar, immaterielle Wirkungen kommen in unserer unmittelbaren Erfahrung nicht vor. Eben dieser Standpunkt ist es nun, welchen die Stoiker einnehmen: ein Wirkliches ist, was auf uns wirkt oder Einwirkungen von uns erfährt, und da nun ein solches zunächst nur die Körper sind, die Stoiker aber vermöge ihres einseitig praktischen Standpunkts nicht über dieses Zunächstliegende hinausgehen, so müssen sie die Körperwelt für das einzige Reale erklären [2].

---

1) S. o. S. 61, 1.

2) Wenn Lange Gesch. d. Mater. I 74. 134 den obigen Bemerkungen zwar beistimmt, aber das speziellere Motiv des stoischen Materialismus darin sucht, dafs sich der auch für ihre Ethik unentbehrliche Gedanke der Einheit des Weltganzen von ihnen kaum in anderer als materialistischer Form habe durchführen lassen, so kann ich das letztere nicht zugeben. Wenn sich Zeno überhaupt mit der Vorstellung immaterieller Kräfte zu befreunden gewufst hätte, so hinderte ihn nichts, einer unkörperlich gedachten Gottheit als der letzten wirkenden Kraft dieselbe Macht über den Stoff einzuräumen, die er seinem materiell gedachten Gott beilegt, und so die gleiche pan-

Aus dieser Annahme scheint nun freilich zu folgen, dafs nur die Einzelvorstellungen wahr seien, die allgemeinen Begriffe dagegen müfsten samt und sonders falsch sein. Denn wenn schon alles Vorgestellte (das λεκτόν) ein Unkörperliches sein soll und somit etwas Unwirkliches sein müfste[1]), so gilt dies in noch höherem Grade von der Vorstellung eines Allgemeinen. Die Einzelvorstellungen haben zwar unmittelbar gleichfalls nur ein | Vorgestelltes, also nichts Körperliches zum Inhalt, aber sie beziehen sich doch mittelbar auf ein Körperliches. Den Begriffen dagegen entspricht nicht einmal mittelbar ein solches: sie sind rein subjektive Gedanken, die kein Wirkliches zum Gegenstand haben. Und die Stoiker behaupten dies ja auch ausdrücklich[2]). Dafs nun aber diesen gegenstandslosen Begriffen nichtsdestoweniger eine höhere Wahrheit und Sicherheit zukommen soll als den Einzelvorstellungen, dies ist, wie schon früher bemerkt wurde, ein Widerspruch, zu dessen Lösung das stoische System auch nicht das geringste getan hat.

Auf einer andern Seite wurden die Stoiker durch ihren Materialismus zu auffallenden physikalischen Behauptungen hingetrieben. Wenn die Eigenschaften der Dinge und ebenso auch die Seele und die ihr analogen Kräfte Körper sind, so ist das Sein der Eigenschaften in den Dingen und der Seele im Leibe das Sein eines Körpers in einem andern, eine stoffliche Mischung[3]); und da nun die wesentlichen Eigenschaften

---

theistisch-deterministische Weltansicht zu gewinnen, wie wir sie jetzt bei ihm finden. Auch das stoische System unterscheidet ja die wirkende Kraft von der ἄποιος ὕλη (s. u. S. 131, 4. 138, 1, 3. Aufl.), und auch von ihm wird anerkannt, dafs jene göttliche Kraft nicht alles in der Welt habe vollkommen machen können (s. S. 173. 176, 3. Aufl.); anderseits ist der einheitliche Zusammenhang der Welt (abgesehen von der speziellen Frage über die Willensfreiheit, die sowohl vom materialistischen als vom spiritualistischen Standpunkt aus verschiedene Antworten erfahren hat) von Aristoteles nicht minder stark betont worden als von den Stoikern (vgl. T. II b³ 361 u. a. St.).

1) Vgl. S. 88 f. 125, 1.

2) S. S. 80, 4.

3) Vgl. S. 101, 1 u. zum folgenden überhaupt Stoic. vet. fr. II § 11 De mixtione.

eines bestimmten Stoffes allen Teilen desselben zukommen, und die Seele allen Teilen des Leibes innewohnt, ohne dafs doch die Seele dasselbe wäre wie der Leib, oder eine Eigenschaft dasselbe wie eine andere mit ihr verbundene Eigenschaft oder wie die Substanz, der beide anhaften, so mufs behauptet werden, es können einem Körper andere Körper in der Art beigemischt sein, dafs sie nicht blofs in seine leeren Zwischenräume aufgenommen werden, sondern alle seine Teile durchdringen, ohne doch deshalb mit ihm zu einem und demselben Stoffe zusammenzugehen[1]); es mufs mithin nicht allein die Undurchdringlichkeit der Körper geleugnet, sondern es mufs auch angenommen werden, dafs der kleinere Körper, welcher einem gröfseren so beigemischt wird, sich über | den ganzen Umfang desselben ausdehne. Dies ist die stoische Lehre von der *κρᾶσις δι᾽ ὅλων*, welche sich einerseits von einer blofs mechanischen Vermengung dadurch unterscheiden soll, dafs bei derselben jeder Teil eines Körpers von einem Teil des ihm beigemischten durchdrungen ist, anderseits von der vollkommenen chemischen Mischung dadurch, dafs die Gemischten ihre Eigentümlichkeit bewahren[2]). Aus naturwissen-

1) Man nehme z. B. ein Stück glühendes Eisen. Dieses ist in allen seinen Teilen schwer, hart, heifs usw. Keine dieser Eigenschaften ist mit der andern oder mit dem Eisen selbst identisch, jede durchdringt das ganze Eisen. Wird nun jede, wie die Stoiker behaupten, durch die Anwesenheit eines bestimmten Stoffes hervorgebracht, so läfst sich der Folgerung gar nicht entgehen, dafs in dem Eisen, und zwar in allen seinen Teilen, so viele verschiedene Stoffe, als es Eigenschaften sind, anwesend seien, von denen doch keiner seine Eigentümlichkeit als dieser besondere Stoff aufgibt.

2) Diog. VII 151 (St. v. fr. II 479): *καὶ τὰς κράσεις δὲ διόλου γίνεσθαι, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ τρίτῃ τῶν φυσικῶν, καὶ μὴ κατὰ περιγραφὴν καὶ παράθεσιν· καὶ γὰρ εἰς πέλαγος ὀλίγος οἶνος βληθεὶς ἐπὶ ποσὸν ἀντιπαρεκταθήσεται, εἶτα συμφθαρήσεται.* Genauer Stob. Ekl. I 374 f. (Dox. 463. St. v. fr. II 471) aus Arius, welcher hier ohne Zweifel wie im vorangehenden Chrysippus folgt: die Stoiker unterscheiden die *παράθεσις, μῖξις, κρᾶσις, σύγχυσις*. Die *παράθεσις* ist *σωμάτων συναφὴ κατὰ τὰς ἐπιφανείας*, wie bei der Vermengung verschiedener Getreidearten; die *μῖξις* dagegen *δύο ἢ καὶ πλειόνων σωμάτων ἀντιπαρέκτασις δι᾽ ὅλων, ὑπομενουσῶν τῶν συμφυῶν περὶ αὐτὰ ποιοτήτων*, wie bei der Verbindung des Feuers mit dem Eisen und der Seele mit dem Körper; näher jedoch soll eine solche Mischung zwischen trockenen Körpern *μῖξις*, zwischen flüssigen wie Wasser und Wein *κρᾶσις* genannt werden. Die *σύγχυσις*

schaftlichen Gründen | läſst sich diese eigentümliche Annahme, eine von den vielbestrittenen Unterscheidungslehren

---

endlich ist *δύο ἢ καὶ πλειόνων ποιοτήτων περὶ τὰ σώματα μεταβολὴ εἰς ἑτέρας διαφερούσης τούτων ποιότητος γένεσιν*, wie bei der Mischung von Salben oder Arzneien. Wenig abweichend auch Alex. De mixt. 594 Id. 216, 17 ff. Bruns (St. v. fr. II 473): Chrysippus unterscheide drei Arten der *μῖξις* (im weiteren Sinn): die *παράθεσις* oder diejenige Vermengung mehrerer Substanzen, bei welcher jede derselben ihre *οἰκεία οὐσία* und *ποιότης κατὰ τὴν περιγραφὴν* (in gesondertem Dasein) behalte, wie bei der Mischung von Bohnen und Weizen (was Chrysipp auch *καθ᾽ ἁρμὴν παρακεῖσθαι* nennt); die *σύγχυσις*, bei welcher sowohl die Substanzen als ihre Eigenschaften als solche aufgehoben werden (*φθείρεσθαι*) und ein dritter Körper aus ihnen entstehe, wie bei der Bereitung von Arzneien; die *κρᾶσις*, welche er definiere als *δύο ἢ καὶ πλειόνων τινῶν σωμάτων ὅλων δι᾽ ὅλων ἀντιπαρέκτασιν ἀλλήλοις οὕτως, ὥστε σώζειν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιαύτῃ τήν τε οἰκείαν οὐσίαν καὶ τὰς ἐν αὐτῇ ποιότητας.* Die so gemischten Stoffe können daher auch wieder getrennt werden (vgl. auch 216, 32. 220, 34); aber doch sollen sie so verbunden sein, *ὡς μηδὲν μόριον ἐν αὐτοῖς εἶναι μὴ μετέχον πάντων τῶν ἐν τῷ τοιούτῳ κεκραμένῳ μίγματι* (217, 10). Vgl. ferner Philo De confus. ling. 37 S. 433 M. 264 Wdl. Ders. De aetern. m. 16 S. 503 M. 249 B. 25 Cum. Anon. Lond. Iatr. c. 14, 15 S. 21 Diels. Chalcid. in Tim. c. 218. Auf diese Unterscheidung der verschiedenen Arten von Mischung bezieht sich die Bemerkung Antipaters b. Stob. Floril. 67, 25 S. 12, 25 Mein.: die andern Freundschaften gleichen *ταῖς τῶν ὀσπρίων . . . κατὰ τὰς παραθέσεις μίξεσιν*, die von Mann und Frau *ταῖς δι᾽ ὅλων κράσεσιν, ὡς οἶνος ὕδατι καὶ τοῦτο μέλιτι μίσγεται δι᾽ ὅλων.* (Die letzten Worte, von *ὡς οἶνος* an, streicht Meineke; indessen muſs sie Plutarch gelesen haben, da er in der Nachahmung unserer Stelle Coni. praec. 34 S. 142 f die Ehe mit der *κρᾶσις δι᾽ ὅλων* vergleicht, welche nach den Physikern bei den *ὑγρὰ* stattfinde.) — Soll nun eine Mischung dieser Art möglich sein, so muſs es fürs erste möglich sein, daſs ein Körper alle Teile eines andern durchdringe, ohne sich mit ihm zu einem Stoff zu verbinden; daher die Behauptung: *σῶμα διὰ σώματος ἀντιπαρήκειν* (Stob. Ecl. I 376. Dox. 463, 28), und: *σῶμα σώματος εἶναι τόπον καὶ σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος κενὸν μηδετέρου περιέχοντος ἀλλὰ τοῦ πλήρους εἰς τὸ πλῆρες ἐνδυομένου* (Plut. De comm. not. 37, 2 S. 1077 e — weiter sehe man hierüber Alex. a. a. O. 218, 17 ff. Themist. Phys. 256, 17 Schenkl. Simpl. Phys. 530, 9 Diels, welche beide auf Alexander a. a. O. und im Kommentar zur Physik verweisen, Hippol. Refut. haer. I 21, 5 (Dox. 571); sodann muſs bei dieser gegenseitigen Durchdringung, wenn sie zwischen Körpern von ungleicher Gröſse stattfindet, der kleinere sich über den ganzen Umfang des gröſseren ausdehnen, und Chrysippus (St. v. fr. II 480) behauptete dies im weitesten Sinn, *οὐδὲν ἀπέχειν φάμενος, οἴνου σταλαγμὸν ἕνα κεράσαι τὴν θάλατταν*, ja *εἰς ὅλον τὸν κόσμον διατενεῖν τῇ κράσει τὸν σταλαγμόν* (Plut. a. a. O. 37, 10; vgl. 3. 7 — das

des stoischen Systems[1]), nicht wohl ableiten; vielmehr lassen uns auch die Beweise, mit denen sie Chrysippus gestützt hatte, ihr letztes Motiv in metaphysischen Erwägungen, wie die oben erörterten, suchen[2]); dafs | es wirklich darin liege,

gleiche über diese *παρέκτασις*, nebst dem Beispiel vom Weintropfen, b. Alex. De mixt. 217, 31. 220, 15. Diog. VII 151). Der gröfsere Körper sollte nämlich dem kleineren zu Hilfe kommen, um ihm eine Ausdehnung möglich zu machen, die ihm an sich nicht möglich wäre (Alex. a. a. O.). Nichtsdestoweniger aber sollen die gemischten Stoffe nicht notwendig einen gröfseren Raum einnehmen, als ihn vorher einer von ihnen allein eingenommen hatte (Alex. 217, 17. Plotin Enn. IV 7, 8 S. 462 C Fic. 132, 5 Volkm.). Über die Ungereimtheiten, zu welchen diese Behauptungen hinführen, hatte sich bereits Arcesilaus lustig gemacht (Plut. a. a. O. 37, 7), und schon hieraus würde (wie Wellmann Phil. d. Zenon 37 richtig bemerkt) folgen, dafs diese Lehre nicht erst Chrysippus, sondern schon Zeno angehört; Wachsmuth De Zen. S. 9 hat nun aber auch zwei Stellen Galens (in Hippocr. de humor. I 1 [Bd. XVI 32 K.]. De nat. fac. I 2. [Bd. II 2]) nachgewiesen, worin sie ihm ausdrücklich beigelegt wird; ausführlich bestreitet sie Alexander, ebenso Plutarch, Sextus und Plotin a. d. a. O. Der ganzen Frage hat der letztere die Abhandlung (Enn. II 7) *περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως* gewidmet.

1) Sext. Pyrrh. III 56: *πολλὰ μὲν γὰρ λέγεται περὶ κράσεως, καὶ σχεδὸν ἀνήνυτοι περὶ τοῦ προκειμένου σκέμματός εἰσι παρὰ τοῖς δογματικοῖς στάσεις*. Vgl. vor. Anm.

2) Nach Alex. 217, 2 ff. hatte Chrysippus für seine Annahme angeführt: 1) Sie entspreche den *κοιναὶ ἔννοιαι*, wir haben von der *κρᾶσις*, so wie er ihren Begriff bestimmte, eine andere Vorstellung als von der *σύγχυσις* und der *παράθεσις*. 2) Manche Körper dehnen sich unter Beibehaltung ihrer Eigenschaften zu einem weit gröfseren Umfang aus, wie der Weihrauch bei der Verbrennung oder das Gold infolge gewisser Zusätze. 3) Die Seele durchdringe den ganzen Körper, ohne doch ihre unterscheidende Eigentümlichkeit zu verlieren; ebenso die *φύσις* die Pflanze, die *ἕξις* das von ihr Zusammengehaltene; und das gleiche gelte 4) von dem Feuer im glühenden Eisen, von Feuer und Luft in Wasser und Erde, von Giften und Riechstoffen in dem damit Vermischten, vom Licht, welches die Luft durchdringe. Von diesen Gründen teilt uns aber der erste, welchen man ebensogut für jede andere Behauptung geltendmachen könnte, offenbar das ursprüngliche Motiv der chrysippischen Lehre nicht mit. Ebensowenig ohne Zweifel der zweite, denn die Erscheinungen, die dieser beibringt, liefsen sich gerade so gut teils durch die Voraussetzung einer blofsen Vermengung (*παράθεσις*) oder einer vollkommenen Mischung (*σύγχυσις*) des Goldes mit anderen Stoffen und des Weihrauchs mit der Luft, teils (mit Alex. 220, 16) durch die Bemerkung erklären, wenn der Weihrauch sich in einen dünneren Körper verwandle, müsse er freilich mehr Raum einnehmen. Auch was unter Nr. 4 angeführt ist, nötigt keineswegs, neben der mechanischen und

können wir um so weniger bezweifeln, da sie sich auf diesem Wege aus den materialistischen Voraussetzungen des stoischen Systems vollständig erklärt. |

So scharf aber dieser Materialismus auch ausgeprägt und so rücksichtslos er durchgeführt ist, so weit sind doch die Stoiker anderseits von der mechanischen Naturerklärung entfernt, welche wir als die unvermeidliche Folge eines strengeren Materialismus zu betrachten gewohnt sind; ihre ganze Weltansicht ist vielmehr nichtsdestoweniger eine dynamische, der Begriff der Kraft der höhere gegen den des Stoffes. Nur

---

der chemischen Mischung noch eine dritte anzunehmen, welche in der unmittelbaren Wahrnehmung so wenig Anhalt findet und zu so erheblichen Schwierigkeiten führt wie die stoische *κρᾶσις*, aufser sofern man eben von der Voraussetzung der Körperlichkeit aller Eigenschaften ausgeht; abgesehen davon konnte die Wärme recht wohl nach peripatetischer Ansicht als Eigenschaft oder Zustand des glühenden, das Licht als ein bestimmter Zustand des durchsichtigen Körpers behandelt werden (vgl. Alex. 220, 8. 222, 28), während für anderes die Annahme einer *παράθεσις* oder *σύγχυσις* ausreichte. Selbst der Umstand, welchem an sich das meiste Gewicht beizulegen wäre, und welchen die Stoiker geltendzumachen auch nicht versäumten (s. o. und Alex. 220, 21. 221, 25. Stob. I 378), dafs aus manchen Mischungen die Stoffe, aus denen sie bestehen, sich wieder ausscheiden lassen, war schwerlich von entscheidender Bedeutung. Solange sich wenigstens die Kenntnis des Tatbestands in dieser Beziehung auf so vereinzelte Fälle und so rohe Versuche beschränkte wie der bei Stob. angeführte (wenn man in eine Mischung von Wasser und Wein einen geölten Schwamm tauche, ziehe sich das Wasser in den Schwamm, und der Wein bleibe allein zurück), und solange die von den Stoikern so gut wie von den Peripatetikern verteidigte substantielle Umwandlung der Stoffe festgehalten wurde, konnte einem Gegner die Antwort nicht schwer werden. Dagegen liefs sich allerdings das Verhältnis der Seele zum Leib, der Eigenschaft zum Substrat, der *φύσις* zum *φυτόν*, der Gottheit zur Welt nicht wohl anders als auf dem von Chrysippus eingeschlagenen Weg erklären, wenn man einmal die Körperlichkeit der Seele, der *φύσις*, der *ἕξις*, der Gottheit voraussetzte. In dieser Instanz werden wir daher den eigentlichen Grund der stoischen Lehre von der *κρᾶσις* finden und Simplicius Recht geben müssen, wenn er dieselbe zunächst hieraus ableitet; Phys. 530, 9 D.: *τὸ δὲ σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν οἱ μὲν ἀρχαῖοι ὡς ἐναργὲς ἄτοπον ἐλάμβανον, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὕστερον προσήκαντο ὡς ἀκολουθοῦν ταῖς σφῶν αὐτῶν ὑποθέσεσιν· . . . σώματα γὰρ πάντα λέγειν δοκοῦντες, καὶ τὰς ποιότητας καὶ τὴν ψυχήν, καὶ διὰ παντὸς ὁρῶντες τοῦ σώματος καὶ τὴν ψυχὴν χωροῦσαν καὶ τὰς ποιότητας ἐν ταῖς κράσεσι, συνεχώρουν σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν.*

das Körperliche, lehren die Stoiker, ist ein Wirkliches. Aber das unterscheidende Merkmal des Wirklichen finden sie in der Ursächlichkeit, in der Fähigkeit zu wirken und zu leiden[1]). Diese Fähigkeit zu wirken kommt aber dem Stoffe nur unter der Voraussetzung zu, daſs ihm gewisse Kräfte inwohnen und ihm bestimmte Eigenschaften mitteilen; denken wir uns dagegen den reinen, eigenschaftslosen Stoff, der allen bestimmten Stoffen zugrunde liegt, und aus dem alle Dinge gebildet sind[2]), so haben wir das rein Passive, dasjenige, was jede Veränderung erleidet, jede Form und Eigenschaft annimmt, an sich selbst dagegen keine Eigenschaft besitzt und keine Veränderung zu bewirken imstande ist[3]). Erst die Eigenschaften gestalten den wirkungs- und bewegungslosen Stoff[4]); | alle Eigenschaften setzen aber eine Spannung des sie erzeugenden Pneuma und also auch eine diese Spannung bewirkende Kraft voraus[5]). Selbst die Gestalt der Körper und die Raumerfüllung ist nach der Ansicht der Stoiker etwas Abgeleitetes, eine Folge der Spannung, welche die Teile derselben in einer bestimmten Weise auseinanderhält[6]); ja, wie neuere Naturphilosophen die Materie aus der Expansiv- und Attraktivkraft konstruierten, so führten sie die Dinge auf zwei Kräfte oder genauer auf eine doppelte Art der Be-

---

1) S. o. S. 90, 3. 119, 2.

2) Man s. über diese *ἄποιος ὕλη* als das allgemeine *ὑποκείμενον* oder die *οὐσία κοινή* S. 95 f. und Sext. Math. X 312: *ἐξ ἀποίου μὲν οὖν καὶ ἑνὸς σώματος τὴν τῶν ὅλων ὑπεστήσαντο γένεσιν οἱ Στοϊκοί. ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων κατ' αὐτούς ἐστιν ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι' ὅλων τρεπτή, μεταβαλλούσης τε ταύτης γίνεται τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ* usw. Plut. De comm. not. 48, 2 S. 1085 c: *ἡ ὕλη καθ' αὑτὴν ἄλογος οὖσα καὶ ἄποιος.* M. Aurel. XII 30: *μία οὐσία κοινή, κἂν διείργηται ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις.* Diog. 137: *τὰ δὴ τέτταρα στοιχεῖα εἶναι ὁμοῦ τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην.*

3) S. S. 134, 2.

4) Plut. De Stoic. rep. 43; s. o. S. 100, 3.

5) S. o. S. 100, 3. 100, 4. 120, 5. 121, 2.

6) Simpl. Cat. 67 ε S. 264, 33 K.: *τὸ τοίνυν σχῆμα οἱ Στωϊκοὶ τὴν τάσιν παρέχεσθαι λέγουσιν, ὥσπερ καὶ τὴν μεταξὺ τῶν σημείων διάστασιν* (die Gestalt sowie die Ausdehnung der Körper werde durch die *τάσις* bewirkt)· *διὸ καὶ εὐθεῖαν ὁρίζονται γραμμὴν τὴν εἰς ἄκρον τεταμένην.* Wir dagegen *ἐροῦμεν κατ' Ἀριστοτέλη μὴ εἶναι τάσιν τὴν τοῦ σχήματος αἰτίαν.*

wegung zurück, die Verdichtung und die Verdünnung: jene sollte nach innen gehen, diese nach aufsen, von jener sollte das Sein oder, was hiermit gleichbedeutend ist, die Körperlichkeit, von dieser die Eigenschaften der Dinge herrühren[1]. So entschieden daher die Körperlichkeit alles Wirklichen von den Stoikern behauptet wird, so unterscheiden sie doch innerhalb des Körperlichen selbst wieder zwei Prinzipien: das Leidende und das Wirkende, den Stoff und die Kraft[2]). | Dafs dagegen dieser wirkenden Ursache, mit Plato und Aristoteles, die formale und die Endursache als gleich ursprünglich zur Seite gestellt werde, wollten sie nicht zugeben. Wenn nämlich eine Ursache im allgemeinen zwar alles das-

1) Simpl. ebd. 68 ε S. 269, 14 K.: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ δύναμιν ἢ μᾶλλον κίνησιν τὴν μανωτικὴν καὶ πυκνωτικὴν τίθενται, τὴν μὲν* (die *πυκνωτικὴ*) *ἐπὶ τὰ ἔσω, τὴν δὲ ἐπὶ τὰ ἔξω· καὶ τὴν μὲν τοῦ εἶναι, τὴν δὲ τοῦ ποιὸν εἶναι νομίζουσιν αἰτίαν.* Nemes. De nat. hom. c. 2 S. 29 Antv. 70 Matth.: *εἰ δὲ λέγοιεν, καθάπερ οἱ Στωϊκοί, τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα εἰς τὸ ἔσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω κινουμένην, καὶ τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιοτήτων ἀποτελεστικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ ἔσω ἑνώσεως καὶ οὐσίας.* Bestätigt wird diese Angabe durch das, was S. 121, 2 aus Censorin angeführt ist, und Plut. De def. orac. c. 28 Schl. S. 425 e, der von Chrysipp sagt: *πολλάκις εἰρηκὼς ἐν ἑτέροις, ὅτι ταῖς εἰς τὸ αὐτῆς μέσον ἡ οὐσία καὶ ταῖς ἀπὸ τοῦ αὐτῆς μέσου διοικεῖται καὶ συνέχεται κινήσεσι.*

2) Diog. VII 134: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν. τοῦτον γὰρ ὄντα ἀΐδιον διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα.* So lehre Zeno, Kleanthes, Chrysippus, Archedemus, Posidonius. Sext. Math. IX 11: *οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς δύο λέγοντες ἀρχάς, θεὸν καὶ ἄποιον ὕλην, τὸν μὲν θεὸν ποιεῖν ὑπειλήφασι, τὴν δὲ ὕλην πάσχειν τε καὶ τρέπεσθαι.* Ebenso Alex. De mixt. 224, 33 Br. Achill. Tat. Isag. 3 S. 124 E Pet. Plac. I 3, 25 u. Stob. Ekl. I 306 (Dox. 289, 1). Arius Didymus b. Stob. Ekl. I 322 (nach dem S. 97, oben aus Zeno Angeführten über die *ὕλη*): *διὰ ταύτης δὲ διαθεῖν τὸν τοῦ παντὸς λόγον, ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλοῦσιν, οἷόν περ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα.* Seneca ep. 65, 2: *dicunt, ut scis, Stoici nostri: duo esse in rerum natura ex quibus omnia fiant: causam et materiam. materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat. causa autem, id est ratio, materiam format et quocunque vult versat, ex illa varia opera producit. esse ergo debet unde fiat aliquid, deinde a quo fiat. hoc causa est, illud materia*, was dann sofort mit einem aristotelischen Beispiel an der Bildsäule, ihrem Stoff und dem Künstler erläutert wird. Ebd. 23: *universa ex materia et ex deo constant . . . potentius autem est ac pretiosius quod facit, quod est deus, quam materia patiens dei.* Chalcid. in Tim. 287.

jenige genannt werden kann, was zur Herbeiführung eines bestimmten Erfolges dient[1]), weiterhin jedoch zwischen verschiedenen Arten von Ursachen zu unterscheiden ist, welche den Erfolg näher oder entfernter, vollständig oder teilweise bedingen[2]), so läfst sich als die Ursache | im höchsten Sinn, wie schon Zeno bemerkte, nur die wirkende Ursache betrachten. Die Form wird dem Werke vom Künstler aufgeprägt: sie ist nur ein Teil der wirkenden Ursache. Das Urbild ist nur ein Werkzeug, dessen er sich bei seinem Schaffen bedient. Der Endzweck ist, sofern man dabei an die Absicht des Künstlers denkt, eine blofse Gelegenheitsursache; sofern er in dem zu erzeugenden Werke liegen soll, nicht Ursache, sondern Verursachtes. Die eigentliche und unbedingte Ursache kann nur e i n e sein, wie ja der Stoff

---

1) Sen. a. a. O. 11: *nam si, quocumque remoto quid effici non potest, id causam iudicant esse faciendi* usw. Sext. Math. IX 228: *εἰ αἴτιόν ἐστιν οὗ παρόντος γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα.* Dies scheint die allgemeinste stoische Definition zu sein; die bei Sext. Pyrrh. III 14: *τοῦτο δι' ὃ ἐνεργοῦν γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα*, von Sextus selbst als eine den verschiedenen Schulen gemeinsame bezeichnet, drückt bereits einen engeren Begriff, den der wirkenden Ursache, aus, die aber freilich den Stoikern allein für grundwesentlich gilt.

2) Sext. Pyrrh. III 15 unterscheidet in dieser Beziehung nach stoischem Vorgang die *συνεκτικά, συναίτια* und *συνεργὰ αἴτια*, d. h. die im strengen Sinn bewirkenden, die zusammenwirkenden und die mitwirkenden Ursachen; doch fallen diese alle unter das *δι' ὅ*, von dem dort allein gehandelt wird; Seneca a. a. O. sagt, nach der angegebenen weiteren Definition der Ursache müfste auch die Zeit, der Ort, die Bewegung zu den Ursachen gerechnet werden, da auch ohne diese nichts geschehen könne; aber es sei (14) zwischen der *causa efficiens* und *superveniens* zu unterscheiden. Die letztere Unterscheidung fällt mit der von Cicero De fato 18, 41 aus Chrysipp angeführten der *causae perfectae et principales* von den *adiuvantes et proximae* und der platonisch-aristotelischen des *αἴτιον δι' ὅ* und *οὗ οὐκ ἄνευ* zusammen, worüber B. II a[4] 666, 1. b[3] 331, 1, 1 z. vgl. Ähnlich wird bei Plut. De Stoic. rep. 47, 4 f. S. 1056 b die *αἰτία αὐτοτελὴς* und *προκαταρκτικὴ* unterschieden. Alex. De fato S. 72 Or. 192, 18 Bruns wirft den Stoikern vor: *σμῆνος γὰρ αἰτίων καταλέγουσιν, τὰ μὲν προκαταρκτικά, τὰ δὲ συναίτια, τὰ δὲ ἑκτικά, τὰ δὲ συνεκτικά, τὰ δὲ ἄλλο τι.* Vgl. Orelli z. d. St. — Eingehend behandelt Clemens Strom. VIII c. 9 S. 929—934 P. die Arten der Ursachen, fast ganz aus einer stoischen Quelle schöpfend, wie H. v. Arnim Ind. lect. Rostock. 1894/95 S. 12 ff. nachweist. S. Stoic. vet. fr. 347—351.

auch nur einer ist: alles, was ist und geschieht, mufs von der wirkenden Ursache hergeleitet werden[1]).

Wollen wir uns nun von dieser Ursache eine genauere Vorstellung bilden, so liegt zunächst, wie die Stoiker glauben, am Tage, dafs alle Wirkungen in letzter Beziehung von einem Prinzip ausgehen: denn wie könnte die Welt diese festgeschlossene Einheit, dieses durchaus einstimmige Ganze sein, wenn sie nicht von einer und derselben Kraft beherrscht würde?[2]) Da ferner alles Wirkende ein Körperliches ist, müssen wir uns auch die höchste wirkende Ursache körperlich denken, und da alle Eigenschaften und Kräfte von gewissen feuer- oder dunstartigen Stoffen | herrühren, kann es sich bei ihr nicht anders verhalten[3]). Sehen wir doch, dafs die Wärme es ist, an welche die Ernährung und das Wachstum, das Leben und die Bewegung allenthalben gebunden ist, dafs alle Dinge ihre natürliche Wärme in sich haben und alle durch die Himmelswärme erhalten und belebt werden. Was von allen Teilen der Welt gilt, das mufs auch von dem Weltganzen gelten: die Wärme oder das Feuer ist die Kraft, auf welche wir das Leben und den Bestand der Welt zurück-

1) Sen. ep. 65, nach Aufzählung der vier aristotelischen Ursachen, denen (7) das platonische Urbild als fünfte beigefügt wird: (11) diese *turba causarum* umfasse zuviel oder (vgl. vorherg. Anm.) zuwenig. (12) *sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam. haec simplex esse debet, nam et materia simplex est. quaerimus, quae sit causa, ratio scilicet faciens, id est deus. ista enim, quaecumque retulistis, non sunt multae et singulae causae, sed ex una pendent, ex ea, quae faciet* usf. (wie im Text). Vgl. Arius Didymus b. Stob. Ekl. I 336 f. (Dox. 457): *αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὅ. . . . Χρύσιππος αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὅ. . . . Ποσειδώνιος δὲ οὕτως· αἴτιον δ' ἐστί τινος, δι' ὃ ἐκεῖνο, ἢ τὸ πρῶτον ποιοῦν, ἢ τὸ ἀρχηγὸν ποιήσεως.*

2) Cic. N. D. II 7, 19, nach einer Erörterung über die *consentiens, conspirans, continuata cognatio rerum* (die *συμπάθεια τῶν ὅλων* s. u.), wie sie sich in dem Zusammenhang des Irdischen und des Himmlischen, dem regelmäfsigen Wechsel der Jahreszeiten, dem Einflufs des Mondes auf Ebbe und Flut, dem Lauf der Gestirne zeige: *haec ita fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno divino et continuato spiritu continerentur.* Das gleiche wird b. Sext. IX 78 ff. ausgeführt. Vgl., was S. 120, 5 aus Alexander mitgeteilt ist, und was tiefer unten über die Einheit der Welt beizubringen sein wird.

3) Was nach dem S. 100 f. 120 f. Bemerkten keines Beweises bedarf.

führen müssen[1]). Diese Kraft mufs aber zugleich als die Seele der Welt, als die höchste Vernunft, als ein gütiges, wohltätiges, menschenfreundliches Wesen, als Gottheit bestimmt werden. Schon die Allgemeinheit des Götterglaubens und der Götterverehrung beweist dies, wie die Stoiker glauben, unwidersprechlich[2]), und eine genauere Untersuchung kann es nur bestätigen. Denn der Stoff kann sich nicht selbst bewegen und gestalten; nur eine Kraft, die ihn durchdringt, wie uns die Seele, kann dies bewirken[3]). Die Welt könnte nicht das Beste und Vollkommenste | sein, wenn nicht Vernunft in ihr wäre[4]); sie könnte keine mit Bewufstsein be-

1) Cic. N. D. II 9, 23 ff. (vgl. III 14, 35 f.), wie es scheint, nach Kleanthes, der 9, 24 genannt ist: alles Lebende, Pflanzen und Tiere, lebe durch die Wärme, *nam omne, quod est calidum et igneum, cietur et agitur motu suo.* Die Verdauung, der Schlag des Herzens und der Adern sei Folge der Wärme; *ex quo intellegi debet eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem.* Aber noch mehr: (25) *omnes partes mundi . . . calore fultae sustinentur.* In Erde und Steinen sei Feuer, sonst könnte man es nicht herausschlagen; das Wasser, besonders das frische Quellwasser, sei warm, namentlich im Winter, und wie wir uns durch Bewegung erwärmen, so das Meer durch den Wellenschlag. Vom Wasser, aus dem sie ausdünstet, habe auch die Luft ihre Wärme. (27) *iam vero reliqua quarta pars mundi, ea et ipsa tota natura fervida est et ceteris naturis omnibus salutarem impertit et vitalem calorem.* (28) *ex quo concluditur, cum omnes mundi partes sustineantur calore, mundum etiam ipsum simili parique natura in tanta diuturnitate servari, eoque magis, quod intellegi debeat calidum illud atque igneum ita in omni fusum esse natura, ut in eo insit procreandi vis* usw.

2) Über diesen Beweis *e consensu gentium* s. man Plut. De Stoic. rep. 38, 3. S. 1051 f. De comm. not. 32, 1. S. 1075 e. Cic. N. D. II 2, 5. Sen. De benef. IV 4. Sext. Math. IX 123 ff. 131 ff., wo verschiedene Wendungen desselben, u. a. auch eine zenonische, angeführt werden.

3) Wie dies bei Sext. Math. IX 75 ff. zwar im Anschlufs an die bekannte aristotelische Beweisführung (s. Bd. II b³ 358 f.), aber doch im stoischen Sinn ausgeführt wird.

4) Cic. N. D. III 9, 22: *Zeno enim ita concludit: quod ratione utitur, id melius est, quam id quod ratione non utitur; nihil autem mundo melius: ratione igitur mundus utitur.* Dasselbe ebd. II 8, 21, vgl. 12, 32 und bei Sext. Math. IX 104 (Fr. 61): ὁ Ζήνων φησίν· εἰ (?) τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττόν ἐστιν, οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττόν ἐστι, λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος . . . τὸ γὰρ νοερὸν τοῦ μὴ νοεροῦ καὶ τὸ ἔμψυχον τοῦ μὴ ἐμψύχου κρεῖττόν ἐστιν· οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττον· νοερὸς ἄρα καὶ ἔμψυχός ἐστιν ὁ κόσμος. Ebenso bei Diog. 142 f.: dafs die Welt ein ζῷον καὶ λογι-

gabten Wesen in sich schliefsen, wenn sie selbst ohne Bewufstsein wäre [1]), keine beseelten und vernünftigen Geschöpfe hervorbringen, wenn sie nicht beseelt und vernünftig wäre [2]); die Wirkungen, welche die menschliche Kraft so weit übersteigen, könnten nicht vorhanden sein, wenn nicht eine Ursache da wäre, deren Vollkommenheit ebensoweit über die des Menschen hinausgeht [3]); die Zweckmäfsigkeit, von welcher die ganze Einrichtung der Welt, bis aufs Kleinste herunter, beherrscht ist, wäre ohne einen vernünftigen Welturheber unerklärlich [4]); die Stufenreihe der Wesen wäre unvollständig,

---

κὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν sei, beweise Chrysipp, Apollodor, Posidonius. *τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου κρεῖττον· οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρεῖττον· ζῷον ἄρ' ὁ κόσμος.*

1) Cic. a. a. O. II 8, 22: Zeno sagt: *nullius sensu carentis pars aliqua potest esse sentiens; mundi autem partes sentientes sunt: non igitur caret sensu mundus.*

2) Diog. 143: *ἔμψυχον δὲ [τὸν κόσμον], ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκεῖθεν οὔσης ἀποσπάσματος.* Sext. Math. IX 101 (Fr. 59): *Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς ἀπὸ Ξενοφῶντος* (vgl. Bd. II a[4] 147, 1 und ebd. 579, 1 über Plato) *τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὑτωσὶ συνερωτᾷ· τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτὸ λογικόν ἐστιν· ὁ δὲ κόσμος προΐεται σπέρμα λογικοῦ· λογικὸν ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος.* Der gleiche Beweis schon IX 77. 84 f. und bei Cic. a. a. O., vgl. ebd. II 31, 79 und 6, 18, wo ebenfalls auf die von Sext. IX 94 angeführte xenophontische Stelle (Mem. I 4, 8) verwiesen wird.

3) Cic. a. a. O. III 10, 25: *is [Chrysippus] igitur: si aliquid est, inquit, quod homo efficere non possit, qui id efficit melior est homine; homo autem haec, quae in mundo sunt, efficere non potest: qui potuit igitur, is praestat homini. homini autem praestare quis possit, nisi deus? est igitur deus.* (Das gleiche etwas ausführlicher ebd. II 6, 16.) Unter diesen Beweis fällt der Sache nach auch der von den Stoikern mit Vorliebe behandelte aus der Tatsache des Weissagung, auf den ich noch S. 162. 338 3. Aufl. kommen werde.

4) Über diese Teleologie wird noch später gesprochen werden. Zur Beweisführung für das Dasein der Götter hatte sie namentlich Kleanthes verwendet. Die vier Gründe, aus denen er (Fr. 52) bei Cic. N. D. II 5, 13 ff. den Götterglauben ableitet, gehören alle der teleologischen Beweisführung an, namentlich aber der vierte, von ihm selbst als der Hauptgrund bezeichnete, die geordnete Bewegung und die Schönheit des Himmels. So wenig ein Gebäude ohne Baumeister, ebensowenig und noch weniger könne das Weltgebäude ohne einen weltregierenden Geist gedacht werden. Hieran schliefst sich dann bei Cicero der ebenangeführte Beweis des Chrysippus unmittelbar an. Sehr ausführlich wird bei demselben N. D. II 32, 81—66, 167 (nach Panätius und Posidonius) die physikotheologische Begründung des Vor-

wenn es | nicht ein höchstes Wesen gäbe, dessen Vollkommenheit auch in sittlicher und geistiger Beziehung keine Steigerung zuläſst[1]). Wenn endlich diese Vollkommenheit zunächst zwar dem Weltganzen als solchem zukommt[2]), so muſs doch in der Welt, wie in jedem zusammengesetzten Wesen, von den übrigen Teilen der beherrschende unterschieden werden, in dem sie ihren ursprünglichen Ort hat, und von dem aus alle wirkenden Kräfte durch die Welt sich ergieſsen[3]); mag nun der Sitz dieser | weltbeherrschenden Kraft mit Zeno, Chrysippus und der Mehrzahl der Stoiker in den Himmel[4]), oder

---

sehungsglaubens entwickelt; kürzer von Kleomedes Meteora S. 1. Sen. De provid. I 1, 2—4. Nat. qu. prooem. 14 f. und bei Sext. Math. IX 111 ff. Vgl. Ps. Censorin Fr. 1, 2 S. 75 Jahn. Plac. I 6, 8 (Dox. 295 f.): der Götterglaube sei aus der Betrachtung der Welt und ihrer Schönheit, namentlich der Gestirne, entstanden, was auch Sext. Math. IX 26 ff. anführt. Bei Cic. N. D. II 37, 93 findet sich auch jenes merkwürdige Beispiel zur Erläuterung der stoischen Teleologie, von dem man meinen könnte, daſs es den leitenden Gedanken der Erfindung Guttenbergs vorwegnehme: daſs die Welt aus dem zufälligen Zusammentreffen der Atome entstanden sein sollte, sei gerade so undenkbar, als daſs aus einem Haufen Metallbuchstaben, die man auf die Erde schüttete, die Annalen des Ennius (der Stoiker wird gesagt haben: die Ilias) hervorgehen könnten.

1) Man s., wie Kleanthes (Fr. 51) bei Sext. Math. IX 88—91 und ähnlich schon s. 86 f. und der Stoiker bei Cic. N. D. II 12, 33 ff. diesen schon von Aristoteles (s. Bd. II b³ 359, 5) ausgesprochenen Gedanken ausführen. Bei Cicero werden vier Klassen von Wesen unterschieden: Pflanzen. Tiere, Menschen und das Wesen, welches ganz vernünftig und vollkommen ist, die Gottheit.

2) Vgl. S. 136, 2. 136 f. 138, 1. 2 u. a.

3) Sext. Math. IX 102 (in Ausführung des S. 138, 2 angeführten zenonischen Beweises): *πάσης γὰρ φύσεως καὶ ψυχῆς ἡ καταρχὴ τῆς κινήσεως γίνεσθαι δοκεῖ ἀπὸ ἡγεμονικοῦ, καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐξαποστέλλονται* usw. Cic. a. a. O. 11, 29 (nach Kleanthes): *omnem enim naturam necesse est, quae non solitaria sit neque simplex, sed cum alio iuncta atque conexa, habere aliquem in se principatum* [= *ἡγεμονικόν*], *ut in homine mentem* usw. ... *ita necesse est illud etiam, in quo sit totius naturae principatus, esse omnium optimum.* Vgl. folg. Anm.

4) Cic. Acad. II 41, 126: *Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus, mente praeditus, qua omnia regantur.* N. D. I 14, 36 (Fr. 41): *(Zeno) aethera deum dicit.* 15, 39: *ignem praeterea et eum, quem antea dixi, aethera (Chrysippus deum dicit esse).* Diog. VII 138: *οὐρανὸς δέ ἐστιν ἡ ἐσχάτη περιφέρεια, ἐν ῃ πᾶν ἵδρυται τὸ θεῖον.* Ebd. 139: *τὸν*

mit Kleanthes in die Sonne[1]), oder mit Archedemus in die Mitte der Welt[2]) verlegt | werden. Dieser Urquell alles

---

ὅλον κόσμον ζῷον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικὸν ἔχειν ἡγεμονικὸν μὲν τὸν αἰθέρα, καθά φησιν Ἀντίπατρος . . . Χρύσιππος δ' (St. v. fr. II 644) . . . *καὶ Ποσειδώνιος τὸν οὐρανόν φασι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου·* (was aber mit der Behauptung, dafs es der Äther sei, zusammenfällt, denn der Äther ist eben der Stoff des *οὐρανός*, der höchste und reinste Teil des oberen Feuers — s. u. —; es ist daher kein Widerspruch, sondern nur eine genauere Bestimmung, wenn Diogenes fortfährt): *ὁ μέντοι Χρύσιππος διαφορώτερον πάλιν τὸ καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος ἐν ταὐτῷ* [= *ἐν τῷ οὐρανῷ*], *ὃ καὶ πρῶτον θεὸν λέγουσιν, αἰσθητικῶς ὥσπερ κεχωρηκέναι διὰ τῶν ἐν ἀέρι καὶ διὰ τῶν ζῴων ἁπάντων καὶ φυτῶν, διὰ δὲ τῆς γῆς αὐτῆς καθ' ἕξιν.* Arius Didymus bei Eus. Pr. ev. XV 15, 8 (Dox. 465, 8): *Χρυσίππῳ* (St. v. fr. II 642) *δὲ* [*ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου εἶναι ἤρεσε*] *τὸν αἰθέρα τὸν καθαρώτατον καὶ εἰλικρινέστατον, ἅτε πάντων εὐκινητότατον ὄντα καὶ τὴν ὅλην περιάγοντα τοῦ κόσμου φοράν.* Ders. ebd. XV 20, 4 (Dox. 471, 10): die Seele der Welt sei nach den Stoikern der Äther, welcher Erde und Meer umgebe. Cornut. De nat. deor. 2 S. 3 Lang. 8 Os.: Zeus soll im Himmel wohnen, *ἐπεὶ ἐκεῖ ἐστι τὸ κυριώτατον μέρος τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς.* Wenn Tert. Apologet. 47. Ad nat. II 2. 4 statt dessen den Stoikern einen aufserweltlichen, die Welt von aufsen her drehenden Gott zuschreibt, so ist dies nur einer von den vielen Beweisen seiner Leichtfertigkeit und Unwissenheit in Sachen der Philosophie; denn mit der Vermutung, dafs sich dieses auf die später zu besprechenden Ansichten des Boëthus beziehe, würden wir der Gelehrsamkeit des Kirchenvaters ohne Zweifel viel zuviel Ehre antun.

1) Cic. Acad. II 41, 126 *Cleanthes* (Fr. 28) . . . *solem dominari et rerum potiri* [= *κρατεῖν τῶν ὄντων*] *putat.* Minder genau (vgl. Krische Forsch. 428 f.) N. D. I 14, 37: er halte den Äther für die eigentliche Gottheit; doch schliefst sich beides nicht aus: er identifizierte ohne Zweifel den Äther (von *αἴθω*) mit dem *calor* (s. o. S. 137, 1) und liefs ihn von der Sonne aus sich verbreiten. Diog. 139: *Κλεάνθης δὲ* [*τὸ ἡγεμονικόν φησι*] *τὸν ἥλιον.* Ar. Didymus a. a. O. bei Eus. 7 (Dox. 465, 5): *ἡγεμονικὸν δὲ τοῦ κόσμου Κλεάνθει μὲν ἤρεσε τὸν ἥλιον εἶναι διὰ τὸ μέγιστον τῶν ἄστρων ὑπάρχειν καὶ πλεῖστα συμβάλλεσθαι πρὸς τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν* usw. Stob. Ekl. I 452. Ps. Censorin Fragm. 1, 4. Nach Epiphan. Exp. fid. 1090 C Pet. (Dox. 592, 32) nannte er die Sonne den *δᾳδοῦχος* des Weltalls, das er mit einer mystischen Darstellung verglich, nach Clemens Strom. V 49 S. 674 Pott. sein *πλῆκτρον*, sofern sie die Weltharmonie erzeuge.

2) Plac. II 4, 17 b. Stob. Ekl. I 452: *Ἀρχέδημος τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου ἐν γῇ ὑπάρχειν ἀπεφήνατο.* Ebenso ohne Nennung eines Namens Ar. Didymus b. Euseb. P. E. XV 15, 8 (Dox. 465, 7). Es erinnert dies an die pythagoreische Lehre vom Zentralfeuer, die uns Bd. I a[5] 416 f. auch in stoisierender Fassung begegnet ist. (Ähnlich hatte Speusippus die Weltseele mit dem Zentralfeuer verknüpft. S. Bd. II a[4] 1000.) Noch gröfser wäre die Verwandtschaft des Arch. mit den Pythagoreern, wenn er bestritten

Lebens und aller Bewegung, die oberste Ursache und die höchste Vernunft ist die Gottheit: die eigenschaftslose Materie und die Gottheit sind die letzten Gründe der Dinge[1]).

In den Aussagen der Stoiker über die Gottheit tritt nun bald die stoffliche, bald die geistige Seite ihres Gottesbegriffes stärker hervor, in der Regel jedoch werden beide zu Ausdrücken verknüpft, welche ihr Auffallendes eben nur dann verlieren, wenn wir sie im Zusammenhang der stoischen Anschauungen auffassen. Die Gottheit wird als Feuer, als Äther, als Luft, am häufigsten jedoch als der Hauch oder das Pneuma bezeichnet, das alle Dinge ohne Ausnahme, das schlechteste und häfslichste so gut wie das schönste, durchdringe[2]). Sie wird aber ebenso auch als die | Seele, der

---

hätte, dafs die Erde in der Mitte der Welt liege (vgl. o. S. 47, 1 Schl.); aber dann hätte er das *ἡγεμονικὸν* nicht in das Innere der Erde selbst, sondern in das Zentralfeuer, um das sie sich bewegen sollte, verlegen müssen. Dies widerspricht aber nicht blofs unserer Stelle, sondern es ist auch an sich unwahrscheinlich, da zur Zeit des Archedemus die Annahme einer Bewegung der Erde um das Zentralfeuer längst verlassen war.

1) Vgl. S. 134, 2. 136, 1. Aristokles bei Eus. pr. ev. XV 14, 1: *στοιχεῖον εἶναί φασι* (die Stoiker) *τῶν ὄντων τὸ πῦρ, καθάπερ Ἡράκλειτος, τούτου δ' ἀρχὰς ὕλην καὶ θεόν, ὡς Πλάτων* u. a.

2) Mehreres S. 137, 1. 139 f. Hippol. Refut. haer. I 21 (Dox. 571, 9): Chrysippus und Zeno nahmen an, *ἀρχὴν μὲν θεὸν τῶν πάντων, σῶμα ὄντα τὸ καθαρώτατον* (der Äther). Diog. 148: Antipater bezeichne die *οὐσία θεοῦ* als *ἀεροειδής*. Aetius b. Stob. Ekl. I 60 (Dox. 35, 10): Mnesarchus (Schüler des Panätius) definiere die Gottheit als *τὸν κόσμον τὴν πρώτην οὐσίαν ἔχοντα ἀπὸ πνεύματος*, m. a. W. als das *πνεῦμα*, so wie es Urstoff der Welt ist (s. u.). Sext. Pyrrh. III 218: *Στωϊκοὶ δὲ [λέγουσι θεὸν] πνεῦμα διῆκον καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν* (das Widrige). Alex. Aphr. zu Metaph. 995 b 31 S. 178, 18 Hayd.: *τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔδοξεν ὁ θεὸς καὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι.* Ders. b. Simpl. De caelo 129 a 29 K. 286, 12 Heib. Ders. De mixt. S. 606 Id. 224, 31 Bruns, wo den Stoikern zugeschrieben wird: *πνεύματι ὡς διὰ πάντων διήκοντι ἀνάπτειν τό τε εἶναι ἑκάστου καὶ τὸ σώζεσθαι καὶ συμμένειν*, vgl. was S. 120, 5 angeführt ist und De an. S. 113, 13 Bruns: *τὸν νοῦν καὶ ἐν τοῖς φαυλοτάτοις εἶναι θεῖον ὄντα, ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔδοξεν.* Lucian Hermot. 81: *ἀκούομεν δὲ αὐτοῦ λέγοντος ὡς καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἐν οὐρανῷ ἐστιν, ἀλλὰ διὰ πάντων πεφοίτηκεν, οἷον ξύλων καὶ λίθων καὶ ζῴων, ἄχρι καὶ τῶν ἀτιμωτάτων.* Tertull. Ad nat. II 4: Zeno lasse Gott durch die *materia mundialis* hindurchgehen, wie Honig durch die Waben. Vgl. S. 101, 1. Athenag. Suppl. c. 6 s. u. S. 141, 2 3. Aufl. Clemens Strom. V 14, 90 S. 699 P.: *φασὶ γὰρ σῶμα*

Geist oder die Vernunft der Welt, als das einheitliche Ganze, das alle Keimformen in sich enthalte, als der Zusammenhang der Dinge, das allgemeine Gesetz, die Natur, das Verhängnis, die Vorsehung, als das vollkommene, selige, allgütige, allwissende Wesen beschrieben [1]), und es wird natürlich mit |

εἶναι τὸν θεὸν οἱ Στωϊκοὶ καὶ πνεῦμα κατ' οὐσίαν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὴν ψυχήν. Ebd. I 11, 51 S. 346 P.: (*οἱ Στ.*) *σῶμα ὄντα τὸν θεὸν διὰ τῆς ἀτιμοτάτης ὕλης πεφοιτηκέναι λέγουσιν οὐ καλῶς.* Protrept. 5, 66 S. 58 P.: *τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ... διὰ πάσης ὕλης, καὶ διὰ τῆς ἀτιμοτάτης, τὸ θεῖον διήκειν λέγοντας.* Orig. c. Cels. VI 71: *τῶν Στωϊκῶν φασκόντων ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον.* Von den Gegnern wie Orig. a. a. O. und I 21. Alex. De mixt. a. a. O. Plut. De comm. not. 48 S. 1085 wird ihnen natürlich dieser Materialismus hinreichend vorgerückt.

1) Aetius b. Stob. Ekl. 158; s. S. 141, 2 3. Aufl. Diog. 138 (nach Chrysippus und Posidonius): *τὸν δὴ κόσμον οἰκεῖσθαι* (so F, *διοικεῖσθαι* B) *κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν ... εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς· ἀλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἧττον.* Populärer ebd. 147: *θεὸν εἶναι ζῷον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων, κοινῶς δὲ καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις.* Philodem. *π. εὐσεβ.* col. 11 f. S. 77 Gomp. und gleichlautend Cic. N. D. I 15, 39 f. (Dox. 545): nach Chrys. sei Zeus die *κοινὴ φύσις, εἱμαρμένη, ἀνάγκη* usw. Ebd. col. 14 S. 81, 7 (Dox. 547): er erkläre den Zeus für den *νόμος* (Cic. a. a. O. 40: *legis perpetuae et aeternae vim ... Iovem dicit esse*). Themist. De an. 35, 32 Heinze: *τοῖς ἀπὸ Ζήνωνος ... διὰ πάσης οὐσίας πεφοιτηκέναι τὸν θεὸν τιθεμένοις, καὶ ποῦ μὲν εἶναι νοῦν, ποῦ δὲ ψυχήν, ποῦ δὲ φύσιν, ποῦ δὲ ἕξιν* (hierüber später). Cic. Acad. II 37, 119: der Stoiker darf nicht bezweifeln, *hunc mundum esse sapientem, habere mentem, quae et se ipsum fabricata sit et omnia moderetur, moveat, regat.* Ders. N. D. II 22, 58: *ipsius vero mundi ... natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium.* Wie jede Natur aus ihrem Samen sich entwickle: *sic natura mundi omnes motus habet voluntarios conatusque et adpetitiones, quas ὁρμὰς Graeci vocant, et his consentaneas actiones sic adhibet ut nosmet ipsi, qui animis movemur et sensibus;* weshalb die *mens mundi πρόνοια* genannt werde. M. Aurel IV 40: *ὡς ἓν ζῷον τὸν κόσμον, μίαν οὐσίαν καὶ ψυχὴν μίαν ἐπέχον, συνεχῶς ἐπινοεῖν· καὶ πῶς εἰς αἴσθησιν μίαν τὴν τούτου πάντα ἀναδίδοται· καὶ πῶς ὁρμῇ μιᾷ πάντα πράσσει.* Heraklit Alleg. Hom. 72. Tertull. Apologet. 21 (Fr. 44): *hunc enim* [den *λόγος*] *Zeno determinat factitatorem, qui cuncta in dispositione formaverit, eundem et fatum vocari*

leichter Mühe gezeigt, dafs sich ihr Begriff nicht ohne diese Bestimmungen denken lasse [1]). Beiderlei Aussagen werden

---

et deum et animum Iovis et necessitatem omnium rerum. haec Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis affirmat. Ähnlich LACTANT. Inst. IV 9. I 5. EPIPHAN. Haer. I 12 a Pet. (Dox. 588, 4): nach den Stoikern sei Gott der *νοῦς*, welcher der Welt als Seele inwohne und sich an die *μερικαὶ οὐσίαι* verteile. Als die Seele der Welt wird Zeus auch von CORNUT. De nat. deor. 2 und bei PLUT. St. rep. 39, 2 S. 1052 c von Chrysippus bezeichnet. Ebd. 34, 5 S. 1050 b: *ὅτι δ' ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος εἱμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεύς ἐστιν, οὐδὲ τοὺς ἀντίποδας λέληθε· πανταχοῦ γὰρ ταῦτα θρυλεῖται ὑπ' αὐτῶν.* AETIUS b. STOB. Ekl. I 178 (Dox. 322): *Ζήνων ... [τὴν εἱμαρμένην] δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως, ἥντινα μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.* ARIUS DID. b. EUS. Pr. ev. XV 15, 5 (Dox. 464): Gott sorge für die Menschen, sei gütig, wohltätig, menschenfreundlich usw. Der *κόσμος* heifse Zeus als *αἴτιος τοῦ ζῆν*, *εἱμαρμένη*, weil er alles von Ewigkeit her *εἰρομένῳ λόγῳ διοικεῖ*, Adrasteia, *ὅτι οὐδὲν ἔστιν αὐτὸν ἀποδιδράσκειν*, *πρόνοια*, *ὅτι πρὸς τὸ χρήσιμον οἰκονομεῖ ἕκαστα.* ARISTOKLES ebd. XV 14: das Urfeuer enthalte die Ursachen und *λόγοι* von allem, ihre Verkettung sei das unabänderliche Gesetz und das Verhängnis der Welt. SEN. Benef. IV 7, 1: *quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo et partibus eius inserta? ..: hunc eundem et fatum si dixeris, non mentieris.* (Ähnlich Fr. 122 bei LACT. Inst. II 8, 23.) Nat. qu. II 45, 2: Gott oder Jupiter kann gleich gut Schicksal, Vorsehung, Natur, Welt genannt werden. AETIUS bei STOB. Ekl. I 180 (Dox. 322): *Ἀντίπατρος ὁ Στωϊκὸς θεὸν ἀπεφήνατο τὴν εἱμαρμένην.* Als der *κοινὸς νόμος* wird Zeus bei DIOG. VII 88 bezeichnet und von Kleanthes am Schlufs seines Hymnus (STOB. Ekl. I 34) gepriesen, und ebenso heifst es bei CIC. N. D. I 14, 36 (Dox. 542) von Zeno: *naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria.* Vgl. De leg. II 4, 8. De offic. III 5, 23. PLUT. De comm. not. 32, 1 S. 1075 e. St. rep. 38, 3. 7 S. 1051 f. (hier nach Antipater): Gott müsse als *μακάριος*, *εὐποιητικός*, *φιλάνθρωπος*, *κηδεμονικός*, *ὠφέλιμος* gedacht werden. MUSON. bei STOB. Floril. 117, 8 (IV 88 Mein.): Gott ist das Urbild aller Tugenden, *μεγαλόφρων*, *εὐεργετικός*, *φιλάνθρωπος* usw. SEN. ep. 95, 49: *quae causa est dis benefaciendi? natura. errat, si quis illos putat nocere nolle: non possunt.* Weitere Ausführungen Senecas über die wohltätige Natur der Götter finden sich Benef. II 29. IV 3—9. 25. 28. Clement. I 5, 7. Nat. qu. V 18, 13 ff. Über die göttliche Allwissenheit Ders. ep. 83, 1. Vit. beat. 20, 5. De ira II 27. PHILO De prov. 2, 82. DIO CHRYS. 32, 15 S. 271 Arn. HIEROCL. b. STOB. Ekl. II 420 f. Vgl. PRAECHTER Hierokles der Stoiker, Lpz. 1901, S. 16 ff.

1) Nach CIC. N. D. II 30, 75 ff. zerfiel bei den Stoikern (oder doch dem, welchem Cicero zunächst folgt, wahrscheinlich Panätius) der Beweis des Satzes, dafs die Welt durch göttliche Vorsehung regiert werde, in drei

endlich in der Behauptung verbunden, Gott sei die feurige Vernunft der Welt, der Geist im Stoffe, der vernünftige Hauch, der alles durchdringe und je nach dem Stoff, dem er inwohnt, verschiedene Namen annehme, das künstlerisch bildende Feuer, welches, alle Keimformen in sich schliefsend, nach einem unabänderlichen Gesetze die Welt und die Dinge darin hervorbringe[1]). Im | Sinne des stoischen Systems be-

Teile. In dem ersten wird gezeigt, wenn es Götter gebe, müsse es auch eine göttliche Vorsehung geben, denn die Götter müssen doch etwas tun, und zwar das Beste, es gebe aber nichts, was besser wäre als die Weltregierung. Wenn ferner die Gottheit das Höchste sei, müsse auch die Welt von ihr regiert werden. Das gleiche wird weiter aus ihrer Weisheit und Macht geschlossen, die sich an dem Besten und Gröfsten am meisten bewähren müsse. Es wird endlich bemerkt, da die Gestirne, der Himmel, das Weltganze, alle Kräfte in der Welt göttlich seien, so sei klar, dafs alles von der göttlichen Vernunft regiert werde. Der zweite Teil (c. 32 ff.) führt aus, dafs die Kraft und Kunst der Natur alle Dinge hervorbringe und trage; dann müsse aber um so mehr das so kunstvoll gebildete und so harmonisch zusammengesetzte Weltganze von einer *natura sentiens* gelenkt werden; und da nun unleugbar die Welt in allen Teilen nicht schöner und zweckmäfsiger sein könnte, müsse von ihr noch weit mehr als von irgendeinem menschlichen Kunstwerk gelten, dafs sie von einer bildenden Vernunft herrühre. Der dritte Teil (c. 36 ff.) weist in einer sehr ausführlichen physikotheologischen Erörterung, auf die ich später noch zurückkomme, nach, *quanta sit admirabilitas caelestium rerum atque terrestrium.*

1) Aetius bei Stob. Ekl. I 58 f. (Dox. 302): *Διογένης καὶ Κλεάνθης καὶ Οἰνοπίδης τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν* [*θεὸν λέγουσι*] . . . *Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν . . . Ζήνων ὁ Στωϊκὸς νοῦν κόσμου, πύρινον.* Ebd. 64 (Plac. I 7, 17. Eus. pr. ev. XIV 16, 9. Dox. 305): *οἱ Στωϊκοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου* (ebenso definiert Zeno bei Cic. N. D. II 22, 57 die Natur), *ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ᾽ οὓς ἅπαντα* [Pl. *ἕκαστα*] *καθ᾽ εἱμαρμένην γίνεται. καὶ πνεῦμα μὲν ἐνδιῆκον* [Pl. *διῆκον*] *δι᾽ ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον διὰ τὰς τῆς ὕλης, δι᾽ ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις.* Nach der gleichen Quelle Athenag. Leg. c. 6. Schl.: *εἰ γὰρ ὁ μὲν θεὸς πῦρ τεχνικὸν* usw. (wortgleich, mit wenigen Varianten, bis *γίνεται*), *τὸ δὲ πνεῦμα αὐτοῦ διήκει δι᾽ ὅλου τοῦ κόσμου, ὁ θεὸς εἷς κατ᾽ αὐτούς, Ζεὺς μὲν κατὰ τὸ ζέον τῆς ὕλης ὀνομαζόμενος, Ἥρα δὲ κατὰ τὸν ἀέρα, καὶ τὰ λοιπὰ καθ᾽ ἕκαστον τῆς ὕλης μέρος, δι᾽ ἧς κεχώρηκε, καλούμενος.* Die letztere Angabe, auf die wir später noch zurückkommen müssen, erläutert Diog. 147, welcher nach den vor. Anm. angeführten Worten fortfährt: *Δία μὲν γάρ φασι δι᾽ ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ᾽ ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν* (dies auch b. Stob. Ekl. I 48

sagen diese verschiedenen Ausdrücke ein und dasselbe. Ein ganz unerheblicher Unterschied ist es, ob die Urkraft als Hauch oder als Äther oder als Wärme oder als Feuer beschrieben wird; sie ist Pneuma, sofern die Luftströmungen überhaupt, wie wir bereits wissen, dasjenige sind, was den Dingen ihre Eigentümlichkeit, ihren Zusammenhalt und ihre Gestalt gibt; sie ist aber auch Feuer, denn unter jener Luft ist nur die warme Luft oder die feurige Flüssigkeit zu verstehen, die bald Äther, bald Feuer, bald Wärme genannt[1]) und von dem gewöhnlichen Feuer ausdrücklich unterschieden[2]) wird. Ebenso wird auf der anderen Seite durch die | Namen Weltseele, Weltvernunft, Natur, allgemeines Gesetz, Vorsehung, Verhängnis das gleiche bezeichnet: die eine alles mit absoluter Gesetzmäfsigkeit bestimmende, die ganze Welt durchdringende Urkraft; denn auch die abstrakteren Aus-

---

aus Chrys.), Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ, Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα, καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ, καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρόν, καὶ Δήμητραν κατὰ τὴν εἰς γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας προσηγορίας ἐχόμενοί τινος ὁμοιότητος ἀπέδοσαν. Plut. De comm. not. 48, 2 S. 1085 b: τὸν θεὸν . . . σῶμα νοερὸν καὶ νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦντες. M. Aurel. 5, 32: τὸν δι᾽ ὅλης τῆς οὐσίας (der Stoff) διήκοντα λόγον usw. Porph. bei Eus. Pr. ev. XV 16, 1: τὸν δὲ θεὸν . . . πῦρ νοερὸν εἰπόντες. Orig. c. Cels. VI 71: κατὰ μὲν οὖν τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς . . . καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὁ μέχρι ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐλαχίστων καταβαίνων οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ πνεῦμα σωματικόν. Auch im Hymnus des Kleanthes (Fr. 48, bei Stob. Ekl. I 30) 7 ff. tritt diese Verbindung des Physischen und Geistigen im Gottesbegriff der Stoiker hervor, wenn Zeus als der ἀρχηγὸς φύσεως geschildert wird, der mit dem ewig lebenden Blitze (vgl. Heraklits πῦρ ἀείζωον) den κοινὸς λόγος lenke, ὃς διὰ πάντων φοιτᾷ.

1) Arius Did. bei Stob. Ekl. I 374 (Dox. 463, 14): Chrysippus lehrt, εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ, ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρόσω καὶ ὀπίσω· πνεῦμα δὲ εἴληπται διὰ τὸ λέγεσθαι αὐτὸ ἀέρα εἶναι κινούμενον· ἀνάλογον δὲ γίγνεσθαι κἀπὶ τοῦ [so Diels statt ἔπειτα] αἰθέρος, ὥστε καὶ εἰς κοινὸν λόγον πεσεῖν αὐτά. Diog. VII 137: ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃν δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι.

2) Arius Did. bei Stob. Ekl. I 538 (Dox. 467) nach Zeno. Cic. N. D. II 15, 40 nach Kleanthes Der Unterschied wird von beiden dahin angegeben, dafs das gewöhnliche Feuer (das ἄτεχνον) die Gegenstände, die es ergreift, verzehre, das πῦρ τεχνικόν, aus welchem die φύσις und die ψυχή besteht, dieselben erhalte, belebe und wachsen mache. Die Stoiker folgen hierin Heraklit; vgl. T. I b[5] 647 f.

drücke Gesetz. Vorsehung, Verhängnis haben für die Stoiker durchaus reale Bedeutung und bezeichnen ihnen ursprünglich nicht die blofse Form des Weltlaufs und der Welteinrichtung, sondern das substantielle Wesen der Welt, als die Macht über alles Besondere und Einzelne[1]. Soll sich daher die Natur von dem Verhängnis und diese beiden von Zeus doch auch wieder unterscheiden[2], so kann doch dieser Unterschied nur darin bestehen, dafs diese drei Begriffe das *eine* Urwesen auf verschiedenen Stufen seiner Offenbarung und Entwicklung darstellen: zur Totalität der Welt entwickelt heifst dasselbe Zeus, als das Innere der Welt betrachtet heifst es Vorsehung oder Verhängnis[3]; und zum Beweis dieser Identität nimmt sich am Ende jeder Weltperiode, wie Chrysippus sagt, Zeus in die Vorsehung zurück[4]. Aber auch der Gegensatz zwischen

---

1) Sen. Benef. IV 7, 2: Gott kann auch das Fatum genannt werden: *nam cum fatum nihil aliud sit quam series inplexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent.* Nat. qu. II 45, 1: *vis illum fatum vocare? non errabis. hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum.* Ebenso verhalte es sich mit den Namen der Vorsehung und der Natur. Vgl. S. 142, 1.

2) Aetius bei Stob. Ekl. I 178 (Plac. I 28, 5. Dox. 324): *Ποσειδώνιος [τὴν εἱμαρμένην] τρίτην ἀπὸ Διός. πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτην δὲ τὴν εἱμαρμένην.* Vgl. Cic. De divin. I 55, 125, wo die Weissagung, nach Posidonius, 1) *a deo*, 2) *a fato*, 3) *a natura* hergeleitet wird. Plut. De comm. not. 36, 5. S. 1077d: *λέγει γοῦν Χρύσιππος ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον* (wofür Heine Stoic. de fato doctr. S. 25, wie mir scheint ohne Not, vermutet: *καὶ τῷ μὲν σώματι τὸν κόσμον*), *τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους.* Auf diesen Satz Chrysipps bezieht sich Philo De aetern. m. 9 S. 237 Bern. (502 M. 16 Cum.), wo *πρόνοια* und *ψυχὴ κόσμου* gleichbedeutend für das stehen, was übrig bleibt, wenn der Körper der Welt zerstört ist.

3) So nach Chrysippus. Anders bei Kleanthes, welcher nach Chalcid. in Tim. 142 (Fr. 18) das Verhängnis der Vorsehung in der Art unterordnete, dafs zwar alle von ihm ausgehenden Erfolge auch von jener ausgehen sollten, aber nicht umgekehrt, und bei Posidonius (vor. Anm.): hier bezeichnet Zeus die Urkraft als solche, die *φύσις* oder die Naturkraft ihr erstes, die *εἱμαρμένη* oder die aus den natürlichen Ursachen sich ergebende Weltordnung ihr zweites Erzeugnis.

4) Chrysippus s. o. Anm. 2. Sen. ep. 9, 16: *Iovis cum resoluto mundo et diis in unum confusis paullisper cessante natura adquiescit sibi cogitationibus suis traditus.*

der materialistischen und der geistigeren Beschreibung der Gottheit verschwindet bei näherer Betrachtung, denn nach stoischen Grundsätzen kann dieselbe überhaupt nur dann als real gedacht werden, wenn sie als Körper gedacht wird; wenn sie daher die Seele, der Geist, die Vernunft der Welt usf. heifst, so schliefst dies nicht aus, sondern setzt vielmehr voraus, dafs sie zugleich ein bestimmter Körper sei; und diesen Körper fanden nun die Stoiker in der warmen Flüssigkeit, welche sie bald als den alldurchdringenden Hauch, bald als den Äther oder das Urfeuer bezeichnen [1]). Jede dieser beiden Grundbestimmungen schien ihnen gleich unerläfslich [2]), und auf stoischem Standpunkt gleichen sich beide durch die Annahme [3]) aus, dafs die Unendlichkeit der göttlichen Vernunft eben auf der Reinheit und Beweglichkeit des Feuerstoffs beruhe, aus dem sie bestehe. Wenn es daher Seneca als wesentlich gleichgültig behandelt, ob die Gottheit für das Fatum | oder für das alles durchdringende Pneuma gehalten werde [4]), so folgt er nur den Grundsätzen seiner Schule; und

1) Vgl. aufser dem vielen früher Angeführten: Cic. Acad. I 11, 39: (Zeno) *statuebat ignem esse ipsam eam naturam, quae quidque gigneret et mentem atque sensus.* Diog. VII 156: *δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές.* Stob. Ekl. I 180: *Χρύσιππος δύναμιν πνευματικὴν τὴν οὐσίαν τῆς εἱμαρμένης τάξει τοῦ παντὸς διοικητικήν*, oder nach anderer Definition desselben: *εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος, ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων* usw.; statt *λόγος* setzte er auch *ἀλήθεια, φύσις, αἰτία, ἀνάγκη* u. a.

2) S. o. S. 136 f.

3) Cic. N. D. II 11, 30: *atque etiam mundi ille fervor purior, perlucidior mobiliorque multo ob easque causas aptior ad sensus commovendos quam hic noster calor, quo haec quae nota nobis sunt retinentur et vigent. absurdum igitur est dicere, cum homines bestiaeque hoc calore teneantur* (was = *συνέχεσθαι*) *et propterea moveantur ac sentiant, mundum esse sine sensu, qui integro et libero et puro eodemque acerrimo et mobilissimo ardore teneatur.* Vgl. Ar. Didymus in der S. 139, 1 angeführten Stelle, und S. 100. 120

4) Consol. ad Helv. 8, 3: *id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator universi fuit, sive ille deus est potens omnium, sive incorporalis* (dies freilich ist nicht stoisch) *ratio ingentium operum artifex, sive divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione* [= *τόνος*] *diffusus, sive fatum et inmutabilis causarum inter se cohaerentium series.* Vg. S. 146, 1.

wenn es anderseits ihre Gegner den Stoikern als Widerspruch vorrücken, daſs sie dieselbe bald als die Vernunft, bald als die Weltseele, bald als das Verhängnis, dann wieder als Feuer, als Äther, auch wohl als die Welt selbst bezeichnen [1]), so ist dies eine Verkennung des Sinnes, in dem diese Bezeichnungen von ihnen gebraucht wurden [2]).

Je vollständiger aber hiermit die beiden Seiten des Gottesbegriffes, die physische und die geistige, zur Einheit zusammengehen, um so deutlicher stellt sich auch heraus, daſs zwischen der Gottheit und dem Urstoff kein realer Unterschied stattfindet, daſs es vielmehr ein und dasselbe Wesen ist, welches als allgemeines Substrat gedacht die eigenschaftslose Materie, als wirkende Kraft gedacht der allverbreitete Äther, das allerwärmende Feuer, die alles durchdringende Luft, die Natur, die Weltseele, die Weltvernunft, die Vorsehung, das Verhängnis, die Gottheit genannt wird. Stoff und Kraft, Materie und Form sind ja hier nicht, wie bei Aristoteles, ursprünglich verschiedene, wenn auch von Ewigkeit her verbundene Prinzipien; sondern die formende Kraft wohnt im Stoff als solchem, sie ist an sich selbst etwas Körperliches, sie fällt mit dem Äther oder dem Feuerstoff, dem Pneuma, zusammen. Der Gegensatz der wirkenden Ursache und des Stoffes, der Gottheit und der Materie, führt sich daher auf den des Pneuma und der übrigen Stoffe zurück. Auch dieser Gegensatz ist aber kein ursprünglicher und letzter: nach stoischer Lehre haben sich alle besonderen Stoffe erst im Laufe der Zeit aus dem Urfeuer oder der Gottheit entwickelt, und sie werden sich am Ende jeder Weltzeit wieder in dasselbe auflösen [3]). Es ist daher nur ein abgeleiteter und vorübergehender Gegensatz, um den es sich hier handelt; fassen

---

1) Cic. N. D. I 14, 36 f.: Zeno nenne das Naturgesetz göttlich, bezeichne aber auch den Äther als Gottheit, dann wieder die alles durchdringende Vernunft (das Weitere, über die Göttlichkeit der Gestirne, wird später anzuführen sein); Kleanthes die Welt, die Vernunft und Seele der Welt, den Äther; Chrysippus die Vernunft und die Weltseele, die herrschende Vernunft, die *communis natura*, das Verhängnis, das Feuer und den Äther, das Weltganze, das ewige Gesetz.

2) Vgl. Krische Forsch. I 365 ff.

3) S. S. 146, 2. 146, 4. 151 ff.

wir dagegen den Begriff der Gottheit in seiner vollen Bedeutung, so ist sie ebenso als der Urstoff wie als die Urkraft zu bezeichnen, die Gesamtheit des Wirklichen ist nichts anderes als das göttliche Pneuma, welches sich aus sich heraus und in sich zurückbewegt[1]), die Gottheit selbst ist das Urfeuer, welches Gott und die Materie als seine Elemente in sich trägt[2]), die Welt in ihrem pneumatischen Urzustand[3]), die allgemeine Substanz, welche in die besonderen Stoffe sich umwandelt und sich aus ihnen wiederherstellt, welche daher, in ihrer reinen Gestalt oder als Gott betrachtet, bald alles, bald nur einen Teil des Wirklichen umfaſst[4]).

Schon hieraus ergibt sich nun, daſs die Stoiker auch keinen Wesensunterschied zwischen Gott und der Welt zugeben konnten, daſs ihr System ein streng **pantheistisches** sein muſste. Die Welt ist die Gesamtheit des Wirklichen; alles Wirkliche ist aber ursprünglich in der Gottheit enthalten, sie ist der Stoff von allem und die wirksame Kraft, welche diesen Stoff zu den Einzelwesen gestaltet; es läſst sich daher schlechterdings nichts denken, was nicht entweder die Gottheit selbst unmittelbar oder eine Erscheinungsform der Gottheit wäre. Ihrem Wesen nach sind daher Gott und Welt durchaus dasselbe, wie denn auch beide Begriffe von den Stoikern ausdrücklich für gleichbedeutend erklärt werden[5]);

---

1) Chrysipp s. S. 145, 1.

2) Aristokles s. S. 141, 1.

3) Mnesarchus bei Stob. Ekl. I 60; s. S. 141, 2.

4) Orig. c. Cels. III 75 S. 497: *Στωϊκῶν θεὸν φθαρτὸν εἰσαγόντων καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ λεγόντων σωμα τρεπτὸν δι᾽ ὅλων καὶ ἀλλοιωτὸν καὶ μεταβλητὸν καί ποτε πάντα φθειρόντων καὶ μόνον τὸν θεὸν καταλιπόντων.* Ebd. IV 14 S. 510: *ὁ τῶν Στωϊκῶν θεὸς ἅτε σῶμα τυγχάνων ὁτὲ μὲν ἡγεμονικὸν ἔχει τὴν ὅλην οὐσίαν, ὅταν ἡ ἐκπύρωσις ᾖ· ὁτὲ δὲ ἐπὶ μέρους γίνεται αὐτῆς, ὅταν ᾖ διακόσμησις.*

5) Man vgl. hierüber auſser dem, was S. 146, 2 aus Chrysippus, S. 148, 1 aus ihm und Kleanthes angeführt ist, Philodem. *π. εὐσεβ.* c. 15, 14 (Dox. 548): *Διογένης δ᾽ ὁ Βαβυλώνιος* (Fr. 33 Arn.) *ἐν τῷ περὶ τῆς Ἀθηνᾶς τὸν κόσμον γράφει τῷ Διὶ τὸν αὐτὸν ὑπάρχειν ἢ περιέχειν τὸν Δία καθάπερ ἄνθρωπον ψυχήν.* (Über Gott als Weltseele s. m. S. 142, 1. 146, 2.) Cic. N. D. II 17, 45: nichts entspricht der Idee der Gottheit mehr *quam ut primum hunc ipsum mundum, quo nihil fieri excellentius potest, animantem esse et deum iudicem.* Ebd. 13, 34: Die vollkommene Vernunft *deo tribuenda,*

und wenn sie sich trotzdem auch wieder | unterscheiden sollen, so kann dieser Unterschied doch immer nur ein abgeleiteter und teilweiser sein: das gleiche allgemeine Wesen heifst Gott, wenn es in seiner Einheit, Welt, wenn es in seiner Entfaltung, in der Mannigfaltigkeit der Formen betrachtet wird, die es im Verlaufe seiner Entwicklung annimmt; der Unterschied beider kann daher ebensogut auch als eine verschiedene Bedeutung des Ausdrucks „Welt“ gefafst werden sofern damit bald die Gesamtheit des Seienden als Ganzes bald nur das abgeleitete Sein bezeichnet wird[1]. Nun fällt er allerdings

---

id est mundo. Sen. Nat. qu. II 45, 3: *vis illum vocare mundum? non falleris. ipse enim est hoc quod vides totum, suis partibus inditus et se sustinens et sua.* Ebd. prolog. 13: *quid est deus? mens universi. quid est deus? quod vides totum et quod non vides totum. sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet.* Diog. VII 148: *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν*; ebenso Chrysippus und Posidonius. Ar. Didym. bei Eus. Praep. ev. XV 15 (Dox. 464): *ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προσαγορεύουσι θεόν· . . .* (6) *διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος.* Orig. c. Cels. V 7 S. 581: *σαφῶς δὴ τὸν ὅλον κόσμον λέγουσιν εἶναι θεόν, Στωϊκοὶ μὲν τὸν πρῶτον κτλ.* Auch die S. 137 f. besprochenen Beweise für das Dasein Gottes setzen durchaus die Identität von Gott und Welt voraus. Das Dasein Gottes wird bewiesen, indem die Vernünftigkeit der Welt bewiesen wird. Eine dichterische Ausführung des stoischen Pantheismus gibt Aratus im Eingang der Phänomena, wenn Zeus hier als der gepriesen wird, dessen Strafsen und Märkte, Meer und Hafen voll sind, dessen Geschlecht die Menschen sind, und der freundlich den Menschen die Zeichen zur Ordnung des Jahres am Himmel befestigt hat. Aus derselben Anschauungsweise sind, um anderes zu übergehen, die bekannten virgilischen Stellen Georg. IV 220 ff. Aen. VI 724 ff. geflossen. Die Gottheit als Weltganzes wird wohl auch mit jener Monas gemeint sein, welche die Stoiker nach Syrian Schol. in Ar. 911 a 31 *ἓν πλῆθος* nannten. Ebenso bezieht sich die runde Gestalt des stoischen Gottes (Sen. ep. 113, 22. Varro bei dems. De m. Claud. 8, 1) auf die Welt als Gott; vgl. Cic. N. D. I 17, 46.

1) Ar. Didym. bei Stob. Ekl. I 444 (Dox. 465): *κόσμον δ' εἶναί φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων· ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται.* Diog. VII 137: *λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς· αὐτόν τε τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὃς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων τινὰς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν.* (138) *καὶ αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι λέγουσι, καὶ τρίτον τὸ συν-*

nicht blofs in unsere Betrachtungsweise, sondern er ist auch in der Sache selbst begründet: die Urkraft als solche, das Urfeuer oder die Urvernunft, ist das ursprünglich Göttliche, die Dinge, in welche sich dieses Urwesen umgewandelt hat, sind nur abgeleiteterweise göttlich; und insofern kann die Gottheit, welche in letzter Beziehung das Weltganze selbst ist, auch wieder als ein Teil der Welt, als das *ἡγεμονικόν*, als die Seele der Welt oder der durch alles hindurchgehende feurige Hauch beschrieben werden [1]). Aber doch ist auch dieser Gegensatz teils an und für sich ein blofs relativer, denn das, was nicht unmittelbar göttlicher Natur ist, ist als eine Erscheinungsform des Urfeuers doch mittelbar göttlich, und wenn auch der Leib und die Seele der Welt nicht dasselbe sind, ist doch jener auf allen Punkten von dieser | durchdrungen [2]); teils gilt er jedenfalls nur für einen Teil der Weltzustände, wogegen am Ende jeder Weltperiode die Gesamtheit der abgeleiteten Dinge in die Einheit des gött-

---

εστηκὸς ἐξ ἀμφοῖν. καὶ ἔστι κόσμος ἡ (nach der ersten Bedeutung des Worts) *ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας* (die allgemeine Substanz in ihrer bestimmten Qualität), *ἢ* (zweite Bedeutung), *ὥς φησι Ποσειδώνιος . ., σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων, ἢ* (dritte Bedeutung) *σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων.* Ar. Didymus bei Eus. Pr. ev. XV 15, 1 (Dox. 464): *κόσμος* heifse teils *τὸ ἐκ πάσης τῆς οὐσίας ποιόν*, teils *τὸ κατὰ τὴν διακόσμησιν τὴν τοιαύτην καὶ διάταξιν ἔχον* (oder wie es bei Philo De aetern. m. 2 S. 220, 9 Bern. 2, 17 Cum. heifst: *διῆκον ἄχρι τῆς ἐκπυρώσεως*, wo aber der eigene Zusatz: *οὐσία τις ἢ διακεκοσμημένη ἢ ἀδιακόσμητος*). In jenem Sinn sei die Welt (wie dies auch bei Philo a. a. O. c. 3 S. 222, 9 als stoische Lehre berichtet wird) ewig und mit der Gottheit identisch, in diesem geworden und veränderlich. (Ebd. auch zwei weitere, mit den chrysippischen übereinstimmende Definitionen des *κόσμος*.) Vgl. auch, was Ach. Tat. Isag. c. 6 S. 129 B aus dem Mathematiker Diodor anführt.

1) S. S. 141 ff. Wie sehr beides für die Stoiker ineinander fliefst, kann u. a. Seneca zeigen, wenn er a. a. O. Nat. qu. Prol. 13 f. unmittelbar nacheinander sagt, Gott müsse die Vernunft der Welt, und: er müsse das Weltganze sein, und dann wieder: *quid ergo interest inter naturam dei et nostram? nostri melior pars animus est, in illo nulla pars extra animum est. totus est ratio* usw.

2) Das Verhältnis beider ist, wie schon die stehende Vergleichung mit dem Verhältnis von Seele und Leib, und ebenso die S. 141, 2 aus Tertullian angeführte zenonische beweist, das einer *κρᾶσις δι' ὅλων*, worüber S. 129 f. z. vgl.

lichen Wesens zurückgeht und der Unterschied des unmittelbar und mittelbar Göttlichen oder Gottes und der Welt sich wieder aufhebt. Nur von Boëthus wissen wir, dafs er zwischen Gott und der Welt einen Unterschied annahm, durch welchen er sich von dem stoischen Pantheismus entfernte [1]).

5. Fortsetzung. B. Die Welt als Ganzes.

Aus dem Urwesen entwickeln sich die besonderen Dinge nach einem inneren Gesetze. Denn da jenes seinem Begriffe nach die bildende und schaffende Kraft ist, so mufs das Weltganze aus ihm mit derselben Naturnotwendigkeit hervorwachsen wie das Tier oder die Pflanze aus dem Samen [2]). Das Urfeuer nämlich — so lehren die Stoiker im Anschlufs an Heraklit — verwandelt sich zuerst in Luft (d. h. in luftartigen Dunst), dann in Wasser; aus diesem schlägt sich ein Teil als Erde nieder, ein anderer bleibt Wasser, ein dritter verdunstet als atmosphärische Luft, welche ihrerseits wieder Feuer aus sich entzündet, und aus der wechselnden Mischung dieser vier Elemente bildet sich von der Erde als ihrem Mittelpunkt aus [3]) die Welt [4]), | indem die Wärme in ihrer

---

1) Über ihn tiefer unten S. 554 3. Aufl.

2) Diog. VII 136: *κατ᾽ ἀρχὰς μὲν οὖν καθ᾽ αὑτὸν ὄντα [τὸν θεὸν] τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι᾽ ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου τοιόνδε ὑπολιπέσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ εὐεργὸν αὑτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν* usw. Sen. Nat. quaest. III 13, 1: das Feuer werde die Welt verzehren; *hunc evanidum considere et nihil relinqui aliud in rerum natura igne restincto quam humorem. in hoc futuri mundi spem latere.* Stob. Ekl. I 372. 414, s. Anm. 4. S. 153, 1.

3) Dafs die Weltbildung mit der Erde beginne, sagt auch Stob. Ekl. I 442. Vgl. folg. Anmm.

4) S. vorl. Anm. und Arius Did. bei Stob. Ekl. I 370 (Dox. 469): *Ζήνωνα δὲ οὕτως ἀποφαίνεσθαι διαῤῥήδην* (Fr. 52)· *τοιαύτην δὲ δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας· ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι᾽ ἀέρος γένηται, τὸ μέν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι, ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου ἀέρα γίγνεσθαι, ἔκ τινος δὲ τοῦ ἀέρος πῦρ ἐξάπτειν.* Diog. 142: *γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον, ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι᾽ ἀέρος εἰς ὑγρότητα, εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ, καὶ τοῦτ᾽ ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ· εἶτα κατὰ μῖξιν ἐκ τού-*

Entwicklung aus dem Wasser die chaotische Masse gestaltet[1]). Erst durch diese Scheidung der | Elemente entsteht der Gegen-

---

των φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη. Chrys. bei Plut. St. rep. 41, 3 S. 1053 a (St. v. fr. II 579): ἡ δὲ πυρὸς μεταβολή ἐστι τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται· κἀκ τούτου γῆς ὑφισταμένης ἀὴρ ἀναθυμιᾶται· λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος ὁ αἰθὴρ περιχεῖται κύκλῳ. Den Widerspruch, dafs der Same der Welt viel mehr Raum einnehmen sollte als sie selbst, rücken Plut. De comm. not. 35 S. 1077 a und Philo De aetern. m. 19 S. 257 Bern. 31 Cum. den Stoikern vor. Auf die Periode, in der alles in flüssigem Zustande war, bezieht sich, was die Scholien zu Hesiods Theogonie V. 459 aus Plutarch anführen, ὅτι καθύγρων ὄντων τῶν ὅλων καὶ ὄμβρων καταφερομένων πολλῶν τὴν ἔκκρισιν τούτων Κρόνον ὠνομάσθαι; seine Lehre von der Bildung der Welt aus dem Wasser fand Zeno nach Schol. Apoll. Rhod. I 498 (Fr. 113). Prob. in Verg. 21, 14 Keil (Fr. 112) in Hesiods bekannten Versen Theog. 116 f. Vgl. auch Clemens Strom. V 14, 106 S. 712 P., der hier offenbar einer stoischen Erklärung Heraklits folgt, Stob. I 312 und die folg. Anmm.

1) Arius Didym. b. Stob. Ekl. I 372 (Dox. 470) fährt fort: *Κλεάνθης δὲ οὕτω πώς φησιν* (Fr. 24)· *ἐκφλογισθέντος τοῦ παντὸς συνίζειν τὸ μέσον αὐτοῦ πρῶτον, εἶτα τὰ ἐχόμενα ἀποσβέννυσθαι δι' ὅλου. τοῦ δὲ παντὸς ἐξυγρανθέντος τὸ ἔσχατον τοῦ πυρός, ἀντιτυπήσαντος αὐτῷ τοῦ μέσου, τρέπεσθαι πάλιν εἰς τοὐναντίον* (der Sinn dieser Worte ist wohl: der letzte Rest des Urfeuers beginne eine Bewegung in entgegengesetzter Richtung), *εἶθ' οὕτω τρεπόμενον ἄνω φησὶν αὔξεσθαι καὶ ἄρχεσθαι διακοσμεῖν τὸ ὅλον· καὶ τοιαύτην περίοδον ἀεὶ καὶ διακόσμησιν ποιουμένου τοῦ ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ τόνου* (über diesen bei Kleanthes, wie es scheint, besonders beliebten Ausdruck s. m. S. 121, 2) *μὴ παύεσθαι* [sc. *διακοσμούμενον τὸ ὅλον*]. *ὥσπερ γὰρ ἑνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, οὕτω καὶ τοῦ ὅλου τὰ μέρη, ὧν καὶ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ὄντα τυγχάνει, ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται. καὶ ὥσπερ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται καὶ αὖθις διακρίνονται γινομένων τῶν μερῶν, οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίγνεσθαι καὶ ἐκ πάντων εἰς ἓν συγκρίνεσθαι* (vgl. Heraklit, Bd. I b[5] 660, 1), *ὁδῷ καὶ συμφώνως διεξιούσης τῆς περιόδου*. Noch einiges Weitere über die Vorgänge bei der Weltbildung teilt Macrob. Sat. I 17, 52 f., nach dem folgenden zu schliefsen aus Antipater, jedenfalls aus einem Stoiker mit. Hier wird nämlich der Mythus von der Geburt des Apollo und der Artemis auf die Bildung der Sonne und des Mondes gedeutet: *namque post chaos ubi primum coepit confusa deformitas in rerum formas et elementa nitescere terraeque adhuc umida substantia in molli atque instabili sede nutaret, convalescente paullatim aetherio calore atque inde seminibus in eam igneis defluentibus* (die Begattung des Zeus, d. h. des Äthers, mit Leto, der Erde) *haec sidera edita esse creduntur, et solem quidem maxima vi caloris in superna raptum, lunam vero umidiore et velut femineo sexu naturali quodam pressam tepore inferiora tenuisse, tanquam ille magis substantia patris constet.*

satz des tätigen und des leidenden Prinzips, der Seele der Welt und ihres Leibes: das Feuchte, in welches sich das Urfeuer zuerst verwandelt, stellt den Leib dar, die in ihm verborgene Wärme[1]) die Seele[2]); oder wenn wir die Elemente in ihrer späteren Vierzahl betrachten, so entsprechen die zwei unteren dem Stoffe, die zwei oberen der wirkenden Kraft[3]). Wie aber dieser Gegensatz erst in der Zeit entstanden | ist, so soll er auch seinerzeit wieder aufhören, wie dies schon Zeno im Gegensatz zu der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt mit verschiedenen nicht

---

haec matris. — Den Satz, dafs mit den übrigen Dingen auch Pflanzen und Tiere aus der Mischung der Elemente entstanden seien (Stob. und Diog. a. d. a. O.), werden wir im Sinne der *generatio aequivoca* zu verstehen haben; vgl. Lactant. Inst. VII 4, der den Stoikern vorwirft, sie lassen die Menschen wie Schwämme aus der Erde wachsen, und Sext. Math. IX 28, bei dem Stoiker von den Erdgeborenen der Urzeit reden.

1) Ein Rest von Wärme oder Feuer mufs nämlich übrig bleiben, wie dies auch Kleanthes und Chrysippus (s. vor. u. folg. Anm.) annahmen, da sonst kein wirkliches Prinzip mehr da wäre, von dem eine neue Weltbildung ausgehen könnte; vgl. Philo De aetern. m. 18 S. 253 Bern. 28 Cum.: wenn die Welt bei der *ἐκπύρωρις* ganz vom Feuer verzehrt wäre, müfste dieses selbst erlöschen, und dann könnte keine neue Welt entstehen. *διὸ καί τινες τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς .... ἔφασαν, ὅτι μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν, ἐπειδὰν ὁ νέος κόσμος μέλλῃ δημιουργεῖσθαι, σύμπαν μὲν τὸ πῦρ οὐ σβέννυται, ποσὴ δέ τις αὐτοῦ μοῖρα ὑπολείπεται.*

2) Chrys. b. Plut. De Stoic. rep. 41, 6 S. 1053 b (St. v. fr. II 605): *διόλου μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης* (zur Zeit der *ἐκπύρωσις*) *εὐθὺς καὶ ψυχή ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν. ὅτε δὲ μεταβαλὼν εἰς τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχὴν τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μετέβαλεν ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον.*

3) Nemes. De nat. hom. 5 S. 72 Antv. 164 M.: *λέγουσι δὲ οἱ Στωϊκοὶ τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικά, τὰ δὲ παθητικά· δραστικὰ μὲν ἀέρα καὶ πῦρ, παθητικὰ δὲ γῆν καὶ ὕδωρ.* Plut. De comm. not. 49, 2 s. oben S. 121, 2. Von hier aus gewinnen wir auch einen weiteren Einblick in zwei schon besprochene Punkte der stoischen Lehre: wenn wir früher gefunden haben, dafs das wirksame Prinzip oder die Gottheit (und ebenso die menschliche Seele) bald als Feuer, bald als Lufthauch beschrieben wird, so kann dies jetzt nicht mehr auffallen, da diese beiden Elemente gleichmäfsig die wirkende Kraft vertreten, und ebendamit hängt auch die Behauptung, dafs die Eigenschaften der Dinge Luftströmungen seien, und die ganze Unterscheidung von Substrat und Eigenschaft zusammen: diese ist der tätige Stoff, jenes der leidende.

durchaus stichhaltigen Gründen zu beweisen suchte[1]): das Urwesen zehrt den Stoff, den es als seinen Leib von sich ausgesondert hat, allmählich wieder auf, bis am Ende dieser Weltzeit ein allgemeiner Weltbrand alle Dinge in den Urzustand zurückführt, in welchem das Abgeleitete aufgehört hat, und nur noch die Gottheit oder das Urfeuer in seiner ursprünglichen Reinheit übrig bleibt[2]). Diese | Auflösung

---

1) Theophrast b. Philo De aetern. m. c. 23 f. S. 510 M. 264 B. 35 C. berichtet eingehend über die vier Hauptgründe derjenigen, die er *τοὺς γένεσιν καὶ φθορὰν τοῦ κόσμου κατηγοροῦντας* nennt, mit denen aber (wie ich in den S. 33, 3 g. E. angeführten Abhandlungen gezeigt habe) nur Zeno gemeint sein kann: 1) die Unebenheit der Erdoberfläche, die schon längst durch Abspülung und Verwitterung sämtlicher Erhebungen ausgeglichen sein müfste, wenn die Erde von Ewigkeit her bestände; 2) die Abnahme des Meeres, für welche das Aufsteigen von Inseln wie Rhodos und Delos und die Spuren ehemaliger Überflutung im Festland geltendgemacht wurde; 3) die Vergänglichkeit der einzelnen Teile der Welt, nach dem Schlusse: *φθείρεται πάντως ἐκεῖνο οὗ πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, τοῦ δὲ κόσμου πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος ἐστίν*; 4) die späte Entstehung des Menschengeschlechts, welche daraus folgen sollte, dafs die für den Menschen unentbehrlichen Künste vor nicht zu langer Zeit erst erfunden worden seien; denn *εἰ ὁ κόσμος ἀΐδιος ἦν, ἦν ἂν καὶ τὰ ζῷα ἀΐδια καὶ πολύ γε μᾶλλον τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ὅσῳ καὶ τῶν ἄλλων ἄμεινον*, umgekehrt: *εἰ μὴ ἀΐδιος ἄνθρωπος, οὐδ' ἄλλο τι ζῷον, ὥστ' οὐδ' αἱ δεδεγμέναι ταῦτα χῶραι, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ.* Den zweiten von diesen Beweisen führt auch Alex. Aphr. Meteor. 62, 6 Hayd. als stoisch an, der dritte findet sich fast wortgleich bei Diog. 141, wo weiter geltendgemacht wird, dafs die Welt, wie die Tatsachen beweisen (? *τῷ λόγῳ τῶν δι' αἰσθήσεω; νοουμένων*, wobei man an Tatsachen, wie die im zweiten Beweis angeführten denken könnte), entstanden sei, und dafs *εἴ τι ἐπιδεκτικόν ἐστι τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς, φθαρτόν ἐστι· καὶ ὁ κόσμος δέ· ἐξαυχμοῦται γὰρ καὶ ἐξυδατοῦται.* Damit steht natürlich nicht im Widerspruch, dafs Chrysippus bei Plut. De Stoic. rep. 44, 2 f. S. 1054 c (St. v. fr. II 551) behauptet, die *οὐσία* sei ewig, und es komme insofern dem *κόσμος* eine *ὥσπερ ἀφθαρσία* zu; vgl. folg. Anm. und S. 150, 1.

2) Plut. De St. rep. 39, 2 S. 1052 c (St. v. fr. II 604): [*Χρύσιππος*] *ἐν τῷ πρώτῳ περὶ προνοίας τὸν Δία φησὶν αὔξεσθαι μέχρις ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ. „ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μέν ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μὲν αὔξεται δὲ συνεχῶς, μέχρις ἂν εἰς αὑτὴν ἐξαναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ῥητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον."* Arius Did. b. Eus. XV 18, 1 (Dox. 468. St. v. fr. II 596): *ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωϊκοῖς φιλοσόφοις τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἵα τὸ πρότερον ἦν. καὶ τοῦτο τὸ δόγμα τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως οἱ πρῶ-*

der Welt in Feuer[1]) oder in Äther[2]) dachten sich die Stoiker durch die gleichen Zwischenstufen vermittelt wie den Hervorgang derselben aus dem Urfeuer[3]). Kleanthes liefs infolge seiner Ansicht über den Sitz der weltregierenden Kraft[4]) die Weltverbrennung von der Sonne ausgehen[5]). Nachdem aber | so alles in die ursprüngliche Einheit zurückgekehrt[6]) und das

---

τοι καὶ πρεσβύτατοι προσήκαντο, Ζήνων τε καὶ Κλεάνθης καὶ Χρύσιππος. (Dasselbe kürzer bei Stob. Ekl. I 414.) Eine schwungvolle, an die christliche Apokalyptik erinnernde Schilderung des Weltbrandes gibt Seneca am Schlufs der *Consolatio ad Marciam*. Weiter vgl. man über die ἐκπύρωσις die vorangehenden und folgenden Anmerkungen. S. 150, 1. Diog. VII 142 f. Plut. De comm. not. 36 (s. o. S. 146, 2). Heraklit. Alleg. Hom. c. 25 S. 53 Cic. Acad. II 37, 119. N. D. II 46, 118. Sen. Consol. ad Polyb. 1, 2 und oben S. 146, 4. Philo De aetern. m. 3 S. 222 B. 4 Cum. Simpl. Phys. 480, 28. De caelo 294, 6. 307, 17. Justin. Apol. I 20. II 7. Orig. c. Cels. III 75 S. 267, 3 Koetsch. VI 71 Schl. u. a. St. Weil durch die ἐκπύρωσις alles in die Gottheit aufgelöst wird, sagt Plut. De comm. not. 17, 3 S. 1067 a: ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ᾿ ὁτιοῦν ἀπολείπεται, τὸ δ᾿ ὅλον φρόνιμόν ἐστι τηνικαῦτα καὶ σοφόν.

1) Welche natürlich eine aufserordentliche Ausdehnung derselben mit sich führt; den Raum für diese sollte das Leere aufser der Welt darbieten; Plut. De comm. not. 35, 4 S. 1077 b. Plac. II 9, 2 (Dox. 338). II 1, 7 (Dox. 328). Philo De aetern. m. 19 S. 258 B. 31, 18 Cum.

2) Numen. b. Eus. Pr. ev. XV 18, 1: ἀρέσκει δὲ τοῖς πρεσβυτάτοις τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως ταύτης, ἐξαεροῦσθαι πάντα κατὰ περιόδους τινὰς τὰς μεγίστας, εἰς πῦρ αἰθερῶδες ἀναλυομένων πάντων. Nach Philo De aetern. m. 18 S. 254, 7 B. 28, 23 Cum. hatte Kleanthes dieses Feuer als φλόξ, Chrysippus feiner als αὐγή bezeichnet. (Über ἄνθραξ, φλόξ, αὐγή ebd. 17 S. 252 B. 27, 15 C.) Was S. 145 über die Gleichheit von πῦρ, πνεῦμα, αἰθήρ usf. bemerkt wurde, gilt auch hier.

3) Darauf führt wenigstens der allgemeine Grundsatz (Chrysippus bei Stob. Ekl. I 314 [Dox. 458]), den schon Heraklit ausgesprochen hat, dafs beim Übergang der Erde und des Wassers ins Feuer derselbe Weg rückwärts durchlaufen werden müsse wie bei ihrem Hervorgang aus dem Feuer.

4) S. S. 140, 1.

5) Plut. De comm. not. 31, 10 S. 1075 d: ἐπαγωνιζόμενος ὁ Κλεάνθης (Fr. 25) τῇ ἐκπυρώσει λέγει τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὸν ἥλιον ἐξομοιῶσαι (l. -ειν) πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτόν.

6) Dafs alles ohne Ausnahme diesem Schicksal unterliegen mufs, liegt am Tage, und so wird denn auch ausdrücklich versichert, weder die Menschenseelen noch die Götter werden demselben entgehen. Von den ersteren wird dies später noch gezeigt werden; vorläufig vgl. man Sen. Cons. ad Marc. 26, 7: *nos quoque felices animae et aeterna sortitae* (die Worte sind einem

grofse Weltjahr abgelaufen ist, beginnt die Bildung einer neuen Welt[1]), welche der vorigen so vollkommen gleich ist, dafs alle | einzelnen Dinge, Personen und Vorgänge in derselben genau so wie früher wiederkehren[2]); und so bewegt

---

Verstorbenen in den Mund gelegt), *cum deo visum erit iterum ista moliri, labentibus cunctis et ipsae parva ruinae ingentis accessio in antiqua elementa vertemur.* Über die Götter, zunächst die Gestirne, sagt Chrysippus bei Plut. De Stoic. rep. 38, 5 S. 1052 a (St. v. fr. II 1049): die Götter seien teils entstanden und vergänglich, teils ungeworden; Helios und Selene und die übrigen Gottheiten der gleichen Kategorie seien entstanden und werden vergehen, Zeus sei ewig. Vgl. Philo De aetern. m. 9 S. 235 B. Orig. c. Cels. IV 68. Plut. Def. orac. 19 S. 420 b. De comm. not. 31, 5 f. S. 1075 a, wo den Stoikern vorgehalten wird, ihre Götter schmelzen beim Weltbrand, wie wenn sie von Wachs oder Zinn wären, und oben S. 146, 2. Ob (nach Philodem. π. θεῶν διαγωγῆς Vol. Herc. VI 1 col. I 1) schon Zeno das selige Leben der Götter ausdrücklich auf gewisse lange Zeiträume beschränkt hatte, bleibt wegen der lückenhaften Überlieferung des Textes fraglich.

1) Arius b. Eus. Pr. ev. XV 19 (Dox. 469): *ἐπὶ τοσοῦτον δὲ προελθὼν ὁ κοινὸς λόγος καὶ* (ἡ add. Diels) *κοινὴ φύσις μείζων καὶ πλείων γενομένη τέλος ἀναξηράνασα πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίνεται* (sie bildet die gesamte Substanz), *ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν* [*κατάστ.*?] *ἐκείνην τὴν ποιοῦσαν ἐνιαυτὸν τὸν μέγιστον, καθ' ὃν ἀπ' αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκατάστασις* (dies auch bei Philop. De gen. et corr. II Schl. S. 314, 12 Vit.). *ἐπανελθοῦσα δὲ διὰ τάξιν, ἀφ' οἵας διακοσμεῖν ὡσαύτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται.* Weiter vgl. man S. 152 f. Nach Nemes. De nat. hom. 38 S. 147 Antv. 309 M., vgl. Censorin. De die nat. 18, 11, tritt die *ἐκπύρωσις* ein, wenn alle Planeten genau an denselben Ort zurückgekehrt sind, den sie beim Beginn der Welt einnahmen, oder mit anderen Worten, wenn ein grofses Jahr um ist. Die Dauer eines solchen Weltjahrs soll Diogenes auf 365 grofse Jahre Heraklits oder 365 × 18000 Sonnenjahre berechnet haben (Plac. II 32, 4. Stob. Ekl. I 264. Dox. 364). Plut. De Ei ap. D. 9 S. 389 c führt die Meinung an, *ὅπερ τρία πρὸς ἕν, τοῦτο τὴν διακόσμησιν χρόνῳ πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν εἶναι.* Da er aber vorher gesagt hat, die Dauer des *κόρος* (d. h. der *ἐκπύρωσις*, s. T. I b[5] 703, 1) sei die längere, und deshalb werde Apollo, welcher den Zustand der vollkommenen Einigung bezeichne, neun Monate hindurch mit dem Päan, der von den Titanen zerrissene Dionysos, das Sinnbild der jetzigen gegensätzlichen Welt, nur drei Monate mit Dithyramben gefeiert, so scheint hier ein Fehler vorzuliegen. Es ist wohl entweder *ὅπερ πρὸς τρία ἕν* zu lesen, oder die Stelle von *διακόσμησιν* und *ἐκπύρωσιν* zu vertauschen. Dagegen scheint Seneca (s. o. S. 146, 1) nur eine kurze Dauer der jedesmaligen Zwischenzeit zwischen Weltuntergang und Weltbildung vorauszusetzen.

2) Die Annahme wechselnder Weltperioden ist in der ältesten griechischen Philosophie häufig; die Stoiker fanden sie zunächst bei Heraklit

sich die Geschichte | der Welt und der Gottheit, wie dies bei der Ewigkeit des Stoffes und der wirkenden Kraft nicht anders sein kann, in einem endlosen Kreislauf durch die

vor. Die weitere Bestimmung jedoch, dafs die aufeinanderfolgenden Welten sich bis aufs einzelnste gleichen, findet sich vor Zeno nur bei der pythagoreischen Schule, sei es der ganzen oder einem Teil derselben, und sie hängt hier mit der Lehre von der Seelenwanderung und vom Weltjahr zusammen. Vgl. T. I a[5] 442. Von den Pythagoreern scheinen die Stoiker diese Annahme entlehnt zu haben; sie müfste denn vorher schon mit anderem Orphisch-Pythagoreischen auch Heraklit zugekommen sein. Ihnen mufste sie sich um so mehr empfehlen, da sie aus ihrem Determinismus sich durchaus folgerichtig ergab. So behaupten sie denn: *μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν πάλιν πάντα ταὐτὰ ἐν τῷ κόσμῳ γίνεσθαι κατ᾽ ἀριθμόν, ὡς καὶ τὸν ἰδίως ποιὸν πάλιν τὸν αὐτὸν τῷ πρόσθεν εἶναί τε καὶ γίνεσθαι ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ* (Alex. Anal. pr. S. 180, 33 W. nach Chrysippus *π. κόσμου* [St. v. fr. II 624]). — *τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος δῆλον, ὡς οὐδὲν ἀδύνατον, καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι πάλιν περιόδῳ τινὶ χρόνου εἰς τοῦτο ἐν ᾧ ἐσμεν ἀποκαταστῆναι σχῆμα* (Chr. *π. προνοίας* b. Lact. Inst. VII 23 [St. v. fr. II 623]; vgl. Sen. ep. 36, 10: *veniet iterum qui nos in lucem reponat dies*). Dafs dies überhaupt bei der *παλιγγενεσία* oder *ἀποκατάστασις* (wie diese Wiederkehr des Früheren genannt wird) mit allen Dingen und Ereignissen bis aufs kleinste hinaus der Fall sein sollte, dafs in jeder neuen Welt wieder ein Sokrates auftreten, eine Xanthippe heiraten, von einem Anytus und Meletus verklagt werden sollte usw., wird vielfach versichert; man s. M. Aurel VII 19. XI 1, der eben hieraus den öfters von ihm ausgesprochenen Satz ableitet, es geschehe in der Welt nichts Neues; Simpl. Phys. 886, 12 D. Philop. De gen. et corr. II Schl. 314, 12 Vit. Tatian c. Graec. 3 S. 245 d. Clemens Strom. V 14, 106 S. 712 P. Orig. c. Cels. IV 68. V 20. 23. Nemes. a. a. O. Plut. De def. orac. 29 S. 425 e. Dabei warfen die Stoiker die Frage auf, ob der Sokrates z. B., welcher in den folgenden Welten auftritt, mit dem in der jetzigen identisch (*εἷς ἀριθμῷ*) zu nennen sei oder nicht (Simpl. a. a. O.). Ihre Antwort war: identisch können sie nicht sein (denn — sagt Philop. — *ἓν καὶ ταὐτὸν κατ᾽ ἀριθμὸν* ist nur, was ohne Unterbrechung fortdauert), aber sie seien sich unterschiedslos ähnlich (*ἀπαράλλακτοι* Orig. a. O.); andere jedoch, wie es scheint jüngere Mitglieder der Schule, gaben der Annahme den Vorzug, dafs zwischen beiden gewisse unerhebliche Unterschiede stattfinden (Orig. V 20 S. 21, 25 Koetsch.: allgemeiner schreibt dies Alex. a. a. O. 181, 25 W. den Stoikern zu). Diese Behauptung scheint auch zu der unrichtigen Angabe (Hippolyt. Refut. haer. I 21 (Dox. 571). Epiphan. Haer. I 1, 5 (Dox. 588, 8), dafs die Stoiker die Seelenwanderung lehren, Anlafs gegeben zu haben. — Wenn Nemes. a. a. O. sagt: da die Götter dem Weltuntergang nicht mitunterliegen, so kennen sie von den früheren Welten her den ganzen Verlauf der späteren, so könnte dies höchstens von dem einen höchsten Gott gelten, der aber freilich als die Weltvernunft eine so empirische Kenntnis nicht nötig haben sollte, denn die übrigen Götter überleben den Weltbrand nicht; s. vorl. Anm.

gleichen Momente[1]). Doch wurde diese Lehre innerhalb der stoischen Schule selbst schon ziemlich frühe bezweifelt und von einigen der bedeutendsten unter den jüngeren Stoikern geradezu aufgegeben[2]). Neben der Weltzerstörung durch Feuer werden auch periodische Flutverheerungen angenommen[3]), wo-

---

1) Ar. Did. b. Euseb. a. O. (s. vorl. Anm.) fährt fort: *τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ ἀιδίου γινομένων ἀκαταπαύστως. οὔτε γὰρ τῆς οὐσίας ἀρχὴν καὶ αἰτίαν πᾶσιν* (so etwa wird statt des überlieferten sinnlosen *τῆς αἰτίας ἀρχὴν καὶ πᾶσιν* zu lesen sein) *οἷόν τε γίνεσθαι οὔτε τοῦ διοικοῦντος αὐτά. οὐσίαν τε γὰρ τοῖς γινομένοις ὑφεστάναι δεῖ πεφυκυῖαν ἀναδέχεσθαι τὰς μεταβολὰς πάσας καὶ τὸ δημιουργῆσον ἐξ αὐτῆς* usw. Vgl. Philop. De gen. et corr. a. O.: *ἀπορήσειε δ' ἄν τις, ὥς φησιν Ἀλέξανδρος, πρὸς Ἀριστοτέλη. εἰ γὰρ ἡ ὕλη ἡ αὐτὴ ἀεὶ διαμένει, ἔστι δὲ καὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον τὸ αὐτὸ ἀεί, διὰ ποίαν αἰτίαν οὐχὶ κατὰ περίοδόν τινα πλείονος χρόνου ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης τὰ αὐτὰ πάλιν κατ' ἀριθμὸν ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἔσται; ὅπερ τινές φασι κατὰ τὴν παλιγγενεσίαν καὶ τὸν μέγαν ἐνιαυτὸν συμβαίνειν, ἐν ᾧ πάντων τῶν αὐτῶν ἀποκατάστασις γίνεται.* Vgl. auch M. Aurel V 32. Dafs die Welt in gewissem Sinne ewig sei, sagt Chrysippus b. Plut. De Stoic. rep. 44, 3 S. 1054 d (St. v. fr. II 551).

2) Wie dies S. 553 ff. 3. Aufl. von Boëthus und Panaetius nachgewiesen werden wird. Auch der entsprechenden Angaben über Zeno von Tarsus und Diogenes wird dort gedacht werden. — Wie Hegel Gesch. d. Phil. II 391 leugnen, und Schleiermacher Gesch. d. Philos. S. 129 wenigstens bezweifeln kann, dafs die Stoiker eine periodische Weltverbrennung im eigentlichen Sinn gelehrt haben, ist angesichts der angeführten Stellen schwer zu begreifen. Ebenso ist alles, was Lassalle Heraklit II 182 ff. beibringt, um zu beweisen, dafs die Stoiker, wenigstens ursprünglich, gar keinen Weltuntergang, sondern blofs einen Wechsel der Weltperioden unter Fortdauer der Welt angenommen haben, nur ein Gewebe von Mifsverständnissen und Willkürlichkeiten.

3) Mit rednerischer Fülle schildert Seneca Nat. qu. III 27—30 diese Sintflut und erörtert ihre Ursachen. Regengüsse, Überfluten des Meers, Erdbeben sollen dabei mitwirken. Die Hauptsache ist jedoch, dafs überhaupt eine solche Verwüstung durch die Weltordnung bestimmt ist. Sie tritt ein, *cum fatalis dies venerit* (27, 1), *cum adfuerit illa necessitas temporum* (27, 3). *cum deo visum ordiri meliora, vetera finiri* (28, 7); sie ist in der Welteinrichtung von Anbeginn an vorherbestimmt und vorbereitet (29, 2 ff. 30, 1), und es ist nicht blofs ein Andrang der jetzt vorhandenen Wassermassen, sondern vor allem eine Vermehrung derselben, eine Umwandlung der Erde in Wasser, die dabei ins Spiel kommt (29, 4 f.). Der Zweck dieser Flut ist die Vertilgung der sündigen Menschheit, *ut de integro totae rudes innoxiaeque generentur [res humanae] nec supersit in deteriora praeceptor* (29, 5); *peracto iudicio generis humani exstinctisque pariter feris .... antiquus ordo revocabitur. omne ex integro animal generabitur dabiturque terris*

bei man aber darüber nicht ganz einig gewesen | zu sein scheint, ob diese das Weltganze oder nur die Erde und ihre Bewohner treffen sollten[1]).

Was sich in der Bildung und Auflösung der Welt tatsächlich bewährt, die Unselbständigkeit alles Einzelnen, die unbedingte Abhängigkeit aller Dinge von dem allgemeinen Gesetz und dem Lauf des Weltganzen, das ist überhaupt der leitende Gesichtspunkt für die stoische Weltansicht. Alles in der Welt erfolgt vermöge eines natürlichen und unabänderlichen Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen, so wie es die Natur und das Gesetz des Ganzen fordert. Diese ausnahmslose Notwendigkeit alles Seins und Geschehens wird in dem Begriff des Verhängnisses oder des Schicksals (*εἱμαρμένη*) ausgedrückt[2]). Seinem | physischen Grunde nach ist das Verhängnis nichts anderes als das Urwesen selbst, der

---

homo inscius scelerum (30, 7 f.). Auch dieser Stand der Unschuld soll aber freilich nicht lange dauern. C. 29, 1 beruft sich dabei Seneca auf Berosus, dem zufolge die Weltverbrennung eintrete, wenn alle Gestirne im Zeichen des Krebses, die Flut, wenn sie in dem des Steinbocks stehen. Da nun jenes der Sommer-, dieses der Wintersonnenwende entspricht, so ist dies das gleiche, was Cens. De die nat. 18, 11, wohl nach Varro (vgl. Jahn S. VIII f. seiner Ausg.), über das grofse Jahr sagt: *cuius anni hiemps summa est cataclysmos . . . aestas autem ecpyrosis.* Vgl. auch Heraklit Alleg. Hom. 25 S. 53: wenn ein Element über die andern die Herrschaft gewinne, werde die Weltordnung zerstört; sei dieses das Feuer, so erfolge die Ekpyrosis; *εἰ δ' ἄθρουν ὕδωρ ἐκραγείη, κατακλυσμῷ τὸν κόσμον ἀπολεῖσθαι.* Ferner gehört hierher der Mythos bei Dio Chrysost. Or. 36, 39 ff., namentlich 49 S. 13, 32 Arn.

1) Für jenes spricht Heraklit und Censorin, für dieses Senecas ganze Darstellung.

2) Diog. VII 149: *καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος* usw. *ἔστι δ' εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται.* Gell. VII 2, 3 (St. v. fr. II 1000): *[Chrysippus] in libro περὶ προνοίας quarto εἱμαρμένην esse dicit φυσικήν τινα σύνταξιν τῶν ὅλων ἐξ ἀϊδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθούντων καὶ μεταπολουμένων ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς.* Cic. De divin. I 55, 125 (nach Posidonius): *fatum* oder *εἱμαρμένη* nenne er *ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat.* Sen. Nat. qu. II 36: *quid enim intellegis fatum? existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat.* De prov. 5, 8: *irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur. semper paret, semel iussit.*

alles durchdringende und bewirkende Hauch, das künstlerische Feuer oder die Weltseele[1]); sofern aber die Wirksamkeit dieses Wesens eine durchaus vernunft- und gesetzmäfsige ist, so kann es ebenso auch als die Vernunft der Welt, als das allgemeine Gesetz, als die vernünftige Form des Weltlaufs bezeichnet werden[2]). Als der Grund der natürlichen Bildungen gedacht heifst das Urwesen oder das allgemeine Gesetz die Natur, als der Grund der zweckmäfsigen Welteinrichtung und Weltentwicklung die Vorsehung[3]); dasselbe wird populärer | Zeus oder der Wille des Zeus genannt und in diesem Sinne gesagt, dafs nichts ohne diesen Willen geschehe[4]). In ihrer

---

1) Vgl. S. 145 und Stob. Ekl. I 180 (Plac. I 28, 3 [Dox. 323. St. v. fr. II 913]): *Χρύσιππος δύναμιν πνευματικὴν τὴν οὐσίαν τῆς εἱμαρμένης, τάξει τοῦ παντὸς διοικητικήν.*

2) Daher die Definition der *εἱμαρμένη* von Chrysippus (Plac. und Stob. a. O.): *εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος· ἢ λόγος* (Plac. *νόμος*) *τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων· ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γιγνόμενα γίγνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται.* Statt *λόγος*, bemerkt Stobäus, setze Chrysippus auch *ἀλήθεια, αἰτία, φύσις, ἀνάγκη* u. a. Theodoret. Cur. gr. aff. VI 14 S. 87: Chrysippus erkläre das *εἱμαρμένον* und *κατηναγκασμένον* für gleichbedeutend, die *εἱμαρμένη* für eine *κίνησις ἀΐδιος συνεχὴς καὶ τεταγμένη*, Zeno bezeichne die letztere (wie auch Stob. I 178 sagt) als *δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης*, auch als *φύσις* und *πρόνοια*, seine Nachfolger als *λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων* oder als *εἱρμὸς αἰτίων* (dies auch bei Plac. I 28, 4. Nemes. De nat. hom. c. 36 S. 143). Auch die *τύχη* werde von ihnen für eine Gottheit (oder, wie Simpl. Phys. 333, 4 sagt, für ein *θεῖον καὶ δαιμόνιον*) erklärt, wobei eben ihre wesentliche Identität mit der *εἱμαρμένη* vorausgesetzt ist. Chrysipp. b. Plut. De Stoic. rep. 34, 8 S. 1050 c (St. v. fr. II 937): *τῆς γὰρ κοινῆς φύσεως εἰς πάντα διατεινούσης δεήσει πᾶν τὸ ὁπωσοῦν γινόμενον ἐν τῷ ὅλῳ καὶ τῶν μορίων ὁτῳοῦν κατ' ἐκείνην γενέσθαι καὶ τὸν ἐκείνης λόγον κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκωλύτως· διὰ τὸ μήτ' ἔξωθεν εἶναι τὸ ἐνστησόμενον τῇ οἰκονομίᾳ μήτε τῶν μερῶν μηδὲν ἔχειν ὅπως κινηθήσεται ἢ σχήσει ἄλλως [ἢ] κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν.* Kleanthes Hymn. (b. Stob. Ekl. I 30) 12. 18 ff. s. o. S. 144, 1, Schl. M. Aurel. II 3 u. a.

3) Dafs übrigens alle diese Begriffe ineinanderfliefsen, ist schon früher bemerkt worden.

4) Plut. De comm. not. 34, 5 S. 1076 e: *εἰ δέ, ὥς φησι Χρύσιππος, οὐδὲ τοὐλάχιστόν ἐστι τῶν μερῶν ἔχειν ἄλλως ἀλλ' ἢ κατὰ τὴν Διὸς βούλησιν* usw., vgl. St. rep. 34, 2 S. 1050 a (gleichfalls aus Chrysippus): *οὕτω δὲ τῆς τῶν ὅλων οἰκονομίας προαγούσης ἀναγκαῖον κατὰ ταύτην, ὡς ἄν ποτ' ἔχωμεν, ἔχειν ἡμᾶς, εἴτε παρὰ φύσιν τὴν ἰδίαν νοσοῦντες εἴτε πεπηρωμένοι εἴτε γραμματικοὶ γεγονότες ἢ μουσικοί . . . . κατὰ τοῦτον δὲ τὸν*

Wirkung als bildende Naturkraft führt die allgemeine Vernunft auch den Namen des *λόγος σπερματικός*. Sie heifst so zunächst in Beziehung auf das Weltganze, sofern sich nicht allein bei der Weltbildung alles aus dem Urfeuer wie aus einem Samen mit innerer Gesetzmäfsigkeit entwickelt, sondern auch in der jetzigen Weltordnung alle Bildung und Gestaltung, alles Leben und alle Vernunft aus ihr entspringt, sofern daher das Urfeuer oder die Vernunft den Keim von allem in sich enthält[1]); in demselben Sinn ist aber auch von den in der Natur oder der Gottheit enthaltenen *λόγοι σπερματικοὶ* als einer Vielheit die Rede, und in der Lehre vom Menschen bezeichnen die *λόγοι σπερματικοὶ* das Zeugungsvermögen als einen Teil der Seele, den wir uns in demselben Verhältnis zur Einzelseele denken müssen wie jene erstgenannten *λόγοι σπερματικοὶ* zur Weltseele[2]). Wir haben daher | unter diesem Namen überhaupt die schaffende und gestaltende Naturkraft zu verstehen, welche teils in ihrer Einheit das Universum, teils in ihren einzelnen Ausflüssen die Einzeldinge hervor-

---

λόγον τὰ παραπλήσια ἐροῦμεν καὶ περὶ τῆς ἀρετῆς ἡμῶν καὶ περὶ τῆς κακίας καὶ τὸ ὅλον τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀτεχνιῶν, ὡς ἔφην . . . οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι οὐδὲ τοὐλάχιστον ἀλλ' ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον. Ebd. 8 (s. vorl. Anm.) Ebd. 47, 4. 8 (St. v. fr. II 935. 937). Kleanth. Hymn. (Fr. 48) 15: *οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον, — οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ, — πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις.* Auf die letztere Beschränkung werde ich später noch zurückkommen.

1) Man s., was S. 152, 2. 153, 1. 155, 2. 137, 1. 142 unt. 137, 1 aus Diog. VIII 136. Stob. Ekl. I 372. Eus. Pr. ev. XV 18, 1. Cic. N. D. II 10, 28. 22, 58. Sext. Math. IX 101 angeführt ist. M. Aurel IV 14: *ἐναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι, μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν.* Ebd. 21: *αἱ ψυχαὶ . . . εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι.*

2) S. o. S. 144, 1 die Definition der Gottheit aus Stob., Plut., Atenag., M. Aurel IX 1: *ὥρμησεν [ἡ φύσις] ἐπὶ τήνδε τὴν διακόσμησιν συλλαβοῦσά τινας λόγους τῶν ἐσομένων καὶ δυνάμεις γονίμους ἀφορίσασα* usw. Ebd. VI 24: Alexander und sein Stallknecht *ἐλήφθησαν εἰς τοὺς αὐτοὺς τοῦ κόσμου σπερματικοὺς λόγους* — also ganz dasselbe wie IV 14 der *σπερμ. λ.* in der Einzahl. Diog. VII 148: *ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους* usw. Ebd. 157: *μέρη δὲ ψυχῆς λέγουσιν ὀκτώ, τὰς πέντε αἰσθήσεις καὶ τοὺς ἐν ἡμῖν σπερματικοὺς λόγους καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ λογιστικόν.*

bringt; diese Kraft wird der stoischen Metaphysik gemäfs zugleich als der Urstoff oder der materielle Keim der Dinge vorgestellt; ebenso ist sie aber anderseits die Form derselben oder das ihre Form und Beschaffenheit bestimmende Gesetz, der *λόγος*, nur dafs man sich die Form nicht abgelöst vom Stoffe denken darf: wie der Luft- und Feuerstoff des Urwesens als solcher die Weltvernunft und die Weltseele, das formende und bildende Element sein soll, so ist auch in den Samen der Einzelwesen die luftartige Substanz, in welcher die Stoiker das eigentliche *σπέρμα* suchten[1]), an sich selbst der Keim, aus welchem sich das betreffende Wesen nach einer inneren Gesetzmäfsigkeit entwickelt[2]). Diese seine innere Form allein ist in jedem Ding das Bleibende bei dem beständigen Wechsel der Stoffe[3]), in ihr allein liegt auch die Identität des Weltganzen, denn die Materie desselben ist in einem unaufhörlichen Übergang aus einer Form in die andere begriffen[4]), nur das allgemeine Gesetz dieses Prozesses bleibt unabänderlich ein und dasselbe.

Dafs nun die Welt wirklich nicht blofs überhaupt von der göttlichen Vorsehung beherrscht werde, sondern dafs auch alles ohne Ausnahme ihren unverbrüchlichen Gesetzen unterworfen sei, dies ergab sich für die Stoiker freilich aus allen Voraussetzungen | ihres Systems so unweigerlich, dafs eine besondere Beweisführung dafür entbehrlich scheinen konnte. Indessen versäumten sie es nicht, den Einwürfen gegen ihre Ansicht mit ausführlicher Rechtfertigung entgegenzutreten[5]). Echt stoisch berief sich Chrysippus in dieser Beziehung vor

---

1) Wie das Urfeuer oder der Äther der Same der Welt heifst (s. o. S. 152, 2 f.), so ist nach Chrysippus bei Diog. 159 das eigentliche *σπέρμα* im Samen von Pflanzen und Tieren *πνεῦμα καὶ οὐσίαν*. Man vergleiche hierzu die aristotelische Lehre T. II b[3] 483, 4.

2) Der Ausdruck *σπερμ. λόγος* wird daher auch für den Samen oder das Ei selbst gebraucht, wenn der *σπερμ. λ.* (b. Plut. Quaest. conviv. II 3, 3, 4 S. 637 a) als *γόνος ἐνδεὴς γενέσεως* definiert wird.

3) S. S. 96.

4) Wie sich uns dieses aufser dem, was vorhin über die Geschichte der Welt angeführt wurde, auch in der Lehre von der beständigen Umwandlung der Elemente zeigen wird.

5) Vgl. O. Heine Stoicorum de fato doctrina (Naumb. 1859) S. 29 ff.

allem auf die allgemeine Überzeugung der Menschen, wie sie sich in den Namen des Verhängnisses und der Schicksalsmächte ausspreche[1]) und in Dichterworten niedergelegt sei[2]). Dafs ferner die göttliche Weltregierung aus dem stoischen Begriff der göttlichen Vollkommenheit folge, war leicht zu zeigen[3]); und wenn die Stoiker das Dasein der Götter auf teleologischem Wege bewiesen, so war ebendamit auch das Walten der Vorsehung dargetan[4]). Auch seinen Determinismus glaubte aber Chrysippus, schon auf rein logischem Wege, verteidigen zu können. Denn da jedes Urteil entweder wahr oder falsch sei[5]), so müsse dies auch von solchen Urteilen gelt n, die sich auf einen zukünftigen Erfolg beziehen; solche Sätze können aber nur dann wahr sein, wenn das Eintreten des Erfolgs notwendig, und nur dann falsch, wenn es unmöglich sei. Alles, was geschieht, müsse demnach mit Notwendigkeit aus den Ursachen, durch die es bedingt sei, hervorgehen[6]). Der gleiche Schlufs, nur vom Sein aufs Bewufstsein übertragen, liegt dem Beweis aus dem göttlichen Vorherwissen[7]) zugrunde; wie dort | vorausgesetzt wurde: wenn etwas wahr ist, ehe es eintritt, so sei es notwendig, so hier: es

---

1) Man s. hierüber, was der Peripatetiker Diogenianus b. Eus. Pr. ev. VI 8, 8 ff. und ebenso Stob. Ekl. I 180 (St. v. fr. II 913. 914) über seine Etymologien von *εἱμαρμένη, πεπρωμένη, Χρεών* (Heine S. 32, 1 vermutet hier wegen Theod. Cur. gr. affect. VI 11 S. 87, 4, der die eusebianische Stelle ausschreibt, *τὸν χρόνον κατὰ τὸ χρεών*, es ist aber vielmehr, wie bei Theod. a. a. O. Gaisf., zu lesen: *χρεὼν κατὰ τὸ χρέος*) *Μοῖραι, Κλωθώ* usw. mitteilt, und das S. 160, 2. 161, 2 Angeführte; auch Ps. Aristot. De mundo c. 7. 401 b 8 ff. In etwas anderer Wendung wird der Beweis des Vorsehungsglaubens aus dem *consensus gentium* bei Sen. Benef. IV 4 geführt.

2) Homerische Stellen, die er für sich anführte, bei Eus. a. a. O. 8, 1 ff. (St. v. fr. II 925).

3) Man vgl. hierüber Cic. N. D. II 30, 76 ff.

4) Dieses beides wird daher auch in der Regel zusammengenommen. Vgl. die S. 138, 4 angeführten Stellen.

5) S. o. S. 79, 1. 105, 5. Anders Aristoteles und die Peripatetiker; s. Bd. II b³ 220, 3.

6) Cic. De fato 10, 20.

7) Alex. De fato 30 S. 200, 12 Br.: *τὸ δὲ λέγειν εὔλογον εἶναι τοὺς θεοὺς τὰ ἐσόμενα προειδέναι . . . καὶ τοῦτο λαμβάνοντας κατασκευάζειν πειρᾶσθαι δι' αὐτοῦ τὸ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε γίνεσθαι καὶ καθ' εἱμαρμένην οὔτε ἀληθὲς οὔτε εὔλογον.*

sei notwendig, wenn es wahrheitsgemäfs gewufst werden kann, ehe es eintritt. An diesen Beweis schliefst sich dann weiter der aus der Weissagung an, auf welchen die Stoiker grofsen Wert legten[1]; denn so wenig das Zufällige vorhergewufst werden kann, ebensowenig kann es vorhergesagt werden. Den eigentlichen Grund des stoischen Fatalismus spricht aber erst der Satz aus, dafs nichts ohne ausreichende Ursache geschehen oder unter den gegebenen Umständen anders ausfallen könne, als es ausfällt[2]; denn dies ist, wie die Stoiker glauben, ebenso unmöglich, als dafs etwas aus nichts werde[3], und wenn es möglich wäre, so würde es die Einheit des Weltganzen zerstören, welche eben nur in dieser festgeschlossenen Verkettung aller Ursachen, in der ausnahmslosen Notwendigkeit aller Dinge und aller ihrer Veränderungen besteht[4]. Der Determinismus des stoischen Systems ist die |

---

1) Vgl. Cic. N. D. II 65, 162. De fato 3, 5 ff. (die vorangegangene Auseinandersetzung fehlt leider). Diogenian b. Eus. Pr. ev. IV 3, 1 f.: Chrysippus beweist aus der Mantik, dafs alles *καθ' εἱμαρμένην* geschehe; denn wenn nicht alles vorherbestimmt wäre, könnte die Weissagung nicht wahr sein. Alex. De fato 31 S. 201, 32 Br.: *οἱ δὲ ὑμνοῦντες τὴν μαντικὴν καὶ κατὰ τὸν αὐτῶν λόγον μόνον σώζεσθαι λέγοντες αὐτὴν καὶ ταύτῃ [τῇ] πίστει τοῦ πάντα καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι χρώμενοι* usw. Vgl. folg. Anm. Über die stoischen Beweise für die Möglichkeit und Wirklichkeit der Weissagung und den Erweis des Daseins Gottes aus der Tatsache der Weissagung wird S. 336 ff. 3. Aufl. zu sprechen sein.

2) Plut. De fato 11 S. 574e: *κατὰ δὲ τὸν ἐναντίον* (sc. *λόγον*, nach der stoischen Ansicht) *μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας· δεύτερον δὲ τὸ φύσει διοικεῖσθαι τόνδε τὸν κόσμον σύμπνουν καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὐτῷ ὄντα·* in dritter Linie kommen dann die Betrachtungen, die mehr nur eine nachträgliche Bestätigung (*μαρτύρια*) jener Ansicht seien: die Mantik, die Ergebung des Weisen in den Weltlauf, der Satz, dafs jedes Urteil wahr oder falsch sei. Nemes. De nat. hom. 35 S. 139 A. 292 M.: *εἰ γὰρ τῶν αὐτῶν αἰτίων περιεστηκότων, ὥς φασιν αὐτοί, πᾶσα ἀνάγκη τὰ αὐτὰ γίνεσθαι* usw.

3) Alex. De fato 22 S. 192, 14 Br. (vgl. ebd. 15 S. 185, 8): *ὅμοιόν τε εἶναί φασιν καὶ ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναιτίως τῷ γίνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος.*

4) Alex. a. a. O. S. 191, 30: *φασὶν δὴ τὸν κόσμον τόνδε ἕνα ὄντα ... καὶ ὑπὸ φύσεως διοικούμενον ζωτικῆς τε καὶ λογικῆς καὶ νοερᾶς ἔχειν τὴν τῶν ὄντων διοίκησιν ἀίδιον κατὰ εἱρμόν τινα καὶ τάξιν προϊοῦσαν*, so dafs alles darin als Ursache und Wirkung verknüpft und nichts aus diesem Zusammenhang abgelöst sei, *ἀλλὰ παντί τε τῷ γενομένῳ ἕτερόν τι ἐπακολουθεῖν, ἠρτημένον [ἐξ] αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ὡς αἰτίου, καὶ πᾶν τὸ γινόμε-*

unmittelbare Folge seines Pantheismus: die göttliche Kraft, welche in der Welt waltet, könnte nicht die einheitliche absolute Ursache aller Dinge sein, wenn es irgend etwas gäbe, was in irgendeiner Beziehung unabhängig von ihr wäre, wenn nicht ein unabänderlicher Kausalzusammenhang alles umfaſste.

Es ist deshalb auch nicht das Einzelne als solches, auf das sich die göttliche Vorsehung hier bezieht, sondern das Einzelne immer nur in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen. Da alles in jeder Beziehung durch diesen Zusammenhang bestimmt ist, so ist freilich alles von der allgemeinen Weltordnung umfaſst, und insofern kann gesagt werden, die Götter sorgen nicht bloſs für das Ganze, sondern auch für alle einzelnen[1]). Ebensogut läſst sich aber auch umgekehrt behaupten, die göttliche Tätigkeit gehe nicht auf das Einzelne, sondern nur auf das Ganze, nicht auf das Kleine, sondern auf das Groſse[2]). Sie richtet sich unmittelbar immer nur auf das Ganze, auf das Einzelne nur durch Vermittlung des Ganzen, sofern jenes in diesem enthalten und durch seinen Zustand bestimmt ist[3]). Der stoische Vorsehungsglaube | geht durchaus vom

---

νον ἔχειν τι πρὸ αὐτοῦ, ᾧ ὡς αἰτίῳ συνήρτηται. μηδὲν γὰρ ἀναιτίως μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ διὰ τὸ μηδὲν εἶναι ἐν αὐτῷ ἀπολελυμένον τε καὶ κεχωρισμένον τῶν προγεγονότων ἁπάντων. διασπᾶσθαι γὰρ καὶ διαιρεῖσθαι καὶ μηκέτι τὸν κόσμον ἕνα μένειν ἀεί, κατὰ μίαν τάξιν τε καὶ οἰκονομίαν διοικούμενον, εἰ ἀναίτιός τις εἰσάγοιτο κίνησις· usw. Vgl. vorl. Anm. und Cic. Divin. I 55, 125. De fato 4, 7 f. M. Aurel X 5.

1) Der Stoiker bei Cic. N. D. II 65, 164: *nec vero universo generi hominum solum, sed etiam singulis a diis immortalibus consuli et provideri solet.*

2) Seneca Nat. qu. II 46: *singulis non adest [Iupiter], et tamen* (so Hase) *vim et causam et manum omnibus dedit.* Cic. N. D. II 66, 167: *magna di curant, parva negligunt.* Vgl. ebd. III 35, 86: *at enim minora di neglegunt; . . . ne in regnis quidem reges omnia minima curant: sic enim dicitis.*

3) So erklärt Cicero selbst seinen Satz von der Fürsorge der Götter für die einzelnen, wenn er ihn (mit einem auf die chrysippische Schule hinweisenden Sorites, dessen letzte Quelle vielleicht Chrysippus *περὶ προνοίας* ist) so beweist: Wenn die Götter für alle Menschen sorgen, müssen sie auch für die auf unserer Halbkugel sorgen, also auch für die einzelnen Städte, also auch für die einzelnen Menschen darin. So überflüssig diese umständliche Ableitung an sich ist, so zeigt sie doch, wie die Sorge für die ein-

Standpunkt des Weltganzen aus; das Einzelwesen, und auch der Mensch, kann darin nur als ein unselbständiger Teil dieses Ganzen in Betracht kommen.

Mit dieser Theorie verwickelten sich nun aber die Stoiker in die gleiche Schwierigkeit, welche noch jede deterministische Ansicht gedrückt hat: den sittlichen Anforderungen gerecht zu werden und die Möglichkeit der sittlichen Zurechnung zu wahren; und diese Schwierigkeit mufste für sie um so dringender werden, je höher sie jene Anforderungen spannten und je strenger sie die überwiegende Mehrzahl der Menschen beurteilten[1]. Ihr zu entgehen, scheint namentlich Chrysippus die äufsersten Anstrengungen gemacht zu haben[2]. Einen Zufall konnte er allerdings nicht annehmen, er suchte vielmehr zu zeigen, dafs auch das scheinbar Zufällige immer seine verborgenen Gründe habe[3]; | aber doch wollte er auch nicht zugeben, dafs alles notwendig sei: notwendig sollte nämlich nur das heifsen, was von keinen äufseren Bedingungen

---

zelnen hier gemeint ist, eben als vermittelt durch das Ganze. Vgl. M. Aurel VI 44: *ἐι μὲν οὖν ἐβουλεύσαντο περὶ ἐμοῦ καὶ τῶν ἐμοὶ συμβῆναι ὀφειλόντων οἱ θεοὶ, καλῶς ἐβουλεύσαντο . . . . εἰ δὲ μὴ ἐβουλεύσαντο κατ᾽ ἰδίαν περὶ ἐμοῦ, περί γε τῶν κοινῶν πάντως ἐβουλεύσαντο, οἷς κατ᾽ ἐπακολούθησιν καὶ ταῦτα συμβαίνοντα ἀσπάζεσθαι καὶ στέργειν ὀφείλω.* Ähnlich IX 28. So werden wir auch finden, dafs die Stoiker sich die Weissagung, welche für sie der Hauptbeweis der speziellen Vorsehung ist, durch den Naturzusammenhang bedingt denken. Die Voraussetzungen ihres Systems ohnedies machen jede andere Vorstellung von der Sache unzulässig.

1) Wie dies Alex. De fato 28 S. 199, 7 Br. treffend bemerkt.

2) Auf ihn werden wir wenigstens der Mehrzahl nach die stoischen Antworten auf die *πολλὰ ζητήματα φυσικά τε καὶ ἠθικὰ καὶ διαλεκτικά*, zu denen nach Plut. De fato c. 3 S. 568 f die Lehre vom Verhängnis Anlafs gab, mit Wahrscheinlichkeit zurückführen können.

3) S. o. S. 161, 4 und Chrysippus b. Plut. De Stoic. rep. 23, 2 f. S. 1045 c (St. v. fr. II 973). Ebd. § 6 (wo der Zufall gleichfalls nicht, wie Plut. meint, eingeräumt, sondern auf den *ἄδηλος λόγος* zurückgeführt wird). Als allgemeinen Grund dafür machte er geltend: *τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον.* Daher die stoische Definition der *τύχη* als *αἰτία ἀπρονόητος καὶ ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ* b. Plut. De fato 7 S. 572 a. Plac. I 29, 7. Stob. Ekl. I 218 (Dox. 326). Alex. De fato 8 S. 174, 1 Br. Simpl. Phys. 333, 3 D. Vgl. S. 161, 2, und was T. I b[5] 871, 1 über Demokrits Lehre von der *τύχη* angeführt ist.

abhängt[1]) und daher immer wahr ist, also nur das Ewige und Unveränderliche, nicht das, was in der Zeit eintritt, mag es auch noch so unabwendbar sein[2]); und in ähnlicher Weise suchte er den Begriff des Möglichen zu retten, so wenig er auch eigentlich im stoischen System Raum findet[3]). Was sodann insbesondere die menschlichen Handlungen betrifft, so konnten die Stoiker zwar eine Freiheit des Willens im eigentlichen Sinn nicht anerkennen[4]); aber sie waren der Meinung, der unterscheidende Charakter desselben werde dadurch nicht beeinträchtigt: wirke auch in allem eine und dieselbe alles bestimmende Macht, so wirke sie doch in jedem Wesen seiner eigentümlichen Natur gemäfs, im Organischen anders als im Unorganischen, im Tier anders als in der Pflanze, im Vernünftigen anders als im Vernunftlosen[5]); und sei auch jede Handlung durch gewisse im Zusammenhang der Dinge und in der Beschaffenheit des Handelnden liegende Ursachen bestimmt, | so sei sie doch nichtsdestoweniger freiwillig, aus

1) Alex. De fato 10 S. 176, 14 (St. v. fr. II 959). Die Stoiker behaupten, auch solches, was nicht geschieht, sei möglich, wenn es an sich geschehen könnte, und (177, 3) *διὰ τοῦτο φασὶ μηδὲ τὰ γενόμενα καθ' εἱμαρμένην καίτοι ἀπαραβάτως γινόμενα ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι, ὅτι ἐστὶν αὐτοῖς δυνατὸν γενέσθαι καὶ τὸ ἀντικείμενον.* Vgl. Cic. Top. 15, 59; welcher nach Unterscheidung der eigentlich wirkenden und der unterstützenden Ursachen (die *quaedam afferunt per se adiuvantia etsi non necessaria*) beifügt: *ex hoc genere causarum ex aeternitate pendentium fatum a Stoicis nectitur.*

2) Alex. De fato 10 S. 177, 7. Vgl. Cic. De fato 17, 39. 18, 41 und oben S. 110, 2. Daher Plac. a. a. O. I 29, 7 (ähnlich Nemes. De nat. hom. 39 S. 149 A. 312 M.): *ἃ μὲν γὰρ εἶναι κατ' ἀνάγκην, ἃ δὲ καθ' εἱμαρμένην, ἃ δὲ κατὰ προαίρεσιν, ἃ δὲ κατὰ τύχην, ἃ δὲ κατὰ τὸ αὐτόματον,* was offenbar genauer ist als Stob. I 176 (Dox. 322) und S. 161, 2 angeführte Angabe Theodorets.

3) Man s., was S. 111, 2 angeführt ist. Dafs dieser Versuch ganz illusorisch sei, wird Chrysippus natürlich von Gegnern wie Plut. De Stoic. rep. 46 f. S. 1055 e f. Alex. De fato 10 S. 176, 14 ff. nachdrücklich vorgehalten. Nach dem letzteren wufste er selbst sich nur mit der schlechten Auskunft zu helfen: auch bei dem, was *καθ' εἱμαρμένην* geschehe, stehe nichts im Wege, dafs auch das Gegenteil geschehen könnte, sofern das, was sein wirkliches Geschehen verhindere, uns unbekannt sei.

4) S. oben, namentlich S. 161, 4.

5) Chrysipp. b. Gell. N. A. VII 2, 6 ff. (St. v. fr. II 1000). Alex. De fato 36 S. 208, 2.

dem eigenen Trieb und Entschlufs hervorgegangen[1]). Unfreiwillig wäre sie nur, wenn sie aus den äufseren Ursachen allein und nicht blofs unter Mitwirkung derselben aus unserem Willen entsprungen wäre[2]). Nur auf die Freiwilligkeit kommt es aber, wie die Stoiker glauben, auch bei der sittlichen Zurechnung an: was aus unserem Willen hervorgeht, wird uns als unsere Tat zugerechnet, gleichviel, ob wir anders handeln konnten oder nicht[3]). Lob und Tadel, Belohnung und Strafe drücken nur das Urteil über die Beschaffenheit gewisser Personen und Handlungen aus[4]); dafs diese auch anders sein könnten, ist nicht nötig. Müfste ja doch sonst auch die Tugend und Schlechtigkeit für etwas | erklärt werden, was

1) Gell. a. a. O. Alex. a. a. O. 13 S. 181, 7. Ebd. 33 S. 205, 1 (wozu Heine S. 43 z. vgl.). Nemes. De nat. hom. 35 S. 138 A. 290 ff. M. Alex. teilt c. 33 eine längere Beweisführung mit, die aber schliefslich doch nur auf den Satz hinauskommt: *πᾶν τὸ καθ' ὁρμὴν γινόμενον ἐπὶ τοῖς οὕτως ἐνεργοῦσιν εἶναι.* Nemes. beruft sich neben Chrysippus auf Philopator, einen Stoiker des zweiten Jahrhrhunderts n. Chr., von dem (S. 140 A. 293 M.) er bemerkt, er habe folgerichtig das *ἐφ' ἡμῖν* auch dem Leblosen beigelegt.

2) Cic. De fato 18, 41 ff. (St. v. fr. II 974): Um der *necessitas* zu entgehen, aber das Fatum zu behaupten, unterscheide Chrysippus die *causae principales et perfectae* von den *causae adiuvantes;* seine Meinung sei nicht die, dafs alles dem Verhängnis gemäfs erfolge *causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus.* Vgl. S 168, 1.) Seien diese auch nicht in unserer Gewalt, so sei es doch unser Wille, unsere Zustimmung zu den gegebenen Eindrücken. Ebd. 16, 36: die Stoiker unterscheiden (nach Plato und Aristoteles; s. Bd. II a⁴ 766. b³ 331, 1) das, *sine quo effici aliquid non possit,* von dem, *cum quo effici aliquid necesse sit.* Nur das letztere sei *causa* zu nennen. Man könne daher (§ 38) mit Chrysippus daran festhalten, *et ex aeternitate quaedam esse vera et ea non esse nexa causis aeternis et a fati necessitate esse libera* (weil nämlich das Fatum, nach dem eben Angeführten, nur die Kette der *causae adiuvantes* umfasse). Ebenso Top. 15, 59, s. o. S. 168, 1. Weil Chrysippus wenigstens auf die Freiwilligkeit noch ein grofses Gewicht legte, sagt Oenomaus b. Eus. Pr. ev. VI 7, 2. 14 (St. v. fr. II 978) von ihm, er mache den Willen zu einem *ἡμίδουλον.*

3) Gell. VII 2, 13. Cic. a. a. O.

4) Vgl. Alex. De fato 34 S. 205, 28, der die Stoiker sagen läfst: *τὰ μὲν τῶν ζώων ἐνεργήσει μόνον, τὰ δὲ πράξει τὰ λογικά, καὶ τὰ μὲν ἁμαρτήσεται, τὰ δὲ κατορθώσει. ταῦτα γὰρ τούτοις κατὰ φύσιν μέν, ὄντων δὲ καὶ ἁμαρτημάτων καὶ κατορθωμάτων καὶ τῶν τοιαύτων φύσεων καὶ ποιοτήτων μὴ ἀγνοουμένων, καὶ ἔπαινοι καὶ ψόγοι καὶ κολάσεις καὶ τιμαί.*

nicht in unserer Gewalt liegt und nicht zugerechnet werden kann; denn wer einmal tugendhaft oder schlecht ist, bei dem ist ebendamit das Gegenteil ausgeschlossen[1]), und die höchste Trefflichkeit, die der Götter, ist eine ganz unabänderliche[2]). Ja Chrysippus[3]) suchte zu zeigen, dafs seine Lehre vom Verhängnis mit den sittlichen Tätigkeiten und der sittlichen Zurechnung sich nicht allein vertrage, sondern sie sogar geradezu voraussetze; denn mit der Weltordnung sei auch das Gesetz, und mit diesem der Unterschied des Sittlichen und Unsittlichen, Lobens- und Tadelnswerten gegeben[4]); und wenn das Verhängnis nicht ohne eine Welt und die Welt nicht ohne Götter gedacht werden könne, die Götter aber gut seien, so sei in der Anerkennung des Verhängnisses auch die des Guten und mithin auch des Gegensatzes von Tugend und Schlechtigkeit, Löblichem und Verwerflichem, enthalten[5]).

---

1) Alex. 26 S. 196, 24.

2) Dafs sich die Stoiker auch hierauf beriefen, sieht man aus Alex. 32 S. 204, 12.

3) Denn auf diesen werden wir die Beweisführungen, welche ich auch als Proben des Formalismus und der steifen Schulsprache mitteilen will, die seit Chrysippus bei den Stoikern einheimisch waren, ihrem ganzen Tone nach mit überwiegender Wahrscheinlichkeit zurückführen.

4) Alex. 35 S. 207, 5: *λέγουσιν γάρ· οὐ γάρ ἐστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ πεπρωμένη·* (es findet nicht statt, dafs die *εἱμαρμένη* eine solche ist, aber keine *πεπρωμένη* ist;) *οὐδὲ ἔστι μὲν πεπρωμένη, οὐκ ἔστι δὲ αἶσα, οὐδὲ ἔστι μὲν αἶσα, οὐκ ἔστι δὲ νέμεσις· οὐδὲ ἔστι μὲν νέμεσις, οὐκ ἔστι δὲ νόμος· οὐδ' ἔστι μὲν νόμος, οὐδ' ἔστιν δὲ λόγος ὀρθὸς προστακτικὸς μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον· ἀλλὰ ἀπαγορεύεται μὲν τὰ ἁμαρτανόμενα, προστάττεται δὲ τὰ κατορθώματα· οὐκ ἄρα ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ ἁμαρτήματα καὶ κατορθώματα· ἀλλ' εἰ ἔστιν ἁμαρτήματα καὶ κατορθώματα, ἔστιν ἀρετὴ καὶ κακία· εἰ δὲ ταῦτα, ἔστι καλὸν καὶ αἰσχρόν. ἀλλὰ τὸ μὲν καλὸν ἐπαινετόν, τὸ δὲ αἰσχρὸν ψεκτόν· οὐκ ἄρα ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ ἐπαινετὸν καὶ ψεκτόν.* Das Löbliche verdiene aber eine *τιμή* oder eine *γέρως ἀξίωσις*, das Tadelnswerte eine *κόλασις*, d. h. eine *ἐπανόρθωσις*.

5) Ebd. 37 S. 210, 15: Ein zweiter Beweis *ἀπὸ τῆς αὐτῆς καλαίστρας* sei dieser: *οὐ πάντα μὲν ἔστι καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ ἀκώλυτος καὶ ἀπαρεμπόδιστος ἡ τοῦ κόσμου διοίκησις· οὐδὲ ἔστι μὲν τοῦτο, ουκ ἔστι δὲ κόσμος· οὐδὲ ἔστι μὲν κόσμος, οὐκ εἰσὶν δὲ θεοί·* (denn der *κόσμος* ist nach Chrysipps Definition eben das aus Göttern und Menschen usw. bestehende Ganze; s. o. S. 150, 1) *εἰ δέ εἰσι θεοί, εἰσὶν ἀγαθοὶ οἱ θεοί·*

Warfen aber die Gegner ein, | wenn alles vom Schicksal bestimmt sei, so sei die eigene Tätigkeit überflüssig, da das, was einmal bestimmt ist, unter allen Umständen geschehe, so erwiderte Chrysippus: es sei zwischen einfacher und zusammengesetzter Vorherbestimmung zu unterscheiden; die Folgen der menschlichen Handlungen seien aber nur in ihrem Zusammenhang mit diesen Handlungen, diese seien daher so gut wie sie selbst vorherbestimmt[1]). Nur um so deutlicher zeigt sich aber auch hierin, dafs es nicht in der Absicht der Stoiker liegt, dem Menschen eine andere Stellung zum Verhängnis zu geben als den übrigen Wesen; auch ihm sind alle seine Handlungen und Schicksale durch den Zusammenhang der Dinge vorgezeichnet, und die einzelnen unterscheiden sich in dieser Beziehung nur dadurch, dafs die einen aus eigenem Antrieb und mit innerer Zustimmung, die andern widerwillig und gezwungen der ewigen Weltordnung folgen[2]). |

ἀλλὰ εἰ τοῦτο, ἔστιν ἀρετή· ἀλλ' εἰ ἔστιν ἀρετή, ἔστι φρόνησις· ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἔστιν ἡ ἐπιστήμη ποιητέων τε καὶ οὐ ποιητέων· ἀλλὰ ποιητέα μὲν ἐστι τὰ κατορθώματα, οὐ ποιητέα δὲ τὰ ἁμαρτήματα usw. (ähnlich wie vorhin). *ουκ ἄρα πάντα μὲν γίνεται καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ γεραίρειν καὶ ἐπανορθοῦν.*

1) Cic. De fato 12, 28 ff. Diogenian. b. Eus. Pr. ev. VI 8, 25 ff. Sen. Nat. qu. II 37 f. Solche Dinge, die nur zusammen vom Schicksal bestimmt sind, nannte Chrysippus *συγκαθειμαρμένα* (*confatalia*). Der gegen ihn gerichtete Schlufs (den Prantl Gesch. d. Log. I 489 irrig als einen von den Stoikern selbst aufgestellten behandelt) heifst bekanntlich *ἀργὸς λόγος* (*ignava ratio*). Neben dem *λόγος ἀργὸς* nennt Plut. De fato 11 S. 574 e auch den *θερίζων* und den *λόγος παρὰ τὴν εἱμαρμένην* als solche, deren Sophismen sich nur vom Standpunkt der Willensfreiheit aus lösen lassen. Der letztere enthielt vielleicht den (von Oenomaus b. Eus. Pr. ev. VI 7, 18 ff. ausgeführten) Gedanken, dafs der Mensch durch sein Handeln die *εἱμαρμένη* vereiteln könnte, wenn er das unterliefse, woraus die vorherbestimmten Erfolge hervorgehen; der *θερίζων*, auch von Diog. 25. 44. Lucian Vit. auct. 22 neben andern Trugschlüssen genannt (aber von Chrysippus gewifs so wenig wie diese für einen andern Zweck als den seiner Auflösung behandelt), lautete nach Ammon. De interpr.: Entweder wirst du ernten oder nicht ernten, also kannst du nicht sagen, du werdest vielleicht ernten. Dies weist zunächst auf Diodors Behauptungen über das Mögliche (Bd. II a[4] 269), vielleicht wurde der Schlufs aber auch ähnlich wie der *ἀργὸς λόγος* verwendet, in welchem Fall auch Chrysipps Antwort wohl die gleiche wie dort war.

2) *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (Sen. Ep. 107, 11 nach Kleanthes, dessen Verse b. Epikt. Man. 52), oder wie dies bei Hippolyt.

Da nun so alles in der Welt von einer und derselben göttlichen Kraft bewirkt wird, so ist die Welt ihrer Form nach organische Einheit, ihrer Beschaffenheit nach vollkommen. Die Einheit der Welt, eine von den Unterscheidungslehren der Stoiker gegen die Epikureer, folgte unmittelbar aus der Einheit des Urstoffs und der Urkraft[1]); im besonderen wurde sie aus dem durchgängigen Zusammenhang oder, wie die Stoiker dies ausdrücken, aus der Sympathie aller ihrer Teile und namentlich aus dem Zusammentreffen der irdischen und der himmlischen Erscheinungen bewiesen[2]). Ihre Vollkommenheit ergab sich im | allgemeinen

---

Refut. haer. I 21, 2 (Dox. 571) sehr anschaulich dargestellt wird: τὸ καθ' εἱμαρμένην εἶναι πάντα διεβεβαιώσαντο παραδείγματι χρησάμενοι τοιούτῳ, ὅτι ὥσπερ ὀχήματος ἐὰν ᾖ ἐξηρτημένος κύων, ἐὰν μὲν βούληται ἕπεσθαι, καὶ ἕλκεται καὶ ἕπεται ἑκών, . . . ἐὰν δὲ μὴ βούληται ἕπεσθαι, πάντως ἀναγκασθήσεται· τὸ αὐτὸ δήπου καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· καὶ μὴ βουλόμενοι γὰρ ἀκολουθεῖν ἀναγκασθήσονται πάντως εἰς τὸ πεπρωμένον εἰσελθεῖν. Den gleichen Gedanken führt M. Aurel VI 42 aus. Alle, sagt er, müssen für das Ganze arbeiten, ἐκ περιουσίας δὲ καὶ ὁ μεμφόμενος καὶ ὁ ἀντιβαίνειν πειρώμενος καὶ ἀναιρεῖν τὰ γινόμενα. καὶ γὰρ τοῦ τοιούτου ἔχρῃζεν ὁ κόσμος. Sache des Menschen sei es, dafür zu sorgen, dafs er in einer würdigen Rolle an der gemeinsamen Arbeit teilnehme.

1) Nach allem Früheren bedarf dies keines besonderen Beweises; ebenso wird ja auch umgekehrt aus der Einheit der Welt auf die der weltbildenden Kraft geschlossen; s. o. S. 136, 1. 2. Doch vgl. man Plut. De def. orac. 29 S. 425 e. M. Aurel VI 38: πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέπλεκται, καὶ πάντα κατὰ τοῦτο φίλα ἀλλήλοις ἐστί· . . . τοῦτο δὲ διὰ τὴν τονικὴν κίνησιν καὶ σύμπνοιαν καὶ τὴν ἕνωσιν τῆς οὐσίας. Dens. VII 9.

2) Sext. Math. IX 78: τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστιν ἡνωμένα usw. (s. o. S. 98, 1) 79 ἐπεὶ οὖν καὶ ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, ἤτοι ἡνωμένον ἐστὶ σῶμα ἢ ἐκ συναπτομένων ἢ ἐκ διεστώτων· οὔτε δὲ ἐκ συναπτομένων οὔτε ἐκ διεστώτων, ὡς δείκνυμεν ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν συμπαθειῶν· κατὰ γὰρ τὰς τῆς σελήνης αὐξήσεις καὶ φθίσεις πολλὰ τῶν τε ἐπιγείων ζῴων καὶ θαλασσίων φθίνει τε καὶ αὔξεται, ἀμπώτεις τε καὶ πλημμυρίδες (Ebbe und Flut) περί τινα μέρη τῆς θαλάσσης γίνονται. Ebenso treffen die Veränderungen in der Atmosphäre mit dem Auf- und Untergang von Gestirnen zusammen. ἐξ ὧν συμφανές, ὅτι ἡνωμένον τι σῶμα καθέστηκεν ὁ κόσμος. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐκ συναπτομένων ἢ διεστώτων οὐ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις. Diog. VII 140: ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν· τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν. Ebd. 143: ὅτι θ' εἷς ἐστι, Ζήνων φησὶν ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου καὶ Χρύσιππος καὶ Ἀπολλόδωρος . . . καὶ Ποσειδώνιος. Alex. De mixt. 216, 14 Br. (s. o. S. 120, 5). Cic. N. D. II 7, 19 (s. o. S. 136, 2).

gleichfalls aus der Betrachtung der letzten Gründe[1]; die Stoiker suchten sie aber auch im einzelnen nachzuweisen, und sie hielten sich hierfür nach dem Vorgang früherer Philosophen teils an ihre Schönheit, teils an ihre Zweckmäfsigkeit[2]). Auf die erstere bezieht sich die Behauptung des Chrysippus, dafs | die Natur viele Tiere um ihrer Schönheit willen geschaffen habe, den Pfau z. B. wegen seines

---

Epiktet. Diss. I 14, 2: *Οὐ δοκεῖ σοι, ἔφη, ἡνῶσθαι τὰ πάντα; Δοκεῖ, ἔφη. Τί δέ; συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις οὐ δοκεῖ σοι; Δοκεῖ ἔφη* — wofür dann, wie bei Cicero, die dem Wechsel der Jahreszeiten, den Mondphasen und der Annäherung oder Entfernung der Sonne entsprechenden Veränderungen in der Pflanzen- und Tierwelt angeführt werden. M. Aurel IV 40 (s. o. S. 142). Man sieht aus diesen Stellen, um was es sich für die Stoiker bei dem Streit über die Einheit der Welt handelt, nämlich nicht blofs um die Möglichkeit weiterer Welten aufser der Gesamtheit dessen, was wir wahrnehmen, sondern um die bestimmtere Frage, ob die uns sichtbaren Himmelskörper untereinander und mit der Erde in einem wesentlichen Zusammenhang stehen, ein organisches Ganzes (*ζῷον* Diog. VII 143 u. a.) bilden. Ebenso erläutert sich aus dem Angeführten der Begriff der *συμπάθεια*. Unter der Sympathie verstehen die Stoiker nicht den magischen Zusammenhang, welchen der neuere Sprachgebrauch mit diesem Wort bezeichnet, sondern das naturgemäfse Zusammentreffen gewisser Vorgänge in den verschiedenen Teilen der Welt, den *consensus*, *concentus*, die *cognatio*, *coniunctio*, *convenientia*, *continuatio naturae*, durch welche der Ausdruck von Cic. N. D. III 11, 28. Divin. II 15, 34. 69, 142 erklärt wird. In diesem Sinne führt noch M. Aurel IX 9 aus, dafs alles dem Verwandten zustrebe, das Feuer nach oben, die Erde nach unten, dafs Tiere und Menschen Gemeinschaft untereinander suchen, und zwischen den höchsten Wesen, den Gestirnen, sogar eine *ἕνωσις ἐκ διεστηκότων*, eine *συμπάθεια ἐν διεστῶσι* stattfinde. Auch die letztere Bemerkung geht noch nicht wirklich über den Begriff des natürlichen Zusammenhangs hinaus, doch bildet sie bereits die Brücke zu der späteren, neuplatonischen Vorstellung von der Sympathie als einer nicht mehr physikalisch, sondern nur aus psychischen Zusammenhängen erklärbaren Wirkung in die Ferne. Auch Epikur b. Diog. X 50 gebraucht *συμπάθεια* von einer natürlichen Verbindung, dem Zusammenhang zwischen den einzelnen Teilen eines Körpers.

1) Vgl. M. Aurel VI 1: *ἡ τῶν ὅλων οὐσία* (der Stoff der Welt) *εὐπειθὴς καὶ εὐτρεπής· ὁ δὲ ταύτην διοικῶν λόγος οὐδεμίαν ἐν ἑαυτῷ αἰτίαν ἔχει τοῦ κακοποιεῖν· κακίαν γὰρ οὐκ ἔχει, οὐδέ τι κακῶς ποιεῖ, οὐδὲ βλάπτεταί τι ὑπ' ἐκείνου. πάντα δὲ κατ' ἐκεῖνον γίνεται καὶ περαίνεται.*

2) Vgl. folg. Anm. und Diog. 149: *ταύτην δὲ* [*τὴν φύσιν*] *καὶ τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι καὶ ἡδονῆς, ὡς δῆλον ἐκ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας.*

Schwanzes[1]), und der Satz Mark Aurels, dafs auch dasjenige, was nur nebenher und für keinen besonderen Zweck hervorgebracht wird, selbst das scheinbar Häfsliche oder Abschreckende in der Natur, seinen eigentümlichen Reiz habe[2]); aus derselben Rücksicht mögen es sich die Stoiker erklärt haben, dafs, wie sie bemerkten, keine zwei Dinge in der Welt sich vollkommen gleich sind[3]). Der Hauptbeweis für die Schönheit der Welt lag ihnen aber in der Gestalt, der Gröfse und der Pracht des Himmelsgebäudes[4]). Der andere Gesichtspunkt tritt nicht blofs in einzelnen Äufserungen hervor, sondern die stoische Naturbetrachtung trägt überhaupt aus ähnlichen Gründen wie die sokratische wegen des vorherrschend praktischen Standpunkts und Interesses dieser Schule einen wesentlich teleologischen Charakter. Wie ihr die Zweckmäfsigkeit der Welteinrichtung der sicherste Beweis für das Dasein einer Gottheit war, so sollte sich umgekehrt das Walten der Gottheit in der Welt vor allem durch die Zweckbeziehung aller Dinge bekunden[5]). Diese Zweckbeziehung fafsten die Stoiker | nun zunächst wie Sokrates sehr äufserlich, wenn sie ausführten, dafs jedes Ding in der

---

1) Plut. De Stoic. rep. 21, 3 f. S. 1044 d (St. v. fr. II 1163): *εἰπὼν* [*Χρύσιππος*] *ὅτι . . . φιλοκαλεῖν . . . τὴν φύσιν τῇ ποικιλίᾳ χαίρουσαν εἰκός ἐστι, ταῦτα κατὰ λέξιν εἴρηκε· „γένοιτο δ' ἂν μάλιστα τούτου ἔμφασις ἐπὶ τῆς κέρκου τοῦ ταώ.“* Vgl. den Stoiker b. Cic. Fin. III 5, 18: *iam membrorum . . . alia videntur propter eorum usum a natura esse donata, . . . alia autem nullam ob utilitatem quasi ad quendam ornatum, ut cauda pavoni, plumae versicolores columbis, viris mammae atque barba.*

2) III 2, wo an Beispielen gezeigt wird, *ὅτι καὶ τὰ ἐπιγινόμενα τοῖς φύσει γινομένοις ἔχει τι ευχαρι καὶ ἐπαγωγόν*, und *σχεδὸν οὐδὲν οὐχὶ καὶ τῶν κατ' ἐπακολούθησιν συμβαινόντων ἡδέως πως συνίστασθαι.*

3) Cic. Acad. II 26, 85. Sen. Ep. 113, 16. Der letztere rechnet diese Mannigfaltigkeit der Naturgebilde zu den Tatsachen, welche uns mit Bewunderung gegen den göttlichen Künstler erfüllen müssen, er scheint sie also zunächst unter den ästhetischen Gesichtspunkt zu stellen. Vgl. Chrysippus in der vorletzten Anm.

4) Aet. Plac. I 6, 2 (Dox. 293): *καλὸς δὲ ὁ κόσμος· δῆλον δὲ ἐκ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ χρώματος καὶ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς περὶ τὸν κόσμον τῶν ἀστέρων ποικιλίας.* Die Welt habe die vollkommenste Gestalt, die einer Kugel, die herrliche tiefblaue glänzende Farbe des Himmels usw.

5) Man vgl. hierüber die Stellen, welche S. 138, 4 angeführt sind, besonders Cic. N. D. II 32, 81 ff.

Welt einem andern zuliebe geschaffen sei, die Pflanzen zur Nahrung der Tiere, die Tiere zur Nahrung und zum Dienste des Menschen[1]), die ganze Welt um der Menschen und der Götter willen[2]); ja, sie gerieten in ihrem Bestreben, jedem Ding seinen Endzweck nachzuweisen, nicht selten in das vollkommen Lächerliche und Geschmacklose[3]).

---

1) Man s. die folgenden Anmerkungen und Plut. b. Porph. De abstin. III 20: *ἀλλ' ἐκεῖνο νὴ Δία τοῦ Χρυσίππου πιθανὸν ἦν, ὡς ἡμᾶς αὑτῶν καὶ ἀλλήλων οἱ θεοὶ χάριν ἐποιήσαντο, ἡμῶν δὲ τὰ ζῷα, συμπολεμεῖν μὲν ἵππους καὶ συνθηρεύειν κύνας, ἀνδρείας δὲ γυμνάσια παρδάλεις καὶ ἄρκτους καὶ λέοντας* usw. Cic. N. D. II 14, 37: *scite enim Chrysippus: ut clipei causa involucrum, vaginam autem gladii, sic praeter mundum cetera omnia aliorum causa esse generata, ut eas fruges et fructus, quos terra gignit, animantium causa, animantes autem hominum, ut equum vehendi causa, arandi bovem, venandi et custodiendi canem.* Ders. Off. I 7, 22: *placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari.*

2) Cic. Fin. III 20, 67: *praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae.* N. D. II 53, 133 (in der Darstellung der stoischen Lehre): Warum ist dieses ganze Weltgebäude gebildet? Nicht um der Pflanzen und Tiere, sondern um der vernünftigen Wesen, der Götter und Menschen, willen. Daher wird denn c. 54, 134—61, 154 eingehend gezeigt, wie sich die Fürsorge der Götter für den Menschen sowohl in dem Bau und der Einrichtung seines Leibes, als in seiner geistigen Begabung so glänzend bewähre, schliefslich aber c. 61, 154 f. die ganze Erörterung wieder in dem Satze zusammengefafst: *omnia, quae sint in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata.* Wie eine Stadt und was darin ist zum Gebrauch der Bewohner, so sei die Welt für die Götter und Menschen da. Selbst die Gestirne und ihre Bewegungen, (155) *quamquam etiam ad mundi cohaerentiam pertinent, tamen et spectaculum hominibus praebent.* Die Erde aber vollends mit ihren Pflanzen und Tieren ist nur den Menschen zuliebe geschaffen. Orig. c. Cels. IV 74 S. 559 b: die Stoiker behaupten, die Vorsehung habe alles um der vernünftigen Wesen willen gemacht. M. Aurel V 16, 30. Daher die S. 150, 1 angeführten Definitionen des *κόσμος*. Vgl. auch Gell. VII 1, 1.

3) So zeigt Chrysippus b. Plut. De Stoic. rep. 32, 1 S. 1049 a, wie nützlich uns die Hähne seien; das Pferd soll zum Reiten, der Stier zum Pflügen, der Hund zum Jagen von der Natur bestimmt sein (s. vorl. Anm.); vom Schwein meinte er (Clemens Strom. VII 6, 33 S. 849 P. sagt: Kleanthes), es sei lediglich zur Nahrung für den Menschen geschaffen, und die Seele sei ihm statt des Salzes gegeben, damit es nicht faule (Cic. N. D. II 64, 160. Fin. V 13, 38. Plut. Qu. conviv. V 10, 3 S. 685 c. Porph. De abst. III 20); ebenso die Austern, das Geflügel usw. (Porph. a. a. O.). Dafs er in ähnlicher Weise selbst den Nutzen der Mäuse und Wanzen zu rühmen wufste,

Indem sie nun aber weiter fragten, wozu denn die Menschen und die Götter da seien, so mufsten sie notwendig an einen Punkt kommen, auf dem sie über die relativen Zweckbeziehungen zu der Idee eines absoluten Zweckes hinausgeführt wurden. Die Menschen und die Götter selbst sollten um ihrer wechselseitigen Gemeinschaft willen da sein [1]). Oder wie philosophischer gesagt wird: die Bestimmung des Menschen ist die Betrachtung und Nachahmung der Welt, er selbst hat nur als ein Teil des Ganzen seine Bedeutung, nur dieses Ganze ist vollkommen und ist Selbstzweck [2]).

Je nachdrücklicher aber diese Vollkommenheit des Weltganzen von den Stoikern betont wird, um so weniger können sie auch die Aufgabe umgehen, zu zeigen, inwiefern sie mit den mancherlei Übeln vereinbar ist. Durch die Aufmerksamkeit, welche sie dieser Frage zuwandten, sind sie nächst Plato [3]) die Schöpfer der sogenannten Theodicee geworden [4]). Die Richtung, in welcher sich diese zu bewegen hatte, war ihnen durch ihr ganzes System vorgezeichnet. Sofern dieses System alles Einzelne dem Gesetz des Ganzen unterordnet, waren die | Klagen über das Übel in der Welt im allgemeinen mit der Bemerkung zurückzuweisen, dafs auch die Unvoll-

---

wird S. 175, 2 3. Aufl. gezeigt werden. Nach diesem Vorgang, und dem des xenophontischen Sokrates (s. Bd. II a⁴ 173), setzt dann auch der Stoiker Ciceros N. D. II 63, 158 ff. auseinander, dafs die Schafe zu nichts anderem da seien als zur Bekleidung, die Hunde zur Bewachung und Unterstützung der Menschen, die Fische zum Essen, selbst die Raubtiere zu allerlei Gebrauch und jedenfalls zur Übung der Tapferkeit usw.; und ähnlich Epikt. Diss. II 8, 7, dafs der Esel geschaffen sei, weil wir einen Lastträger brauchten, und weil er als solcher mufste gehen können und zum Gehen des Vorstellungsvermögens bedurfte, so habe er auch dieses erhalten. Vgl. S. 172, 1 3. Aufl.

1) S. S. 172, 2 3. Aufl.

2) Cic. N. D. II 14, 37: *ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti.* (28) *sed mundus quoniam omnia complexus est, nec est quidquam quod non insit in eo, perfectus undique est.*

3) Über diesen vgl. man Bd. II a⁴ 929.

4) Wir sehen dies aus den verhältnismäfsig reichhaltigen Nachrichten über die stoische Theodicee. Dafs namentlich Chrysippus vielfach περὶ τοῦ μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι μηδὲ μεμπτὸν κόσμῳ geschrieben hatte, sagt Plut. De Stoic. rep. 37, 1 S. 1051 b.

kommenheit des Einzelnen zur Vollkommenheit des Ganzen notwendig sei[1]); dieser Satz konnte aber in der weiteren Ausführung verschieden gefaſst werden, je nachdem jene Notwendigkeit unter den physikalischen oder unter den teleologischen Gesichtspunkt gestellt wurde. In dem ersteren Fall wurde das Übel als eine Naturnotwendigkeit, der uns auch die Gottheit nicht habe entziehen können, entschuldigt, in dem andern als die Bedingung oder das Mittel für die Verwirklichung des Guten gerechtfertigt. Beide Gesichtspunkte begegnen sich bei den drei Hauptfragen der Theodicee, nach dem physischen Übel, nach dem moralischen Übel und nach dem Verhältnis der äuſseren Zustände zu der sittlichen Würdigkeit. Das physische Übel konnte den Stoikern um so weniger zum Anstoſs gereichen, da sie dasselbe, wie wir in der Ethik finden werden, gar nicht als ein wirkliches Übel anerkannten; es genügte daher für sie, wenn sie nachwiesen daſs die Übel dieser Art, wie z. B. die Krankheiten, aus natürlichen Ursachen mit Notwendigkeit hervorgehen und nur als die unvermeidliche Folge zweckmäſsiger Einrichtungen von der Natur geordnet seien[2]); doch unterlieſsen sie es nicht, auch auf den Umstand, daſs vieles nur durch

---

1) S. S. 176, 2 und Chrysippus bei Plut. De Stoic. rep. 44, 6 S. 1054 f (St. v. fr. II 550): *τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, οὐ τέλεα δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη τῷ πρὸς τὸ ὅλον πως ἔχειν καὶ μὴ καθ' αὑτὰ εἶναι.* Vgl. auch den Satz bei Plut. De sollert. anim. c. 2, 9 S. 960 c, daſs die Tiere ohne Vernunft sein müssen, weil dem Vernünftigen Vernunftloses entgegengesetzt sein müsse.

2) Gell. VII 1, 7 (St. v. fr. II 1170): Chrysippus handelte in seiner Schrift *περὶ προνοίας* unter anderem auch darüber: *εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται. existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios . . . sed cum multa, inquit, atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul adgnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat, cohaerentia, eaque [neque] per naturam sed per sequellas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν* . . . (12) *proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dum salus paritur.* M. Aurel VI 36: alle Übel seien *ἐπιγεννήματα τῶν σεμνῶν καὶ καλῶν.* Plut. De anim. procr. 6, 9 S. 1015 c: *αὐτοὶ δὲ* (die Stoiker) *κακίαν καὶ κακοδαιμονίαν τοσαύτην . . . κατ' ἐπακολούθησιν γεγονέναι λέγουσιν.* Sen. Nat. qu. VI 3, 1.

verkehrten Gebrauch | nachteilig für uns werde[1]), und auf den Nutzen mancher Dinge, die man für Übel zu halten pflegt[2]), hinzudeuten. Schwieriger war für die Stoiker wie für andere die Rechtfertigung des moralischen Übels, und das um so mehr, da es gerade nach ihrer Ansicht so aufserordentlich grofs und verbreitet in der Welt ist[3]). Die Verantwortlichkeit für dasselbe von der Gottheit oder dem Naturgesetz auf den Menschen zu wälzen, war ihnen durch ihren Determinismus verboten; wenn sie daher diesen Ausweg auch nicht ganz verschmähen, eine Mitschuld der Gottheit am Bösen leugnen und auf den freien Willen und die Absicht der Menschen verweisen[4]), so treffen sie doch darin mit

---

1) Vgl. Sen. Nat. qu. V 18, 4 f. 13 ff., wo u. a.: *non ideo non sunt ista natura bona, si vitio male utentium nocent . . . si beneficia naturae utentium pravitate perpendimus, nihil non nostro malo accepimus.*

2) So bemerkt Chrysippus b. Plut. De Stoic. rep. 21, 4 S. 1044 d (St. v. fr. II 1163), die Wanzen leisten uns den Dienst, dafs sie uns an zu langem Schlaf hindern, und die Gefräfsigkeit der Mäuse erinnere uns daran, unsere Sachen nicht herumliegen zu lassen, und ebd. 32, 2 S. 1049 b (St. v. fr. II 1177) sagt er, die Kriege dienen der Welt ebenso, wie die Aussendung von Kolonien den Staaten, als ein Mittel gegen Übervölkerung. Vgl., was S. 175, 1. 3 angeführt ist. Ähnlich M. Aurel VIII 50 in Beziehung auf Unkraut u. dgl.: die Abfälle im Haushalt der Natur haben auch benützt werden müssen.

3) Ein Umstand, dessen sich z. B. Plut. De comm. not. 19 S. 1067 mit Geschick gegen die stoischen Auskünfte bedient.

4) Kleanth. Hymn. v. 17 (s. o. S. 161, 4). Plut. De Stoic. rep. 33, 2 S. 1049 e (St. v. fr. II 1125): Chrysippus sagt, *ὡς τῶν αἰσχρῶν τὸ θεῖον παραίτιον γίνεσθαι οὐκ εὔλογόν ἐστιν*, das Gesetz sei an seiner Übertretung, die Götter an der Gottlosigkeit unschuldig. Ders. (St. v. fr. II 1000) b. Gell. VII 2, 7: *quamquam ita sit, ut ratione quadam necessaria et principali coacta atque conexa sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia, ut proprietas eorum est ipsa et qualitas* . . . (8) *sua scaevitate et voluntario impetu in assidua delicta et in errores se ruunt.* Daher heifst es nachher (12) in einer Stelle, die Gell. griechisch anführt: *ὡς τῶν βλαβῶν ἑκάστοις παρ' αὐτοῖς γινομένων καὶ καθ' ὁρμὴν αὐτῶν ἁμαρτανόντων τε καὶ βλαπτομένων καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν καὶ θέσιν*, und bei Plut. De Stoic. rep. 47, 13 S. 1057 a (St. v. fr. III 177) sagt Chrys., möge auch die Gottheit den Menschen irrige Einbildungen vorspiegeln, so sei es doch ihre Schuld, wenn sie denselben Beifall geben. Vgl. Epikt. Enchir. 27: *ὥσπερ σκοπὸς πρὸς τὸ ἀποτυχεῖν οὐ τίθεται, οὕτως οὐδὲ κακοῦ φύσις* (ein seiner Natur nach Böses) *ἐν κόσμῳ γίνεται.* Ders. Diss. I 6, 40. Solche Äufserungen enthalten auch eine

andern | deterministischen Systemen zusammen, dafs dies nicht ihr letztes Wort ist[1]). Die eigentliche Lösung der Schwierigkeit liegt für sie teils in dem Satze, dafs es auch der Gottheit nicht möglich gewesen sei, die menschliche Natur frei von Fehlern zu erhalten[2]), teils in der Erwägung, dafs das Böse um des Guten selbst willen als das Gegenglied zum Guten notwendig sei[3]), und dafs es von der Gottheit im letzten Erfolge zum Guten gelenkt werde[4]). Auch die dritte von den obenberührten Fragen, die nach dem Verhältnis der Würdigkeit zur Glückseligkeit, hat den Scharfsinn des Chrysippus und seiner Nachfolger beschäftigt. Sie ganz abzuweisen, hätte

---

gewisse Rechtfertigung der Angabe b. Aëtius Plac. I 27, 3 (Dox. 322, 14) die freilich jedenfalls sehr ungenau ist, nach den Stoikern *τὰ μὲν εἱμάρθαι τὰ δὲ ἀνειμάρθαι*. Weiteres oben S. 169, 1. 2.

1) Wie dies im Grunde Chrysippus selbst anerkennt, wenn er b. Gell. a. a. O. sagt, auch das sei vom Verhängnis bestimmt, dafs Schlechte irren und fehlen, und den Menschen hierbei dem abwärts rollenden Stein vergleicht, den ja auch seine eigene Schwere bewege.

2) Chrys. b. Plut. De Stoic. rep. 36, 1 S. 1051 b (St. v. fr. II 1182), *κακίαν δὲ καθόλου ἆραι οὔτε δυνατόν ἐστιν οὔτ᾽ ἔχει καλῶς ἀρθῆναι*, Ders. b. Gell. VII 1, 13 (St. v. fr. II 1170): die Krankheiten gehen als Nebenfolge aus der menschlichen Natur hervor, *sicut hercle, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per adfinitatem contrariam nata sunt.*

3) Chrys. b. Plut. De Stoic. rep. 35, 3 S. 1050 f, cf. De comm. not. 13, 2 S. 1065 b (St. v. fr.): II 1181 *γίνεται γὰρ αὐτή πως* [*ἡ κακία*] *κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον καί, ἵνα οὕτως εἴπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τἀγαθὰ ἦν.* De comm. not. 14, 1 S. 1065 d: wie in der Komödie auch das Ungereimte zur Schönheit des Ganzen beitrage, *οὕτω ψέξειας ἂν αὐτὴν ἐφ᾽ ἑαυτῆς τὴν κακίαν· τοῖς δ᾽ ἄλλοις οὐκ ἄχρηστός ἐστι.* Ähnlich M. Aurel VI 42. Gell. VIII 1, 2: (Chrysippus, St. v. fr. II 1169) *nihil est prorsus istis, inquit, insubidius, qui opinantur bona esse potuisse si non essent ibidem mala. nam cum bona malis contraria sint, utraque necessum est opposita inter se et quasi mutuo adversoque fulta nisu* (Heraklits *ἀντίξουν συμφέρον*, vgl. Bd. I[5] 657, 1) *consistere; nullum adeo contrarium est sine contrario altero.* Ohne Unrecht, Feigheit usf. könnte die Aufgabe der Gerechtigkeit, der Tapferkeit usw. nicht zum Bewufstsein kommen; wenn es kein Böses gäbe, wäre (wie Plut. De comm. not. 16, 2 S. 1066 d beifügt) die *φρόνησις* als *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν* unmöglich.

4) Kleanth. Hymn. (Fr. 48 Pears.) 18: *ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ* [*τ᾽*] *ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι, καὶ κοσμεῖν τὰ ἄκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν. ὧδε γὰρ εἰς ἓν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν, ὥσθ᾽ ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα.*

ihrer sonstigen Teleologie nicht entsprochen, und wirklich wollten sie auch einen Teil der äufseren Übel als göttliche Strafe betrachtet wissen[1]; nur | um so mehr mufste sich ihnen aber die Forderung aufdrängen, die Erscheinungen, welche sich nicht unter diesen Gesichtspunkt stellen liefsen, das Unglück tugendhafter und das Glück schlechter Menschen zu erklären. Diese Aufgabe scheint die Stoiker wirklich in einige Verlegenheit gesetzt zu haben, wenigstens lauten ihre Antworten zum Teil sehr unbefriedigend[2]. Im Geiste des Systems lag jedoch nur die eine Antwort, dafs weder dem

---

1) Plut. De Stoic. rep. 35, 1 S. 1050 e (St. v. fr. II 1176): *τὸν θεὸν κολάζειν φησὶ τὴν κακίαν καὶ πολλὰ ποιεῖν ἐπὶ κολάσει τῶν πονηρῶν . . . ποτὲ μὲν τὰ δύσχρηστα συμβαίνειν φησὶ τοῖς ἀγαθοῖς οὐχ ὥσπερ τοῖς φαύλοις κολάσεως χάριν, ἀλλὰ κατ' ἄλλην οἰκονομίαν ὥσπερ ἐν ταῖς πόλεσι . . . [τὰ κακὰ] ἀπονέμεται κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον ἤτοι ἐπὶ κολάσει ἢ κατ' ἄλλην ἔχουσάν πως πρὸς τὰ ὅλα οἰκονομίαν.* Ebd. 15, 2 S. 1040 c (St. v. fr. II 1175): *ταῦτά φησι τοὺς θεοὺς ποιεῖν, ὅπως κολαζομένων τῶν πονηρῶν οἱ λοιποὶ παραδείγμασι τούτοις χρώμενοι ἧττον ἐπιχειρῶσι τοιοῦτόν τι ποιεῖν*, wogegen am Anfang desselben Kapitels die gewöhnlichen Vorstellungen von göttlichen Strafen, schwerlich im Widerspruch hiermit (wie Plut. will), lächerlich gemacht werden. Vgl. auch Quaest. Rom. 51 S. 277 a.

2) So sagt Chrysippus b. Plut. De Stoic. rep. 37, 2 S. 1051 c (St. v. fr. II 1178) auf die Frage, wie man sich das Unglück Tugendhafter zu erklären habe: *πότερον ἀμελουμένων τινῶν, καθάπερ ἐν οἰκίαις μείζοσι παραπίπτει τινὰ πίτυρα καὶ ποσοὶ πυροί τινες, τῶν ὅλων εὖ οἰκονομουμένων· ἢ διὰ τὸ καθίστασθαι ἐπὶ τῶν τοιούτων δαιμόνια φαῦλα, ἐν οἷς τῷ ὄντι γίνονται καὶ ἐγκλητέαι ἀμέλειαι;* ähnlich der Stoiker b. Cic. N. D. II 66, 167 (s. o. S. 106, 2): *magna di curant, parva neglegunt* — in einem so streng deterministischen System offenbar schlechte Auskünfte. Noch ungenügender lautet es, wenn Sen. Benef. IV 32 das unverdiente Glück schlechter Leute damit rechtfertigt, dafs es ihnen um ihrer edeln Vorfahren willen zuteil werde. Aber auch der triftigere Grund Chrysipps (Plut. a. a. O.): *πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμῖχθαι* stimmt nicht ganz zu dem Satze (Plut. c. not. 34, 2 S. 1076 c): *οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη τὸ κακὸν ἐξ ἑαυτῆς παρέσχηκεν, ἄποιος γάρ ἐστι καὶ πάσας ὅσας δέχεται διαφορὰς ὑπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτὴν καὶ σχηματίζοντος ἔσχε*, und ebensowenig verträgt sich Senecas: *non potest artifex mutare materiam* (De prov. 5, 9) mit seinen sonstigen Lobpreisungen der Welteinrichtung und ihrer Vollkommenheit. Der Stoff ist ja bei den Stoikern in letzter Beziehung von der Weltvernunft, der Gottheit nicht verschieden. Nur berechtigen uns solche Widersprüche nicht, (mit Heine Stoic. de fato doctr. 46) zu bezweifeln, dafs Seneca hier wirklich als Stoiker spricht. Chrysippus selbst sagt ja der Sache nach dasselbe, und das gleiche ist uns schon S. 179, 1. 2 vorgekommen.

Guten ein wirkliches Übel, noch dem Schlechten ein wirkliches Glück widerfahren könne[1]), dafs daher das scheinbare Unglück von dem Weisen teils als ein blofser Naturerfolg, teils als eine heilsame Übung seiner sittlichen Kräfte zu betrachten sei, dafs es nichts gebe, was nicht ein Stoff für vernünftiges Handeln werden könnte[2]), dafs alles, was uns widerfährt, richtig behandelt zu unserem Glück diene, und anderseits nichts, was mit sittlicher Schlechtigkeit erkauft wird, wünschenswert sei[3]); und hiermit liefs sich auch die Annahme göttlicher Strafen durch den Satz verknüpfen, dafs eben das, was dem Guten eine Kraftübung ist, von dem Schlechten als wirkliches Unglück und insofern als Strafe empfunden werde; doch ist uns nicht überliefert, ob den angeführten Andeutungen Chrysipps wirklich dieser Sinn zugrunde liegt. Wenn es aber bei dieser ganzen Untersuchung nicht ohne Schwanken und Widerspruch abging, wenn die physikalische und die teleologische Betrachtungsweise sich in derselben vielfach durchkreuzten, wenn die göttliche Wirksamkeit bald als der zwecktätige Wille behandelt wurde, der alles mit

---

1) Denn, wie M. Aurel IX 16 sagt: *οὐκ ἐν πείσει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ τὸ τοῦ λογικοῦ πολιτικοῦ ζῴου κακὸν καὶ ἀγαθόν, ὥσπερ οὐδὲ ἡ ἀρετὴ καὶ κακία αὐτοῦ ἐν πείσει, ἀλλὰ ἐνεργείᾳ.* Weiteres in der Ethik.

2) M. Aurel VIII 35: *ὃν τρόπον ἐκείνη [ἡ φύσις] πᾶν τὸ ἐνιστάμενον καὶ ἀντιβαῖνον ἐπιπεριτρέπει καὶ κατατάσσει εἰς τὴν εἱμαρμένην καὶ μέρος ἑαυτῆς ποιεῖ, οὕτως καὶ τὸ λογικὸν ζῷον δύναται πᾶν κώλυμα ὕλην ἑαυτοῦ ποιεῖν καὶ χρῆσθαι αὐτῷ, ἐφ' οἷον ἂν καὶ ὥρμησε.*

3) Der Ausführung dieser Gedanken ist Senecas Schrift *De providentia* gewidmet. Die Gründe, durch welche hier das äufsere Unglück tugendhafter Menschen mit der göttlichen Weltregierung in Einklang gebracht wird, sind im wesentlichen diese: 1) Dem Weisen kann kein wirkliches Übel zustofsen, denn er ist als solcher gegen alle äufseren Schicksale gewaffnet und kann nichts vom Schicksal erdulden, was er nicht aus sittlichen Gründen auch sich selbst zufügt (c. 2. 6); 2) das Unglück ist daher für ihn nur eine erwünschte Übung seiner Kräfte, ein göttliches Erziehungsmittel, denn nur im Unglück bewährt sich die Tugend: ein Held im Kampf mit dem Schicksal ist ein *spectaculum deo dignum* (c. 1. 2—4, vgl. ep. 85, 39); 3) das Unglück der Rechtschaffenen zeigt, dafs der äufsere Zustand weder ein Gut noch ein Übel ist (c. 5); 4) endlich ist alles eine natürliche Folge natürlicher Ursachen (c. 5). In demselben Sinn erklärt sich Epikt. Diss. III 17. I 6, 37. I 24, 1. b. Stob. Ekl. I 132 (Fr. 13 Schenkl) u. ö. M. Aurel IV 49. VII 68. 54. X 33.

unbeschränkter Macht aufs beste einrichtet, bald auch wieder als beschränkt durch die unabänderliche Ordnung der Natur[1]), so ist dies ein Mangel, mit welchem die stoische Theodicee nicht allein steht. |

6. Fortsetzung. Die Natur, die Elemente, das Weltgebäude, die vernunftlosen Wesen.

Wenden wir uns von den bisher besprochenen Fragen zu der Naturlehre im engeren Sinn, so sind zunächst einige Bestimmungen über die allgemeinen Bedingungen des natürlichen Daseins zu berühren. Doch zeigt die stoische Physik in denselben keine bedeutende Eigentümlichkeit. Der Stoff oder die Substanz aller Dinge ist körperlich[2]). Alles Körperliche ist ins unendliche teilbar, ohne dafs es doch jemals wirklich unendlich geteilt wäre[3]). Zugleich ist aber auch alles einer Umwandlung unterworfen, durch welche die verschiedenen Stoffe ineinander übergehen[4]). Die Stoiker unterschieden daher mit Aristoteles, im Gegensatz zur mechanischen Physik, von der räumlichen Bewegung die qualitative Veränderung[5]), indem sie zugleich von jeder von beiden verschiedene Formen

---

1) Vgl Philodem. π. *θεῶν διαγωγῆς* col. 8 (vol. Herc. VI 53): *ἰδιωτικῶς παντὸς αὐτῷ [τῷ θεῷ] δύναμιν ἀναθέντες, ὅταν ὑπὸ τῶν ἐλέγχων πιέζωνται, τότε καταφεύγουσιν ἐπὶ τὸ διὰ τοῦτο φάσκειν τὰ συναπτόμενα* (das Passende) *μὴ ποιεῖν, ὅτι οὐ πάντα δύναται.*

2) S. oben S. 119 f. 96, 4 Definitionen des Körpers, der Fläche usw. bei Diog. 135; vgl. Arius b Stob. Ekl. I 410 (Dox. 460).

3) Diog. 150, wo zwischen Apollodor und Chrysippus keine wirkliche Verschiedenheit stattfindet. Aetius b. Stob. Ekl. I 344 (Dox. 315). Plut. De comm. not. 38, 3 S. 1079 b. Sext. Math. X 142. Ebenso schon Aristoteles; s. Bd. II b³ 396 f.

4) Plac. I 9, 2 (Dox. 307): *οἱ Στωϊκοὶ τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλην δι' ὅλης τὴν ὕλην.* Diog. 150. Sen. Nat. qu. III 10, 1: *fiunt omnia ex omnibus, ex aqua aër, ex aëre aqua, ignis ex aëre, ex igne aër . . . ex aqua terra fit; cur non aqua fiat e terra? . . .* (3) *omnium elementorum in alternum recursus sunt* usf. Ähnlich Epikt. Fr. 8 Schenkl bei Stob. Floril. 108, 60. Vgl. S. 96, 4. 186, 1. Auch diese Bestimmung ist nicht blofs von Heraklit, sondern auch von Aristoteles entlehnt; s. Bd. I a⁵ 651 f. II b³ 414 ff.

5) Nur die erstere scheinen sie *κίνησις* genannt zu haben, während Aristoteles unter diesem Namen alle Arten der Veränderung befafste; Bd. II b³ 389 f.

aufzählten[1]); als die | ursprünglichste Bewegung wollten aber auch sie die räumliche betrachtet wissen[2]). Unter den Begriff der Bewegung stellten sie auch das Wirken und Leiden[3]). Jede Wirkung ist durch Berührung bedingt[4]); da aber die Bewegungen der verschiedenen Naturdinge verschiedene Ursuchen und einen verschiedenen Charakter haben, so sind dementsprechend auch verschiedene Arten des Wirkens zu unterscheiden[5]). In allem diesem findet sich kaum irgendeine erhebliche Abweichung von Aristoteles. Eigentümlicher lauten die Annahmen der Stoiker über die Mischung der Stoffe, welche uns in ihrem Zusammenhang mit den Lehren, durch die sie veranlafst wurden, schon S. 128 ff. vorgekommen sind. Auch in betreff des Raumes und der Zeit fanden sie einige

---

1) Definitionen der *κίνησις* (deren Grundformen die geradlinige und die krummlinige Bewegung sind), der *φορά* und der *μονή* gibt Arius b. Stob. Ekl. I 404. 408 f. (Dox. 459. 460) aus Chrysipp und Apollodor; Distinktionen zwischen *μένειν, ἠρεμεῖν, ἡσυχάζειν, ἀκινητεῖν*, die aber eigentlich nur den Sprachgebrauch betreffen, bei Simpl. Categ. S. 436, 3 K. Über die Arten der *μεταβολή* vgl. man, was S. 96, 4 aus Posidonius angeführt ist. — Eine Abweichung der Stoiker von den Peripatetikern in der näheren Erklärung des Satzes, dafs die Bewegung eine unvollendete Energie sei (Bd. II b³ 353, 1), und ihre Behauptung, *κινεῖσθαι* sei der weitere, *κινεῖν* der engere Begriff, bespricht Simpl. Cat. 306, 13 K.

2) Simpl. Phys. 1320, 19 D.: *οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς κατὰ πᾶσαν κίνησιν ἔλεγον ὑπεῖναι τὴν τοπικὴν ἢ κατὰ μεγάλα διαστήματα ἢ κατὰ λόγῳ θεωρητὰ ὑφισταμένην.* Vgl. Bd. II b³ 390 ff.

3) Simpl. Cat. 306, 14 K.: Plotin u. a. übertragen aus der stoischen Lehre in die aristotelische die Annahme: *τὸ κοινὸν τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν εἶναι τὰς κινήσεις.*

4) Simpl. Cat. 302, 29 K. Simpl. selbst widerspricht dieser Behauptung, die aber schon Aristoteles aufstellt; s. Bd. II b³ 356. 418.

5) Simpl. a. a. O. 306, 19: Die Stoiker (welche nach 334, 1 diese Kategorien überhaupt sehr eingehend behandelten) stellten als *διαφορὰς γενῶν* auf: *τὸ ἐξ ἑαυτοῦ κινεῖσθαι, ὡς ἡ μάχαιρα τὸ τέμνειν ἐκ της οἰκείας ἔχει κατασκευῆς — τὸ δι' ἑαυτοῦ ἐνεργεῖν τὴν κίνησιν, ὡς αἱ φύσεις καὶ αἱ ἰατρικαὶ δυνάμεις τὴν ποίησιν ἀπεργάζονται*, z. B. der Samen bei seiner Entwicklung zur Pflanze — *τὸ ἀφ' ἑαυτοῦ ποιεῖν* oder *ἀπὸ ἰδίας ὁρμῆς ποιεῖν*, wovon eine besondere Art *τὸ ἀπὸ λογικῆς ὁρμῆς* sei, — *τὸ κατ' ἀρετὴν ἐνεργεῖν.* Es ist dies nur eine Anwendung der S. 192 f. 3. Aufl. zu besprechenden Unterscheidung von *ἕξις, φύσις, ψυχή, ψυχὴ λογικὴ* auf den vorliegenden Fall. Mit dem Gegensatz des *ποιεῖν* und *πάσχειν* steht die oben S. 91, 1 berührte grammatische Unterscheidung der *ὀρθὰ* und *ὕπτια* in Verbindung; vgl. Simpl. Cat. 310, 14. 313, 23.

Änderungen der aristotelischen Bestimmungen nötig. Der Raum (*τόπος*) ist nach ihrer Definition das von | einem Körper Erfüllte[1]), die Entfernung zwischen den Grenzen eines Körpers[2]); von dem Raum unterschieden sie aber noch das Leere, welches innerhalb des Weltganzen nicht vorkommen, aufserhalb desselben dagegen sich ins unendliche ausdehnen soll[3]); und sie behaupteten deshalb, der Raum sei wie die Körperwelt selbst begrenzt, das Leere unbegrenzt[4]). Mit dem Raum wurde auch die Zeit zu dem Unkörperlichen gerechnet[5]); aber doch wird auch dieser Begriff, um ihm eine reale Bedeutung zu geben, möglichst konkret gefafst: Zeno hatte die Zeit als die Ausdehnung der Bewegung beschrieben, Chrysippus sagte bestimmter: die Ausdehnung der Bewegung der Welt[6]). Die |

---

1) Aetius Plac. I 18, 5 bei Stob. Ekl. I 382 (Dox. 316): *Ζήνων καὶ οἱ ἀπ᾽ αὐτοῦ ἐντὸς μὲν τοῦ κόσμου μηδὲν εἶναι κενόν, ἔξω δ᾽ αὐτοῦ ἄπειρον.* (Dies auch bei Themist. Phys. 123, 15 Schenkl.) Ebd. 20, 1 (Dox. 317, 31) das Folgende mit dem Eingang: *οἱ Στωϊκοὶ καὶ Ἐπίκουρος. διαφέρειν δὲ κενόν, τόπον, χώραν· καὶ τὸ μὲν κενὸν εἶναι ἐρημίαν σώματος, τὸν δὲ τόπον τὸ ἐπεχόμενον ὑπὸ σώματος, τὴν δὲ χώραν τὸ ἐκ μέρους ἐπεχόμενον* (Plut. fügt bei: ,wie ein halbleeres Fafs). Arius Didym. b. Stob. I 0: Chrysippus (St. v. fr. II 503) definierte den *τόπος* (Dox. 460): *τὸ κατεχόμενον δι᾽ ὅλου ὑπὸ ὄντος ἢ τὸ οἷόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ ὄντος καὶ δι᾽ ὅλου κατεχόμενον εἴτε ὑπὸ τινὸς εἴτε ὑπὸ τινῶν.* Sei aber von dem *οἷόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ ὄντος* nur ein Teil wirklich erfüllt, so sei dieses Ganze weder *κενὸν* noch *τόπος*, sondern *ἕτερόν τι οὐκ ὠνομασμένον*, doch möge es vielleicht *χώρα* genannt werden, so dafs der *τόπος* einem vollen, das *κενὸν* einem leeren, die *χώρα* einem teilweise gefüllten Gefäfs gleiche. Übereinstimmend Sext. Math. X 3. Pyrrh. III 124. Kleomed. Meteor. I 1 S. 2. 4 Balf. 4. 8 Ziegl. Simpl. Cat. 361, 10 K.: nach den Stoikern *παρυφίσταται τοῖς σώμασιν ὁ τόπος καὶ τὸν ὅρον ἀπ᾽ αὐτῶν προσλαμβάνει τὸν μέχρι τοσοῦδε, καθ᾽ ὅσον συμπληροῦται ὑπὸ τῶν σωμάτων.*

2) Wie der stoische Begriff des Raums von Themist. Phys. 104, 11 Schenkl. Simpl. Phys. 571, 22 D. gefafst wird.

3) S. vorl. Anm. Ebd. und Diog. 140 (wo aber statt *ἀσώματον δὲ* stehen sollte: *κενὸν δὲ*) Definitionen des *κενόν*. Weiteres S. 191, 2. 3. Auf diese Annahmen bezieht sich das der vorletzten Anmerkung zufolge von Chrysippus und angeblich schon von Zeno über den teilweise erfüllten Raum Bemerkte: die Welt und das Leere zusammen bilden einen solchen, sonst aber kommt er nicht vor.

4) Arius b. Stob. Ekl. I 392 (Dox. 460, 24) nach Chrysippus (St. v. fr. II 503).

5) S. oben S. 125, 1.

6) Simpl. Cat. 350, 15 K.: *τῶν δὲ Στωϊκῶν Ζήνων* (Fr. 76) *μὲν πάσης*

unendliche Teilbarkeit des Raumes und der Zeit wird von den Stoikern behauptet[1]. Tiefergehende Untersuchungen scheinen sie aber über diese Gegenstände nicht angestellt zu haben.

Für die nähere Ausführung ihrer Kosmologie legen die Stoiker die Lehre von den vier Elementen[2]) zugrunde, welche seit Plato und Aristoteles allgemein anerkannt waren[3]); und die gleiche Lehre drängten sie auch Heraklit auf, dem sie in der Physik vorzugsweise folgen wollten[4]). Es ist schon früher gezeigt worden, in welcher Ordnung und durch welche Stufen die Elemente bei der Weltbildung aus dem Urfeuer hervorgehen sollten[5]). In der gleichen Reihen-

---

ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπε (vgl. Plut. Plat. quaest. VIII 4, 3 S. 1007 b), *Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως*. Vgl. ebd. 351, 19. Simpl. Phys. 700, 21 D. Philo De aetern. m. 2 S. 220, 10 Bern. 2, 18 Cum. Etwas vollständiger Arius b. Stob. Ekl. I 260 (Dox. 461, 23 St. v fr. II 509): *ὁ δὲ Χρύσ. χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, καθ' ὅ ποτε λέγεται μέτρου τάχους τε καὶ βραδύτητος, ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει.* Hiermit stimmt überein, was ebd. 250 (Plac. I 22, 7). 254. 256. 258. Diog. 141 von Zeno, Chrysippus, Apollodor, Posidonius angeführt ist. An denselben Orten finden sich auch einige weitere Bemerkungen über die Zeit, die aber ziemlich unerheblich sind, wie z. B., dafs die Zeit als Ganzes, ebenso die Vergangenheit und Zukunft unbegrenzt, die Gegenwart begrenzt sei, dafs sich das Jetzt nicht genau fixieren lasse, dafs es nur die Grenze der Vergangenheit und Zukunft sei (Archedemus bei Plut. De comm. not. 41, 6 S. 1081 e), halb in jener, halb in dieser liege (Chrysippus ebd. 41, 8; St. v. fr. II 517) u. dgl.

1) Sext. Math. X 142. Plut. De comm. not. 41 S. 1081. Arius b. Stob. I 260 (Dox. 461). Daher (ebd.) der Satz, die Gegenwart sei keine Zeit; vgl. T. II b³ 399.

2) Über den Begriff des *στοιχεῖον*, dessen Definition Aristoteles (Metaph. I 3. 983 b 8) folgt, und seinen Unterschied von *ἀρχή* s. man Diog. 134. 136. Doch wird der letztere nicht immer festgehalten: bei Stob. Ekl. I 312 f. (St. v. fr. II 413) unterscheidet Chrysippus eine dreifache Bedeutung des Worts: im absoluten Sinn sei das Feuer, in einem andern die vier Elemente, in einem dritten jeder Stoff, aus dem etwas entsteht, *στοιχεῖον* zu nennen.

3) Dafs Chrysippus in seinen Bestimmungen darüber Zeno folgte, bemerkt Arius b. Stob. Ekl. I 312 ausdrücklich.

4) S. Bd. I b⁵ 677. Lassalle Herakleitos II 84 f.

5) Vgl. S. 152. Wie dort nachgewiesen wurde, soll das Urfeuer erst *δι' ἀέρος* (indem es zunächst in Luft, und diese in Wasser übergeht) sich in Wasser umsetzen, und dann aus diesem die drei übrigen Elemente sich entwickeln. Dabei findet freilich die Unbequemlichkeit statt, dafs das Feuer

folge gehen sie auch jetzt | ineinander über, und in dieser fortwährenden Umwandlung der Stoffe, diesem unablässigen Wechsel der Gestalten, welche der Urstoff annimmt, dieser Flüssigkeit aller seiner Teile bewährt und erhält sich die Einheit des Ganzen[1]). Die unterscheidende Eigentümlichkeit des Feuers ist die Wärme, der Luft die Kälte, des Wassers die Feuchtigkeit, die der Erde die Trockenheit[2]); diese Eigen-

---

einerseits aus dem Wasser entstehen soll, während doch anderseits, wie a. a. O. gezeigt ist, ein Teil des Urfeuers als Seele der Welt von Anfang an fortbestehen mufste. Dafs dagegen das sinnliche Feuer bei der Entstehung der oberen Elemente aus dem Wasser gar nicht wiedergewonnen werde (Lassalle Herakl. II 88), ist unrichtig, und die Erklärung, welche Lassalle hierfür gibt, entbehrlich: auch in dem, was Ps. Censorin Fragm. 1 als Chrysipps Lehre anführt, steht *αἰθήρ*, wie so oft, gleichbedeutend mit *πῦρ*, welches in den folgenden Anmerkungen und S. 188, 2. 3 anzuführenden Stellen mit ihm abwechselt, oder genauer für die im oberen Weltraum befindliche warme oder feurige Substanz, die allerdings von dem irdischen Feuer unterschieden wird, aber doch demselben Element angehört.

1) Chrys. b. Stob. Ekl. I 314 (Dox. 458. St. v. fr. II 413): *πρώτης μὲν γιγνομένης τῆς ἐκ πυρὸς κατὰ σύστασιν εἰς ἀέρα μεταβολῆς, δευτέρας δ' ἀπὸ τούτου εἰς ὕδωρ, τρίτης δ' ἔτι μᾶλλον κατὰ τὸ ἀνάλογον συνισταμένου τοῦ ὕδατος εἰς γῆν. πάλιν δ' ἀπὸ ταύτης διαλυομένης καὶ διαχεομένης πρώτη μὲν γίγνεται χύσις εἰς ὕδωρ, δευτέρα δὲ ἐξ ὕδατος εἰς ἀέρα, τρίτη δὲ καὶ ἐσχάτη εἰς πῦρ.* Wegen dieser beständigen Umwandlung heifst der Urstoff ebd. 316 *ἡ ἀρχὴ καὶ ὁ λόγος καὶ ἡ ἀΐδιος δύναμις . . . εἰς αὐτήν τε πάντα καταναλίσκουσα καὶ ἀφ' αὑτῆς πάλιν ἀποκαθιστᾶσα τεταγμένως καὶ ὁδῷ.* Epiktet Fr. 8 Schenkl b. Stob. Floril. 108, 60: nicht allein Menschen und Tiere sind in unablässiger Umwandlung begriffen, *ἀλλὰ καὶ τὰ θεῖα, καὶ νὴ Δί' αὐτὰ τὰ τέτταρα στοιχεῖα ἄνω καὶ κάτω τρέπεται καὶ μεταβάλλει· καὶ γῆ τε ὕδωρ γίνεται καὶ ὕδωρ ἀήρ, οὗτος δὲ πάλιν εἰς αἰθέρα μεταβάλλει· καὶ ὁ αὐτὸς τρόπος τῆς μεταβολῆς ἄνωθεν κάτω.* (Über diesen Flufs aller Dinge auch M. Aurel II 3. VII 19. IX 19. 28 f. u. a.) Cic. N. D. II 33, 84: *et cum quattuor genera sint corporum, vicissitudine eorum mundi continuata* (= *συνεχής*, vgl. Sen. Nat. qu. II 2, 2: *continuatio est partium inter se non intermissa coniunctio*) *natura est. nam ex terra aqua, ex aqua oritur aër, ex aëre aether; deinde retrorsum vicissim ex aethere aër, inde aqua, ex aqua terra infima.* (Das gleiche III 12, 31). *sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursus deorsus, ultro citro commeantibus mundi partium coniunctio continetur.* Vgl. S. 182, 4 und was Bd. I b[5] 674 ff. aus Heraklit, Bd. II b[3] 445 f. aus Aristoteles angeführt ist.

2) Diog. 137: *εἶναι δὲ τὸ μὲν πῦρ τὸ θερμόν, τὸ δὲ ὕδωρ τὸ ὑγρόν, τόν τε ἀέρα τὸ ψυχρὸν καὶ τὴν γῆν τὸ ξηρόν.* Plut. De Stoic. rep. 43, 1 S. 1053 f: die Luft sei nach Chrysippus (St. v. fr. II 429) *φύσει ζοφερὸς* und *πρώτως ψυχρός.* Ders. De primo frig. 9, 1. 17, 1 S. 948 d. 952 c.

schaften kommen jedoch in den Elementen | nicht immer gleich rein zur Erscheinung[1]), und deshalb umfaſst jedes von ihnen verschiedene Arten und Formen[2]). Von den vier Grundeigenschaften der Elemente hatte nun schon Aristoteles die Wärme und Kälte als die wirkenden, die Trockenheit und Feuchtigkeit als die leidentlichen behandelt[3]). Noch entschiedener tun dies die Stoiker, wenn sie in den zwei Elementen, denen dieselben ursprünglich zukommen sollen, den Sitz aller wirkenden Kraft suchen und sie von den zwei anderen unterscheiden wie die Seele vom Leibe[4]). In ihrem materialistischen System treten die feineren Stoffe den gröberen gegenüber an die Stelle der unkörperlichen Kräfte. Auf dem gleichen Verhältnis der Stoffe beruht aber auch ihre Stelle im Weltganzen: Feuer und Luft sind leicht, Wasser und Erde schwer, jene bewegen sich von der Mitte der Welt weg[5]),

---

Galen Simpl. medic. II 20. Bd. XI 510. Sen. Nat. qu. II 10, 1: *aër . . . frigidus per se et obscurus . . . 4 natura enim aëris gelida est.* Vgl. Anm. 3. Cic. N. D. II 10, 26. Auch Aristoteles hatte von den vier Eigenschaften, durch deren Paarung die Elemente entstehen sollten, jedem Element eine als Grundbestimmung zugeteilt, nur daſs er dem Wasser die Kälte, der Luft die Feuchtigkeit zuwies. S. Bd. II b³ 444.

1) So ist die Luft, wie Sen. Nat. qu. II 10 ausführt, in ihrem oberen Teile wegen der Nähe der Feuerregion und der Gestirne am wärmsten, trockensten und dünnsten, im unteren dicht und neblicht, aber doch wegen der Ausdünstung der Erde, der Wärmestrahlung usw. wärmer als in dem mittleren, der an Trockenheit und Dichtigkeit zwischen jenen in der Mitte steht, an Kälte beide übertrifft. Ebenso wird von mehr oder weniger reinem Äther, d. h. Feuer, gesprochen; s. oben S. 139, 4.

2) Chrysippus bei Stob. I 314 (Dox. 458. St. v. fr. II 413): *λέγεσθαι δὲ πῦρ τὸ πυρῶδες πᾶν καὶ ἀέρα τὸ ἀερῶδες καὶ ὁμοίως τὰ λοιπά.* So werden bei Philo De aetern. m. 17 S. 252 B. 27, 15 C., der hierin sichtbar stoischen Vorgängern folgt (vgl. S. 156, 2), drei Arten des Feuers unterschieden: *ἄνθραξ, φλόξ, αὐγή.*

3) S. Bd. II b³ 442, 2.

4) S. S. 121, 2. 141 f. 144, 1. 154, 2.

5) Doch werden wir diese Bestimmung nur mit der Einschränkung zu verstehen haben, welche die Rücksicht auf die Einheit der Welt nötig macht. Wenn die oberen Elemente sich schlechthin vom Zentrum wegbewegten, so würde das Weltgebäude sich auflösen. Die Meinung kann daher nur die sein, daſs innerhalb des alle Elemente zusammenhaltenden Bandes jener Unterschied der natürlichen Bewegungen stattfinde, und es kann insofern auch allen Körpern eine natürliche Bewegung nach der Mitte

diese gegen sie | hin [1]); und es bilden sich so von oben nach unten oder, was dasselbe ist, von aufsen nach innen die vier Schichten des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde [2]). Das Feuer des Umkreises wird mit dem Namen des Äthers bezeichnet [3]); den äufsersten Teil desselben nannte Zeno den Himmel [4]); von dem irdischen Feuer unterscheidet sich der

---

als die Grundeigenschaft zugeschrieben werden, welche dem Gegensatz des Schweren und Leichten selbst vorangeht. Vgl. Chrysippus bei Plut. De Stoic. rep. 44, 6 f. S. 1054 f. (St. v. fr. II 550): Die Welt strebe in allen ihren Teilen nach ihrem Zusammenhalt, nicht nach ihrer Auflösung. *οὕτω δὲ τοῦ ὅλου τεινομένου εἰς ταὐτὸ καὶ κινουμένου καὶ τῶν μορίων ταύτην τὴν κίνησιν ἐχόντων ἐκ τῆς τοῦ σώματος φύσεως, πιθανὸν πᾶσι τοῖς σώμασιν εἶναι τὴν πρώτην κατὰ φύσιν κίνησιν πρὸς τὸ τοῦ κόσμου μέσον, τῷ μὲν κόσμῳ οὑτωσὶ κινουμένῳ πρὸς αὐτόν, τοῖς δε μέρεσιν ὡς ἂν μέρεσιν οὖσιν.* Achill. Isag. 132 A: die Stoiker behaupten, die Welt bleibe im Leeren, *ἐπεὶ πάντα αὐτοῦ τὰ μέρη ἐπὶ τὸ μέσον νένευκε.* Den gleichen Grund gibt Kleom Meteor. S. 5 B. 10, 19 Ziegler an.

1) Aetius Plac. I 12, 4. Stob. Ekl. I 346 (Dox. 311). Zeno nach Arius b. Stob. Ekl. I 406 (Dox. 459): *οὐ πάντως δὲ σῶμα βάρος ἔχειν, ἀλλ᾽ ἀβαρῆ εἶναι ἀέρα καὶ πῦρ . . . φύσει γὰρ ἀνώφοιτα ταῦτ᾽ εἶναι διὰ τὸ μηδενὸς μετέχειν βάρους.* Plut. St. rep. 42, S. 1053 e (St. v. fr. II 434. 435): In der Schrift *π. κινήσεως* bezeichne Chrysippus das Feuer als *ἀβαρὲς* und *ἀνωφερές, καὶ τούτῳ παραπλησίως τὸν ἀέρα, τοῦ μὲν ὕδατος τῇ γῇ μᾶλλον προσνεμομένου, τοῦ δ᾽ ἀέρος τῷ πυρί* (so auch bei Achill. Isag. I 4 S. 126 f., vgl. Petav. Doctr. temp. III 75); in den *Φυσικαὶ τέχναι* dagegen neige er sich zu der Ansicht, dafs die Luft an sich selbst weder schwer noch leicht sei — was aber doch wohl nur besagen will, sie sei keines von beiden schlechthin, sofern sie mit dem Feuer verglichen schwer, im Vergleich mit Wasser und Erde leicht ist.

2) Diog. 137: *ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν πλανωμένων. μεθ᾽ ἣν τὸν ἀέρα, εἶτα τὸ ὕδωρ, ὑποστάθμην δὲ πάντων τὴν γῆν, μέσην ἁπάντων οὖσαν.* Ebd. 155. Vgl. S. 189, 4. Zu diesen Hauptmassen der vier Elemente werden dann alle kleineren Massen derselben, die in anderen Teilen der Welt sind, hingezogen, weil alle ihrem natürlichen Ort zustreben; vgl. M. Aurel IX 9.

3) S. vor. Anm Sen. Nat. qu. VI 16, 2 (*totum hoc coelum, quod igneus aether, mundi summa pars, claudit*) und S. 186, 1, wo dasselbe bei Stobäus *πῦρ*, bei Cicero Äther genannt wird; auch S. 139, 4. Das gleiche besagt es, wenn Zeno (Fr. 71) bei Arius s. Stob. Ekl. I 538. 554. Dox. 467 (und ganz ähnlich Kleanthes (Fr. 30) bei Cic. N. D. II 15, 40 f. und Achill. Isag. 12 S. 133 C) sagt, die Gestirne bestehen aus Feuer, aber nicht dem *πῦρ ἄτεχνον*, sondern dem *πῦρ τεχνικόν*, demselben, was in den Pflanzen die *φύσις*, in den Tieren die *ψυχὴ* sei. Vgl. S. 189, 4.

4) Bei Achill. Isag. 5 S. 130 A (Fr. 65) definiert er den *οὐρανὸς* als

Äther nicht blofs durch | seine gröfsere Reinheit[1]), sondern auch dadurch, dafs die Bewegung des letzteren geradlinig ist, die seinige kreisförmig[2]). Einen so wesentlichen Unterschied beider, wie ihn Aristoteles gerade auf diese Verschiedenheit ihrer Bewegung gestützt hatte[3]), brauchten die Stoiker darum noch nicht zuzugeben[4]): sie konnten immerhin annehmen, dafs das Feuer aufserhalb seines natürlichen Orts auf dem kürzesten Wege diesem zustrebe, innerhalb desselben sich kreisförmig bewege.

Schon durch diese Bestimmungen über die Elemente war es nun gegeben, dafs sich die Stoiker auch in ihren Vorstellungen über das Weltgebäude von Aristoteles und der herrschenden Ansicht nicht weit entfernen konnten. In der Mitte des Weltgan en ruht die Erdkugel[5]), um sie ist das Wasser, hierauf die Luft gelagert. Diese drei Sphären bilden den ruhenden Kern der Welt[6]); um sie bewegt sich kreis-

---

αἰθέρος τὸ ἔσχατον, ἐξ οὗ καὶ ἐν ᾧ ἐστι πάντα ἐμφανῶς. Ähnlich Diog. 138 (s. oben S. 139, 4). Kleomed. Meteor. S. 7 (?). Sonst steht aber das Wort auch in weiterem Sinn; vgl. vor. Anm. u. a.

1) Vgl. S. 139, 4.

2) Stob. I 346 (Dox. 311, 8): *το μὲν περίγειον φῶς κατ' εὐθεῖαν, τὸ δ' αἰθέριον περιφερῶς κινεῖται.* Vgl. 190, 1. Nur auf das irdische Feuer wird es sich beziehen, wenn nach Stob. Ekl. I 356 (Dox. 313, 1) Zeno (Fr. 68) sagte, das Feuer bewege sich in gerader Linie; Kleanthes (Fr. 33, legte die kegelförmige Gestalt, welche er ihm nach dieser Stelle zuschrieb. nach Plac. II 14, 2. Stob. I 516. Theodor. Gr. aff. cur. IV 20 S. 59. Achill. Isag. 133 C auch den Gestirnen bei.

3) S. Bd. II b³ 434 f.

4) Dafs sie ihn bestritten, bemerkt aufser anderen Orig. c. Cels. IV 56 S. 329, 15 K., namentlich aber Cic. Acad. I 11, 39: Zeno habe neben den vier Elementen die *quinta natura* entbehrlich gefunden; *statuebat enim ignem esse ipsam naturam, quae quidque gigneret et mentem atque sensus.*

5) Die kugelförmige Gestalt der Erde versteht sich von selbst und wird von Achill. Isag. 126 C. Aet. Plac. III 10, 1. 9, 3 (Dox. 376) u. a. auch erwähnt. Ausführlich beweist sie Kleom. Meteor. I 8 S. 40 ff. B. 74 ff. Ziegl., wohl nach Posidonius, dem er überhaupt, wie am Schlufs seiner Schrift bemerkt ist, das meiste in derselben entnommen hat.

6) Dafs die Erde unbeweglich in der Mitte ruhe, sagen auch Heraklit Alleg. Hom. c. 36 und Diog. 145; der Grund davon liegt nach Stob. I 408 (Dox. 462, 2) in ihrer Schwere; als schwer hält sie sich notwendig in der Mitte des Ganzen. Weitere Beweise für ihre Lage in der Mitte bei Kleomed. Meteor. I 9 S. 47 ff. B. 86 ff. Z. Welcher Wert dieser Annahme beigelegt

förmig der Äther, in welchem die Gestirne befestigt sind; zu oberst auf einer Fläche | die sämtlichen Fixsterne, unter der Fixsternsphäre auf sieben verschiedenen Sphären die Planeten: Saturn, Jupiter, Mars, Merkur, Venus, hierauf die Sonne, und zu unterst, an die Luftregion angrenzend, der Mond[1]). Die Welt bildet daher wie bei Aristoteles eine aus vielen ineinandergefügten Sphären bestehende Kugel[2]); dafs sie nicht unbegrenzt sein kann (wie Demokrit und Epikur wollten), folgt schon aus der Natur des Körpers[3]). Der Raum innerhalb der Welt ist durch den Stoff derselben vollkommen ausgefüllt,

---

wurde, zeigt Kleanthes' Angriff auf Aristarchus (unten S. 316 3. Aufl.). Über Archedems angeblichen Widerspruch gegen dieselbe S. 140, 2.

1) Stob. Ekl. I 446 (Dox. 465, 17): *τοῦ δὲ . . . κόσμου τὸ μὲν εἶναι περιφερόμενον περὶ τὸ μέσον, τὸ δ' ὑπομένον· περιφερόμενον μὲν τὸν αἰθέρα, ὑπομένον δὲ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐπ' αὐτῆς ὑγρὰ καὶ τὸν ἀέρα.* Die Erde sei die natürliche Unterlage, gleichsam das Knochengerüste der Welt; um sie sei das Wasser gegossen, aus dem ihre Erhöhungen als Inseln hervorragen, denn Insel sei auch das sogenannte Festland. *ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος τὸν ἀέρα ἐξῆφθαι καθάπερ ἐξατμισθέντα καὶ περικεχύσθαι σφαιρικῶς, ἐκ δὲ τούτου τὸν αἰθέρα ἀραιότατον ὄντα καὶ εἰλικρινέστατον.* Er bewege sich kreisförmig über der Welt. Hierauf das im Text Mitgeteilte über die Gestirne, nach denen die Sphäre der Luft komme, dann die des Wassers, und zuletzt in der Mitte der Welt die Erde. (Ebenso Achilles Isag. 126 B.) Vgl. S. 188, 2. Etwas abweichend Kleomed. Meteor. I 3 S. 16 f. B. 28 f. Z., welcher die Sonne in die Mitte der Planeten zwischen Mars und Venus setzt. Ziemlich unklar ist die Angabe bei Achilles Isag. c. 7 S. 731 B: wie vom Mittelpunkt aus die Peripherie, so sei nach den Stoikern von der Erde aus zuerst der äufserste Umkreis entstanden, verglichen mit dem, was S. 152, 4 153, 1 angeführt ist.

2) Aetius Plac. II 2, 1. I 6, 3. Stob. I 356 (Dox. 293, 10. 329). Diog. 140. Kleomed. Meteor. I 8 S. 39 B. 72, 15 Z. 46 B. 84, 17 Z. Herakl. Alleg. Hom. c. 46 ff. Ebd. über die Vollkommenheit dieser Gestalt und ihre Zweckmäfsigkeit für die Bewegung. Dafs Kleanthes der Welt eine kegelförmige Gestalt gab, wird durch Aetius Plac. II 2, 1 (Dox. 329 a, 3) und Achill. Isag. 130 C, verglichen mit dem S. 189, 2 Angeführten, wahrscheinlich. Nach Achill. 152 A (der doch wohl die Stoiker meint) sollte die Achse der Weltkugel aus einem durch sie hindurchgehenden Luftstrom bestehen. — Über die Einteilung der Himmelskugel durch die fünf Parallelkreise, und die der Erde in fünf (oder sechs) Zonen s. man Diog. 155 f. Strabo II 2, 3 S. 95 f.

3) Arius b. Stob. I 392 (Dox. 460, 25). Simpl. Phys. 482, 3 D. Diog. 143. 150, vgl. Bd. II b³ 394 f.

ohne dafs irgendwo ein leerer Zwischenraum wäre [1]); dagegen hielten die Stoiker ein Leeres | aufser der Welt schon deshalb für nötig, weil die Welt sonst bei der Weltverbrennung keinen Raum hätte, in den sie sich auflösen könnte [2]), und sie glaubten dasselbe unbegrenzt setzen zu müssen, weil dem Unkörperlichen und Nichtseienden weder eine Grenze noch sonst eine Bestimmtheit zukommen könne [3]). Wiewohl aber die Welt im Leeren ist, bewegt sie sich doch nicht; denn da nur die eine Hälfte ihrer Grundbestandteile schwer, die andere leicht ist, ist sie selbst weder das eine noch das andere [4]). |

---

1) Diog. 140 (s. oben S. 172, 2). Aetius Plac. I 18, 4. Stob. I 382 (Dox. 316). Sext. Math. VII 214. Theodoret Gr. aff. cur. IV 14 S. 58. Hippolyt. Refut. haer. I21 (Dox. 571, 24). Sen. Nat. qu. II 7, der (mit Aristoteles, s. Bd. II b³ 400) bemerkt, die Bewegung lasse sich auch ohne das Leere durch die *ἀντιπερίστασις* erklären. Eine Reihe von Gründen gegen die Annahme eines Leeren in der Welt, welche hauptsächlich von der Einheit der Welt und der notwendigen Kontinuität des Pneuma darin hergenommen sind, bei Kleomed. Meteor. S. 4 B. 8, 15 Z., wohl nach Posidonius.

2) Vgl. Philo De aetern. m. 19 S. 258 B. 31, 18 C. Aetius Plac. II 9, 2 f. Stob. Ekl. I 390 (Dox. 338). Kleomed. Meteor. I 1 S. 2 B. 4, 10 Z. 4 B. 8, 15 Z., wo auch noch weitere Gründe. Einen stoischen Beweis für das Leere aufser dem Aplanes, dem gleichen, welcher Bd. I a⁵ 436, 2 aus Eudemus angeführt ist, gibt Simpl. De caelo 284, 28 Heiberg.

3) Chrysippus bei Stob. I 392 (Dox. 460. St. v. fr. II 503): das Leere und das Unkörperliche überhaupt sei unbegrenzt. *ὥσπερ γὰρ τὸ μηδὲν οὐδέν ἐστι πέρας, οὕτως οὐδὲ τοῦ μηδενός, οἷόν ἐστι τὸ κενόν.* Begrenzen liefse es sich nur durch Erfüllung. Ähnlich Kleomed. Meteor. I 1 S. 6 B. 12, 6 Z. Simpl. De caelo 285, 32 Heib. (nach Alexander). Weiter sehe man über das unendliche Leere aufser der Welt: Diog. 140. 143. Arius I 18, 5. II 9, 2 f. Stob. I 260. 382 (Dox. 461, 27. 316 a 8. 338, 16). Plut. De Stoic. rep. 44, 1 S. 1054 b. De comm. not. 30, 2 S. 1073 e. Theodoret IV 14 u. oben S. 184, 1. Wenn Chrysippus trotz der Unendlichkeit des Leeren behauptete, die Welt nehme die Mitte des Raums ein (worüber auch S. 187, 5 und Zeno Fr. 67 nach Arius Did. b. Stob. Ekl. I 406 f. [Dox. 459] zu vgl.), so sieht Plut. De def. orac. 28 S. 425 d. De Stoic. rep. 44, 2 f. S. 1054 c darin mit Recht einen seltsamen Widerspruch.

4) Achill. Isag. 4 S. 126 A. 9 S 132 A., vgl. o. S. 187, 5. Stob. I 406 f. (Dox. 459, 24). Noch einen andern Grund, dessen Widerlegung ihm freilich nicht schwer wird, führt Simpl. De caelo 286, 15 H. an, dafs die Welt nämlich *ὑπὸ πνεύματος συνεχόμενον τεταμένου διὰ παντὸς* an ihrer Stelle im Leeren erhalten werde. Nach Aetius Plac. II 1, 7. Stob. I 442 (Dox. 328). Aetius Plac. I 5, 1. Stob. I 496 (Dox. 291). Plut. De comm. not. 30, 2. 10 S. 1073 e. 1074 c. Diog. 143. Sext. Math. IX 332. Achill. Isag. 129 D

Die Gestirne sind kugelförmige Massen[1]); das Feuer, woraus sie bestehen, das aber nicht bei allen gleich rein ist[2]), nährt sich, wie schon Heraklit annahm[3]), von den Ausdünstungen der Erde und der Gewässer[4]). Hiermit wird dann

hatten die Stoiker verschiedene Bezeichnungen für die Welt, je nachdem das Leere in ihren Begriff aufgenommen wurde oder nicht: mit dem Leeren heifst sie πᾶν, ohne dasselbe ὅλον (τὸ ὅλον, τὰ ὅλα findet sich sehr häufig bei den Stoikern). Von dem πᾶν wurde behauptet, es sei weder körperlich noch unkörperlich, da es aus beiderlei Bestandteilen zusammengesetzt ist; Plut. a. a. O. Den οὐρανὸς bezeichnete Zeno (Fr. 65) nach Achill. Isag. 5 S. 129 E als den äufsersten Teil des Äthers.

1) Diog. 145. Aetius Plac. II 14, 1. 22, 3. 27, 1. Stob. I 516. 540. 554 f. (Dox. 343. 352. 357. 467). Achill. 133 D. Vgl. jedoch, was S. 189, 2 von Kleanthes angeführt ist, wozu auch die Angabe b. Stob. I 554 (Dox. 467, 16), er habe den Mond für πιλοειδῆς τῷ σχήματι gehalten, stimmt, wenn man mit Hirzel Unters. zu Cic. II 121 πιλ. als hutförmig erklärt.

2) Nach Cic. N. D. II 15, 40. Diog. 144 f. Arius b. Stob. Ekl. I 314. 518. 538 f. (Dox. 459, 1. 466, 18. 467, 3. 12). Aetius Plac. II 30, 5. 25, 5. Stob. Ekl. I 564. 554 (Dox. 361 b, 28. 356 b, 5). Plut. De fac. lunae 5, 1. 21, 13 S. 921 f. 935 b. Galen Hist. phil. 67 (Dox. 627, 13). Philo De somn. I 22 f. S. 623 f. Mg. 209, 14 Wdl. Achill. Isag. 124 D. 133 C, vgl. oben S. 188, 3. 153, 1, bestehen die Gestirne im allgemeinen aus Feuer oder genauer aus πῦρ τεχνικόν, aus Äther; das reinste Feuer hat die Sonne, der Mond dagegen ist aus trübem Feuer und Luft gemischt, oder, wie es auch heifst, er ist erdartiger, indem er (wie Plin. Hist. nat. II 9, 46, ohne Zweifel nach stoischer Lehre, sagt) bei seiner Erdnähe mit den Dünsten der Erde auch erdige Bestandteile aufnimmt. Damit wurde es vielleicht in Verbindung gebracht, dafs er (Diog. 145) sein Licht von der Sonne erhält; nach Posidonius (b. Plut. De fac. lunae 16, 12 S. 929 d. Kleomed. Meteor. S. 105 B. 190, 4 Z.) wird er von ihr nicht blofs auf der Oberfläche beleuchtet, sondern auch im Innern eine Strecke weit durchleuchtet. Kleom. S. 101 f. B. 182, 20 ff. Z. glaubt, er habe neben dem Sonnenlicht auch eigenes.

3) S. Bd. I b[5] 683, 2; vgl., was I a[5] 221 f. über Anaximander, 223, 3. 269, 1 über Diogenes angeführt ist.

4) Diog. 145. Aetius Plac. II 20. 4. 23, 5. 17, 4. Stob. Ekl. 532 (Dox. 349, 4. 353, 10. 346, 13). Arius Did. 33. 34 b. Stob. Ekl. 538. 554 f. (Dox. 467, 12. 17). Stob. Floril. 17, 43 (I 286, 11 Mein.). Plut. De Is. 41 S. 367 e. De Stoic. rep. 39, 1 S. 1052 e. Qu. conv. VIII 8, 2, 4 S. 729 b. Galen Hist. phil. 62. 65 (Dox. 626, 2. 627, 2). Porphyr. De antr. Nymph. c. 11. Cic. N. D. III 14, 37. II 15, 40. 46, 118. Sen. Nat. qu. VI 16, 2. Heraklit. Alleg. Hom. c. 36 S. 74. c. 56 S. 117, meist mit der näheren Bestimmung, dafs die Sonne durch die Ausdünstungen des Meeres genährt werde, der Mond durch die der süfsen Gewässer, die übrigen Gestirne durch die der Erde. Auch ursprünglich sollen die Gestirne aus solchen Aus-

auch ihr Umlauf in Verbindung gebracht: ihre Bahnen sollen sich so weit | erstrecken als der Raum, in dem sie ihre Nahrung finden[1]). Nicht bloſs die Sonne, sondern auch den Mond sollen die Stoiker für gröſser gehalten haben als die Erde[2]).

---

dünstungen entstanden sein; CHRYS. b. PLUT. De Stoic. rep. 41, 3 S. 1053 a (St. v. fr. II 579), welcher dem S. 152, 4 Angeführten noch beifügt: *οἱ δ᾽ ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται.* PLUT. ebd. 2: *ἔμψυχον ἡγεῖται τὸν ἥλιον, πύρινον ὄντα καὶ γεγενημένον ἐκ τῆς ἀναθυμιάσεως εἰς πῦρ μεταβαλούσης.* Ders. De comm. not. 46, 2 S. 1084 e: *γεγονέναι δὲ καὶ τὸν ἥλιον ἔμψυχον λέγουσι τοῦ ὑγροῦ μεταβάλλοντος εἰς πῦρ νοερόν.*

1) AETIUS II 23, 5 bei STOB. I 532 (Dox. 353 a 8). CIC. N. D. a. a. O. MACROB. Sat. I 23, 2 nach Kleanthes (Fr 29) und Posidonius. Ähnlich schon Diogenes von Apollonia; s. Bd. I a[5] 268. Weiteres über die Bahnen der Gestirne ohne besondere Eigentümlichkeit: ARIUS Did. 31. 33 b. STOB. I 448. 538 (Dox. 466, 7. 467, 7). AETIUS II 15, 2. 16, 1 (Dox. 344. 345 a 16). DIOG. 144. KLEOMED. Meteor. I 3 f. S. 28 ff. Ziegl. Auch über Sonnen- und Mondfinsternisse findet sich b. DIOG. 145 f. AETIUS Plac. II 29, 6. 8. STOB. Ekl. I 560 (Dox. 360). ARIUS Did. 33 bei STOB. I 538 (Dox. 467, 9). PLUT. De fac. lunae 19, 12 S. 932 c. Plac. II 29, 5. KLEOMED. II 4. 6 S. 106. 115 f. B. 192. 208 Z. nur das Bekannte, und ebenso unerheblich sind einige andere Bemerkungen des Posidonius und Chrysippus nach ARIUS 32 b. STOB. I 518 f. (Dox. 466, 18). ACHILL. Isag. 10. 13 S. 132 B. 133 E. Was KLEOMED. Met. I 10 S. 51 B. 92, 6 Z. PROKL. | in Tim. 277 E. STRABO II 5, 14 S. 119 aus Posidonius über Beobachtungen des Kanobus mitteilt, hat für uns hier kein Interesse.

2) So AETIUS II 26, 1. STOB. I 554 (Dox. 357). Diese Angabe scheint jedoch nur hinsichtlich der Sonne, auf welche sie auch von DIOG. 144 beschränkt wird, richtig zu sein. Daſs diese viel gröſser sei als die Erde, bewies Posidonius nicht allein aus ihrer auſser der Erde noch auf den ganzen Himmel sich erstreckenden Lichtwirkung, sondern auch aus der kegelförmigen Gestalt des Erdschattens bei Mondfinsternissen (DIOG. a. a. O. MACROB. Somn. I 20, 9; vgl. HERAKLIT. Alleg. Homer. c. 46. KLEOMED. Meteor. II 2 S. 93 B. 168 Z.; nach KLEOMED. II 1 S. 79 B. 144, 28 Z. gab er ihr eine Bahn, welche das 10000fache des Erdumkreises betragen sollte, und einen Durchmesser von drei (oder vier) Millionen Stadien. Den Mond dagegen nennt der Stoiker b. CIC. N. D. II 40, 103 nur mehr als halb so groſs, KLEOMED. Met. II 3 S. 97 B. 176, 25 Z. (wohl nach Posidonius) beträchtlich kleiner als die Erde. Die übrigen Sterne sind nach KLEOMED. II 3 S. 96 B. 174, 20 Z. teilweise so groſs oder gröſser als die Sonne. Die Entfernung des Mondes von der Erde schätzte Posidonius nach PLIN. H. nat. II 23, 85 auf 2 Millionen, die der Sonne auf 500 Millionen Stadien. Den Umfang der Erde berechnete er nach KLEOMED. I 10 S. 50 f. B. 92, 3 Z. auf 240000, nach STRABO II 2, 2 S. 95 auf 180000 Stadien.

Dafs die Gestirne lebendige, vernünftige, göttliche Wesen seien, hatten schon Plato und Aristoteles angenommen; für die Stoiker ergab es sich, neben der bewunderungswürdigen Regelmäfsigkeit ihrer Bahnen und Bewegungen, schon aus der Natur ihres körperlichen Stoffes[1]). | Auch die Erde soll aber von dem belebenden Geiste erfüllt sein, wie sie denn sonst unmöglich die Pflanzen damit beseelen und selbst die Gestirne nähren könnte[2]). Auf der Einheit des Pneuma, das alle seine Teile durchdringt, beruht ja überhaupt nach stoischer Ansicht die Einheit des Weltganzen.

Sehr eingehend scheinen sich die Stoiker, und namentlich der gelehrte Posidonius[3]), auch mit den Untersuchungen beschäftigt zu haben, welche unter dem Namen der Meteorologie zusammengefafst werden. Für die Kenntnis ihrer philo-

---

1) Man sehe darüber Aëtius Plac. I 7, 33. II 20, 4. Stob. Ekl. I 66. 532 (Dox. 306, 8. 349, 4). Arius Did. fr. 31—34 b. Stob. I 446. 518. 538 f. 554 f. (Dox. 465—467). Stob. Floril. 17, 43. Plut. De Stoic. rep. 39, 1 S. 1052 c. 41, 2 S. 1053 a. De comm. not. 46, 2 (s. o. S. 192, 4). Diog. 145. Philodem. De pietat. col. 8. 11. Cic. N. D. I 14, 36. 39 (Dox. 542. 545). II 15, 39. 42. c. 16, 43. c. 21, 54. Acad. II 37, 119. Porphyr. a. a. O. Achill. Isag. c. 13 S. 134 A. Die Sonne wird deshalb in mehreren von diesen Stellen nach Kleanthes und Chrysippus ein *νοερὸν ἄναμμα* (oder *ἔξαμμα*) *ἐκ θαλάττης* genannt.

2) Ausführlich verbreitet sich hierüber Sen. Nat. qu. VI 16. Weiter vergleiche man, was S. 137, 4 aus Cic. N. D. III 9, S. 144, 1 aus Diog. 147 angeführt ist. Über die Weltachse vgl. Boeckh Kl. Schr. III 309 (*φυσικοὶ* = Stoiker).

3) Von ihm nennt Diog. VII 152. 138 eine *μετεωρολογική* oder *μετεωρολογικὴ στοιχείωσις*, derselbe VII 135 eine Schrift *περὶ μετεώρων* in mehreren Büchern, Alex. b. Simpl. Phys. 291, 22 eine *μετεωρολογικῶν ἐξήγησις*; aus der letzteren hatte Geminus einen Auszug gemacht, von dem eine dort mitgeteilte längere Stelle über das Verhältnis der Astronomie zur Physik entlehnt ist. Ob diese verschiedenen Titel wirklich drei verschiedene Schriften bezeichnen, läfst sich nicht ausmachen; bei der *ἐξήγησις* würde man am natürlichsten an einen Kommentar zur aristotelischen Meteorologie denken, nur fällt auf, dafs weder Alexander noch Olympiodor in ihren Erklärungen dieser Schrift eines solchen erwähnen. Aus Posidonius stammt wohl das meiste von dem, was die Späteren aus der stoischen Meteorologie mitteilen. Auch für Senecas *Naturales quaestiones*, in denen er öfters genannt ist (I 5, 10. 13. II 26, 4. 54, 1. IV 3, 2. VI 21, 2. 24, 6. VII 20, 2. 4), scheint Posidonius, namentlich durch seine meteorologischen Werke, die Hauptquelle gebildet zu haben.

sophischen Eigentümlichkeit hat jedoch dieser Teil ihrer Lehren geringe Bedeutung[1]). Das gleiche gilt von den wenigen weiteren | Annahmen aus dem Gebiete der unorganischen Physik, die uns von den Stoikern überliefert sind[2]), um des Geographischen, Historischen und Mathematischen, was namentlich aus Posidonius ziemlich reichlich mitgeteilt wird[3]), hier nicht zu erwähnen.

1) Ich begnüge mich daher hier mit einer kurzen Zusammenstellung der Angaben, die uns darüber vorliegen. Man vergleiche über die Milchstrafse, welche Posidonius mit Aristoteles (s. Bd. II b³ 472) u. a. für eine Ansammlung feuriger Dünste hielt, Aet. Plac. III 1, 8. Stob. Ekl. I 576 (Dox. 366). Macrob. Somn. I 15, 7; über die Kometen, welche in ähnlicher Weise erklärt werden, Aet. Plac. III 2, 7. 8. Stob. I 580 (Dox. 367), — ob der hier erwähnte Diogenes, der die Kometen für wirkliche Sterne hielt, der Stoiker oder der Apolloniate ist, läfst sich nicht sicher ausmachen, das erstere ist aber wahrscheinlicher, da unmittelbar vorher Boëthus genannt ist). Arrian b. Stob. Ekl. I 584 ff. Diog. VII 152, namentlich aber Sen Nat. qu. VII. Durch den letzteren (VII 19—21. 30, 2) erfahren wir, dafs Zeno (Fr. 75) die Erscheinung des Kometen mit Anaxagoras und Demokrit (s. Bd. I b⁵ 1009, 5. 897, 9) aus dem Zusammentreten mehrerer Sterne erklärte, die Mehrzahl der Stoiker jedoch, und namentlich Panätius und Posidonius (Genaueres über diesen Schol. in Arat. V 1091), sie für vorübergehende Phänomene hielt; Seneca selbst erklärt sich für die Ansicht, sie seien eigentliche Gestirne. Über die Feuer- und Lichterscheinungen, welche πωγωνίαι, δοκοὶ usf. heifsen, sehe man Arrian b. Stob. Ekl. I 584 ff. Sen. Nat. qu. I 1. 14. 15, 4; über das σέλας Diog. 153. Sen. I 15; über den Hof (ἅλως) Sen. I 2. Alex. Aphr. Meteorol. 143, 7 Hayd.; den Regenbogen Diog. 152. Sen. I 3—8; die *virgae* und *parhelia* Sen. I 9—13. Schol. in Arat. V 880 (Posidonius); über Gewitter, Blitz, Donner, Wetterleuchten, Glut- und Wirbelwinde Aet. Plac. III 3, 12. 13. Stob. I 596 f. (Dox. 369). Arrian b. Stob. ebd. 602—610. Sen. II 12—31. 51—58 (c. 54 die Ansicht des Posidonius). II 1, 2. 3. Diog. 153 f.; Regen, Reif, Hagel, Schnee Diog. 153. Sen. IV 3—12; Erdbeben Diog. 154. Aet. Plac. III 15, 2 (Dox. 379). Sen. VI 4—31 (man sehe besonders c. 16. 21, 2); vgl. auch Strabo II 3, 6 S. 102; Winde Aet. III 7, 2 (Dox. 374). Sen. V 1—17. Strabo I 2, 21 S. 29. III 2, 5 S. 144; Gewässer Sen. III 1—26; Nilüberschwemmungen ebd. IV 1 f. Strabo XVII 1, 5 S. 790. Kleomed. Meteor. I 6 S. 32 B. 58 Z.; Ebbe und Flut Strabo I 3, 12 S. 55. III 3, 3 S. 153. 5, 8 f. S. 173 f. Über die Jahreszeiten sehe man S. 124, 2.

2) Wie die Erklärung der Farben als πρῶτοι σχηματισμοὶ τῆς ὕλης Aet. Plac. I 15, 6. Stob. Ekl. I 364 (Dox. 313) und die Beschreibung der Töne als sphärischer Wellenbewegungen in der Luft b. Aet. Plac. IV 19, 4 (Dox. 409). Diog. 158.

3) Vgl. Bake Posidonii Rhod. Reliquiae S. 87—184. Müller Fragm. Hist. Gr. III 245 ff.

Der Pflanzen- und Tierwelt wandte die stoische Schule geringe Aufmerksamkeit zu, wie wir dies mit hinreichender Sicherheit daraus abnehmen können, dafs uns weder von Schriften derselben aus diesem Gebiete etwas bekannt ist, noch auch eigentümliche Bestimmungen von einiger Bedeutung erhalten sind. Das Erheblichste ist, dafs die sämtlichen Naturdinge in vier Klassen geteilt werden: das Unorganische, die Pflanzen, die Tiere, die vernünftigen Wesen. Bei den Wesen der ersten Klasse sollte das, was sie zur Einheit zusammenhält, eine blofse Eigenschaft (ἕξις) sein, bei denen der zweiten eine bildende Kraft (φύσις), bei der dritten eine Seele, bei der vierten eine vernünftige Seele[1]). Durch diese Einteilung waren die | allgemeinsten Fächer für eine Betrachtung der verschiedenen Naturreiche aus dem Gesichtspunkt einer stufenweise aufsteigenden Entwicklung der lebendigen Kräfte gegeben. Aber ein ernstlicher Versuch zur Durchführung

---

1) Sext. Math. IX 81: τῶν ἡνωμένων σωμάτων (über die ἕνωσις s. o. S. 99) τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται, τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως, τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς· καὶ ἕξεως μὲν ὡς λίθοι καὶ ξύλα, φύσεως δὲ καθάπερ τὰ φυτά, ψυχῆς δὲ τὰ ζῷα. Plut. De virt. morali 12 S. 451 b: καθόλου δὲ τῶν ὄντων αὐτοί τέ φασι καὶ δῆλόν ἐστιν, ὅτι τὰ μὲν ἕξει διοικεῖται, τὰ δὲ φύσει, τὰ δὲ ἀλόγῳ ψυχῇ, τὰ δὲ καὶ λόγον ἐχούσῃ καὶ διάνοιαν. Themist. De an. 35, 32 Hz (s. o. S. 142, 1). M. Aurel VI 14. Philo Quod deus sit immut. 35 S. 277 M. 64, 1 W. (De mundo 4 S. 606 M.) Leg. alleg. II 22 S. 71 M. 95 C. De aetern. m. 15 S. 248, 5 B. 24, 13 Cum. Plotin Enn. IV 7, 8 S. 132, 29 Volkm. (Etwas anders Cic. N. D. II 12, 33 ff., s. o. S. 139, 1.) Über den Begriff der ἕξις vergleiche man auch S. 98, 1. 120, 5, über den Unterschied der φύσις und ψυχή, von denen jene aus feuchterem, kälterem und dichterem πνεῦμα bestehen soll als diese, Plut. De Stoic. rep. 41, 1 f. S. 1052 f. 43, 2 S. 1053 f. Galen De Hipp. et Plat. VI 3 S. 521 K. 509, 1 M. Quod animi virtutes 4. IV 783 K. 45, 4 M. u. a. St. Julian. or. VI 182 c d (wo mit Norden Beitr. z. Gesch. d. gr. Ph. 444, 1 statt σώματος φύσεως zu lesen ist). Die ἕξις und der νοῦς als das unterste und das oberste Glied der Reihe werden sich bei Diog. 139 entgegengesetzt; von der φύσις findet sich ebd. 156 die Definition: πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, 148 diese: ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὑτῆς ἐν ὡρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα ἀφ᾽ οἵων ἀπεκρίθη. Dem Vernunftlosen wird zwar eine ζωή, aber kein βίος beigelegt (Porph. b. Stob. Ekl. II 372). Dafs es übrigens nur eine und dieselbe Kraft ist, welche bald als ἕξις, bald als φύσις usf. wirkt, braucht nach allem Bisherigen kaum noch bemerkt zu werden; doch vergleiche man Diog. 138 f. Themist. De an. a. a. O. Sext. Math. IX 84.

dieses Gedankens ist offenbar in der stoischen Schule nicht gemacht worden; uns ist von ihren Annahmen über die organischen Wesen aufser dem Menschen nur äufserst wenig überliefert[1]. |

7. Fortsetzung: Der Mensch.

Erst in der Lehre vom Menschen gewinnt das stoische System wieder ein eigentümliches Interesse. Die Richtung dieser Lehre war durch die des ganzen Systems bestimmt. Einerseits mufste der Materialismus desselben in der Anthropologie aufs stärkste zum Vorschein kommen; anderseits mufste aber auch hier die Überzeugung, dafs alle Wirkungen auf wirkende Kräfte und alle Einzelkräfte auf eine Urkraft hinweisen, zu einer dynamischen und monistischen Auffassung des Seelenlebens hinführen. Dafs die Seele körperlicher Natur sei, ergab sich für die Stoiker schon aus den allgemeinen Voraussetzungen ihres Materialismus. Indessen liefsen sie es sich angelegen sein, diese Behauptung auch durch eigentümliche anthropologische Gründe zu stützen. Was mit dem Körper in Wechselwirkung steht, sagen sie, was ihn berührt und sich von ihm trennt, das ist ein Körper, wie könnte also die Seele ein unkörperliches Wesen sein[2]?

---

1) Dahin gehört die Annahme, welche sich auch in der peripatetischen Schule findet (s. Bd. II b³ 938), aber doch auch für stoisch zu halten sein wird und für die Stoiker sogar bei ihrer Lehre vom Pneuma eine besondere Bedeutung hatte, dafs in den Venen das Blut, in den Arterien der *spiritus* ströme (Sen. Nat. qu. III 15, 1); die Erklärung des Schlafes, des Todes, des Alters b. Aetius Plac. V 24, 4. 30, 5; die Behauptung, dafs den Tieren nicht blofs die Vernunft (hierüber Plut. De sollert. an. 2, 9. 6, 1. 11, 2 S. 960 c. 963 f. 967 e. Aelian. Hist. an. VI 50), sondern auch (nach Chrysippus b. Galen Hippocr. et Plat. III 3. V 1. 6 S. 309. 429. 431. 476 Kühn.) die Affekte (oder, wie Galen auch sagt, der *θυμὸς* und die *ἐπιθυμία*) fehlen, da ja auch diese beim Menschen aus der vernünftigen Seele entspringen sollten; Posidonius jedoch widersprach dieser Behauptung (Galen S. 476), und ein *ἡγεμονικὸν* wollte auch Chrysippus den Tieren zugestehen (Chalcid. in Tim. c. 217), ja in dem Verhalten des Hundes beim Nachspüren wies er sogar einen unbewufsten Schlufs nach (Sext. Pyrrh. I 69). Vgl auch S. 208, 2 3. Aufl.

2) Kleanthes (Fr. 36) b. Nemes. De nat. hom. 2 S. 33 A. 78 M. (und ebenso b. Tertull. De an. c. 5): *οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα, ἀλλὰ σῶμα σώματι· συμπάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι*

Was sich in den drei Richtungen des Raumes ausdehnt, ist körperlich; die Seele dehnt sich aber in diesen drei Richtungen durch den ganzen Leib aus [1]). Wir sehen ja aber auch, daſs es nichts anderes als die Lebenswärme ist, der wir Leben und Bewegung verdanken [2]), daſs das Leben durch die Lebensluft erhalten wird und mit ihr entweicht [3]); und ebenso zeigt | die Erfahrung, daſs sich geistige Eigenschaften auf dem physischen Wege der Zeugung fortpflanzen, daſs es mithin ein körperliches Substrat sein muſs, dem sie anhaften [4]). Wie daher der Geist überhaupt nach stoischer Lehre nichts anderes ist als der feurige Hauch, so wird auch die menschliche Seele von unseren Philosophen bald als Feuer, bald als Hauch, bald genauer als der warme Hauch beschrieben [5]),

---

νοσοῦντι καὶ τεμνομένῳ καὶ τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ· αἰσχυνομένης γοῦν ἐρυθρὸν γίνεται καὶ φοβουμένης ὠχρόν· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή. Chrysipp. b. Nemes. S. 34 A. 81 M. (Tert. a. a. O. Chalcid. in Tim. c. 217 [St. v. fr. II 790 ss.]): *ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.*

1) Nemes. De nat. hom. 2 S. 30 A. 71 M.

2) Diog. 157. Cic. N. D. III 14, 36.

3) Zeno (Fr. 89) bei Tertull. a. a. O. (und ganz ähnlich er und Chrysippus bei Chalcid. in Tim. c. 217 S. 306 Meurs.): *quo digresso animal emoritur, corpus est; consito autem spiritu digresso animal emoritur, ergo consitus spiritus corpus est; consitus autem spiritus anima est, ergo corpus est anima.*

4) Kleanthes (Fr. 36) bei Nemes. a. a. O. 32 A. 76 M.: *οὐ μόνον ὅμοιοι τοῖς γονεῦσι γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχήν, τοῖς πάθεσι, τοῖς ἤθεσι, ταῖς διαθέσεσι· σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.* Das gleiche b. Tertull. a. a. O. und c. 25 Schl. Ebenso Chrysippus (St. v. fr. II 806), von dem Plut. De Stoic. rep. 41, 8 S. 1053 d sagt: *ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ γεγονέναι τὴν ψυχὴν . . . μάλιστα τῷ καὶ τὸν τρόπον καὶ τὸ ἦθος ἐξομοιοῦσθαι τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσι.* Panätius b. Cic. Tusc. I 32, 79. Vgl. Arius b. Eus. Pr. ev. XV 20, 1 (Dox. 470): Zeno (Fr. 106) bezeichne den Samen als ein *πνεῦμα μεθ᾽ ὑγροῦ, ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα καὶ τοῦ σπέρματος τοῦ τῶν προγόνων κέρασμα καὶ μῖγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνεληλυθός· ἔχον γὰρ τοὺς λόγους τῷ ὅλῳ τοὺς αὐτοὺς τοῦτο . . . συλληφθὲν ὑπ᾽ ἄλλου πνεύματος* (dem mütterlichen), *μέρος ψυχῆς τῆς τοῦ θήλεος καὶ συμφυὲς γενόμενον, κρυφθέν* (Diels conj. *κερασθέν*) *τε φύει κινούμενον καὶ ἀναῤῥιπιζόμενον ὑπ᾽ ἐκείνου.*

5) Chrysipp. b. Galen Hippocr. et Plat. III 1 S. 287 K. 251, 13 M. (St. v. fr. II 885): *ἡ ψυχη πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ*

der sich in ähnlicher Weise | durch den Körper verbreiten und den Körper zusammenhalten soll, wie sich die Seele der Welt durch die Welt verbreitet und sie zusammenhält[1]). Diesen Wärmestoff denken sich die Stoiker an das Blut gebunden; von der Ausdünstung des Blutes soll sich die Seele

---

σώματι διῆκον. Zeno s. Anm. 1. 198, 3. Macrob. Somn. I 14, 19: *Zenon* [*dixit animam*] *concretum corpori spiritum* . . . (20) *Boëthos* (natürlich der Stoiker, nicht der Peripatetiker) *ex a e et igne* [sc. *constare*]. Diogenes b. Galen a. a. O. II 8 S. 282 K. 247, 2 M.: *τὸ κινοῦν τὸν ἄνθρωπον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις ψυχική τίς ἐστιν ἀναθυμίασις*. Cic. N. D. III 14, 36. Tusc. I 9, 19. 18, 42: Zeno halte die Seele für Feuer, Panätius für brennende Luft (*inflammata anima*). Diog. L. VII 156 f. (nach Zeno, Antipater, Posidonius): sie sei das *πνεῦμα σύμφυτον, πνεῦμα ἔνθερμον*. Aetius IV 3, 3. Stob. Ekl. I 796 (Dox. 388). Cornut. N. D. S. 8 Os.: *καὶ γὰρ αἱ ἡμέτεραι ψυχαὶ πῦρ εἰσι.* Arius Did. b. Eus. Pr. ev. XV 20, 1: Zeno nenne die Seele *αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν*; vgl. § 2 und [Plut.] Vit. Hom. c. 127: *τὴν ψυχὴν οἱ Στωϊκοὶ ὁρίζονται πνεῦμα συμφυὲς καὶ ἀναθυμίασιν αἰσθητικὴν ἀναπτομένην ἀπὸ τῶν ἐν σώματι ὑγρῶν*. Plut. De comm. not. 47, 1 S. 1084 f: *ψυχὴ δὲ φύσις* (nach den Stoikern) *ἀναθυμίασις*. Longin. b. Eus. XV 21, 1, 3. Alex. De an. 26, 16 Wall.: *οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς πνεῦμα αὐτὴν λέγοντες εἶναι συγκείμενόν πως ἔκ τε πυρὸς καὶ ἀέρος*. Da aber nicht jedes *πνεῦμα* Seele ist, so wurde die letztere als ein *πνεῦμά πως ἔχον* bezeichnet (Plotin. Enn. IV 7, 4 S. 459). Diese eigentümliche Beschaffenheit des Seelenstoffs sollte nun in seiner gröſseren Wärme und Feinheit liegen; vgl. Plut. De Stoic. rep. 41, 2 S. 1052 f (St. v. fr. II 806): Chrysippus halte die *ψυχή* für ein *ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον*. Ähnlich Galen Quod animi virtutes S. 783 K. 45, 5 M.: die Stoiker erklären sowohl die *φύσις* als die *ψυχή* für ein *πνεῦμα*, das aber bei jener feuchter und kälter, bei dieser trockener und wärmer sei. Über das *πνεῦμα σύμφυτον* vergleiche man Bd. II b³ 483, 4. 919. 938.

1) Chrysippus s. vor. Anm. Näher wird diese Verbreitung von Iambl. b. Stob. Ekl. I 870. 874 und Themist. De an. 30 Sp. 17, 4 Hz.; vgl. Plotin IV 7, 8 S. 462. 131, 30 Volkm., als *κρᾶσις*, d. h. als Stoffdurchdringung (s. o. S. 128 f.), bezeichnet. Daſs der Körper von der Seele zusammengehalten werde, nicht die Seele vom Körper, ist ein Streitpunkt der Stoiker gegen die Epikureer; Posid. b. Achill. Isagoge c. 13 S. 133 E. Sext. Math. IX 72. Für die Stoiker ergab sich dies neben dem praktischen Interesse, der Seele die Herrschaft über den Leib zu sichern, auch aus ihren Bestimmungen über das Pneuma (und ein solches ist ja die Seele), das durch seinen *τόνος* die Dinge zu dem macht, was sie sind (s. o. S. 120 f.). Auf der Spannung der Seele beruht jedes geistige Vermögen (s. o. S. 121, 2); von einem Nachlassen des *αἰσθητικὸς τόνος* im *ἡγεμονικὸν* wird der Schlaf hergeleitet (Diog. VII 158. Cic. De divin. II 58, 119; vgl. Iambl. b. Stob. Ekl. I 922 über den Tod). In einer Veränderung des *πνεῦμα* bestehen die Affekte (Diog. a. a. O.).

ebenso nähren wie die ihr verwandten Gestirne von den Dünsten der Erde[1]). Mittelst der gleichen Voraussetzungen erklären sie sich auch die Entstehung der Seele: bei der Zeugung wird ein Teil der elterlichen Seelen auf das Erzeugte übertragen[2]); aus diesem entwickelt sich im Mutterleibe zunächst eine Pflanzenseele, erst durch die Einwirkung der äufseren Luft nach der Geburt wird diese zur animalischen Seele gestaltet und | verdichtet[3]). Schon dadurch war nun den Stoikern die Annahme nahegelegt, dafs der Sitz der Seele nicht im Gehirn, sondern in der Brust sei, von welcher nicht allein der Atem und die Blutwärme, sondern auch die Stimme, diese unmittelbarste Erscheinung des Gedankens, auszugehen schien[4]).

---

1) Galen De Hippocr. et Plat. II 8 S. 282 f. K. 247, 2. 248, 2 M. nach Zeno, Kleanthes, Chrysippus und Diogenes. Longin b. Eus. Pr. ev. XV 21, 3. M. Aurel V 33. VI 15. [Plut.] Vit. Hom. 127, s. vorl. Anm.

2) Zeno (Fr. 106) bezeichnete den Samen als σύμμιγμα καὶ κέρασμα τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων (Plut. De coh. ira 15 S. 462 f.), er liefs die Seele des Kindes aus einer Mischung von Teilen der Seelen beider Eltern entstehen (S. 198, 4); ähnlich Chrysippus b. Diog. 159 und Panätius (s. S. 198, 4); vgl. Tertull. De an. 27. Nach Sphärus b. Diog. 159 wird der Samen aus allen Teilen des Leibes ausgeschieden und kann ebendeshalb auch alle erzeugen (wie schon Demokrit wollte; vgl. T. I b[5] 900, 1).

3) Plut. De Stoic. rep. 41, 1. 8 S. 1052 f. De comm. notit. 46, 2 S. 1084 e. De primo frig. 2, 5 S. 946 c: οἱ Στωϊκοὶ καὶ τὸ πνεῦμα λέγουσιν ἐν τοῖς σώμασι τῶν βρεφῶν τῇ περιψύξει στομοῦσθαι καὶ μεταβάλλον ἐκ φύσεως γίνεσθαι ψυχήν. Ähnlich Plotin Enn. IV 7, 8 S. 463. 132, 23 Volkm.; vgl. Hippolyt. Refut. haer. 21, 3 (Dox. 571, 17). Tertull. De an. 25. Den Widerspruch, dafs die animalische Seele, die als solche wärmer und dünner ist als die vegetative, aus dieser durch Abkühlung und Verdichtung entstehen soll, läfst Plutarch nicht unbemerkt. Einiges Weitere, über die Entwicklung des Fötus, b. Aetius Plac. V 16, 2. 17, 1. 23, 1 (Dox. 426, 23. 427, 5. 434, 18).

4) Zwar war die stoische Schule über diese Frage nicht ganz einig; ein Teil derselben (Aetius Plac. IV 21, 4 [Dox. 411, 21] sagt es irrigerweise von der ganzen Schule) suchte nämlich den Sitz der Seele im Gehirn: Sext. Math. IX 119. Diogenes b. Philodem π. εὐσεβείας S. 83, 9 Gomp. (Dox. 549), wozu Krische Forsch. 488 f. zu vergleichen. Chrysipp. b. Galen De Hipp. et Pl. III 8 S. 349 ff. K. 317 ff. M. — denn dafs diese Polemik Chrysipps gegen Stoiker gerichtet ist, läfst sich nicht bezweifeln —; als Beweis dafür wird die Erzählung von der Geburt der Pallas angeführt, welche Chrysippus a. a. O. (St. v. fr. II 908 f.) weitschweifig erörtert. Indessen sehen wir aus Galen a. a. O. I 6. II 2. 5. III 1. 5 S. 185. 214 f. 241. 287. 322 K. (141. 171 f. 201. 251. 289 M.). Philodem. a. a. O. Tertull. De an. c. 15 Schl.,

Diese Annahme hängt aber auch mit dem ganzen Standpunkt ihrer Anthropologie zusammen: denn für die niedrigeren Funktionen hatten auch Plato und Aristoteles das Herz als Zentralorgan betrachtet, und der Vernunft hatte jener nur deshalb ihren Sitz im Gehirn angewiesen, um sie von der tierischen Seele zu unterscheiden[1]); indem daher die Stoiker die Vernunfttätigkeit der sinnlichen näher | rückten und beide aus einer Quelle ableiteten, so war es natürlich, dafs sie diese Vorstellung verliefsen. Vom Herzen aus sollten sich die verschiedenen Teile der Seele als Luftströmungen in die einzelnen Organe ergiefsen. Solcher Teile zählten die Stoiker aufser dem herrschenden Teil[2]) oder der Vernunft (ἡγεμονικόν, διανοητικόν, λογιστικὸν oder λογισμός) noch sieben: die fünf Sinne, die Zeugungskraft und das Sprachvermögen[3]), dem

---

dafs die angesehensten Stoiker, wie Zeno, Kleanthes, Chrysippus, Diogenes, Apollodorus, für das Herz stimmen. Der Hauptbeweis dafür ist schon bei Zeno, dafs die Stimme nicht aus der Schädelhöhle, sondern aus der Brust komme. Chrysippus konnte sich die Schwäche dieses Beweises nicht ganz verbergen, gab aber die Behauptung selbst nicht auf (Galen a. a. O. S. 254 f. 261 K. 216. 224 M.), indem er neben anderem (wie die seltsame und kleinliche Bemerkung über ἐγώ, s. u. S. 203, 2) dafür geltendmachte (a. a. O. II 7. III 1. 5. 7. IV 1 S. 268. 290 ff. 321 ff. 335. 343 f. 362 f. K. (231. 254. 288. 302. 311. 332 M.), dafs nach allgemeinem, durch zahllose Dichterstellen von ihm belegtem Zugeständnis die Willens- und Gemütsbewegungen vom Herzen ausgehen.

1) Siehe T. II a⁴ 845. 861 ff. b³ 517, 1. 544, 4. Der Vernunft hatte Aristoteles gar kein körperliches Organ gegeben; s. II b³ 568, 3.

2) Galen De Hipp. et Pl. II 3 S. 219 K. 177 M.: ἔστι τὸ ἡγεμονικόν, ὡς καὶ αὐτοὶ βούλονται, τὸ κατάρχον αἰσθήσεώς τε καὶ ὁρμῆς. Vgl. S. 203, 1.

3) Aet. Plac. IV 4, 4 (Dox. 390). Ebd. IV 21, 1—4: Für den höchsten Teil der Seele halten die Stoiker das ἡγεμονικόν, welches die φαντασίαι, συγκαταθέσεις, αἰσθήσεις, ὁρμαὶ erzeuge; dies nennen sie λογισμός. Von ihm erstrecken sich wie die Arme eines Polypen die sieben Teile der Seele in den Leib; diese werden daher sämtlich als πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ (μέχρις ὀφθαλμῶν, ὤτων, μυκτήρων, γλώττης, ἐπιφανείας, παραστατῶν, φάρυγγος καὶ γλώττης καὶ τῶν οἰκείων ὀργάνων) definiert. Galen H. et Pl. III 1, 287 f. K. 251 f. M. (s. S. 202, 3). Diog. 110. 157. Porphyr und Jamblich b. Stob. I 836. 874 f. 878. Chalcid. in Tim. 217 S. 307 Meurs. Nikomachus b. Jamblich Theol. Arithm. S. 50. Nemes. De nat. hom. c. 15 S. 96 Antv. 212 Matth. schreibt diese acht Teile der Seele schon Zeno zu, dagegen nahm dieser nach Tertull. De an. 14 deren nur

sie nach ihrer Ansicht vom Verhältnis des Gedankens zur Rede[1]) einen besonderen Wert beilegen mufsten[2]). Dabei bemühten sie sich aber, die Einheit des Seelenwesens strenger festzuhalten als Plato und Aristoteles; das *ἡγεμονικόν* ist ihnen die Grundkraft, alle übrigen Kräfte sind blofse Teile und Ableger von | jener[3]), auch die Empfindung[4]) und Begierde

---

drei an, die Tertull. leider nicht nennt. WELLMANN Jahrb. f. Philol. 1877 S. 807 gibt dieser Angabe den Vorzug, indem er annimmt, Zeno habe das *ἡγεμονικόν*, *φωνᾶεν* (das auch AET. Plac. IV 21, 4 [Dox. 411] als zenonisch bezeugt) und *σπερματικὸν* als Seelenteile angesehen, die Sinne dagegen dem Körper (eher wohl dem *ἡγεμονικὸν* als Sitz der Empfindung) zugerechnet. Und Soranus, den Tertull. ausschreibt, ist allerdings sonst sehr glaubwürdig, und es ist, wie richtig bemerkt wird, viel wahrscheinlicher, dafs die spätere Lehre der Schule, als dafs eine von ihr abweichende ihrem Stifter mit Unrecht beigelegt wurde. Panätius zählte, wie wir seinerzeit finden werden, nur sechs Teile der Seele, und Posidonius entfernte sich von der stoischen Anthropologie noch weiter. Dagegen ist TERTULLIANS Behauptung (De an. 14), dafs einzelne von den (jüngeren) Stoikern zehn Teile der Seele angenommen haben, wahrscheinlich ein Mifsverständnis; vgl. DIELS Doxogr. 206. Was PORPHYRIUS b. STOB. I 828 von Aristo sagt, geht wohl auf den Peripatetiker; s. Bd. II b³ 926, 3.

1) Worüber oben S. 68.

2) Vgl. KLEANTH. hymn. (Fr. 48 Pears.) 4: *ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν ἤχου μίμημα λαχόντες μοῦνοι, ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνήτ᾽ ἐπὶ γαῖαν.* Über die Lesart vgl. MEINEKE STOB. Ekl. II S. X unt., WACHSMUTH STOB. Ekl. I S. 25. In teilweisem Anschlufs an MEINEKE möchte der Verfasser lesen *ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθ᾽ ἤχου μίμημα λαχόντες κτλ.*; doch bleibt diese Änderung wie jede bisher vorgeschlagene sehr zweifelhaft.

3) S. S. 201, 3 und CHRYS. (St. v. fr. II 885) b. GALEN De Hippocr. et Plat. III 1 S. 287 K. 251, 15 M. (vgl. S. 198, 5): *ταύτης οὖν* [*τῆς ψυχῆς*] *τῶν μερῶν ἑκάστῳ διατεταγμένων μορίῳ, τὸ διῆκον αὐτῆς εἰς τὴν τραχεῖαν ἀρτηρίαν φωνὴν* [*φαμεν* fügt MÜLLER ein] *εἶναι, τὸ δὲ εἰς ὀφθαλμοὺς ὄψιν* usw. *καὶ τὸ εἰς ὄρχεις, ἕτερόν τιν᾽ ἔχον τοιοῦτον λόγον* (vgl. hierzu S. 198, 4), *σπερματικόν, εἰς ὃ δὲ συμβαίνει πάντα ταῦτα, ἐν τῇ καρδίᾳ εἶναι, μέρος ὂν αὐτῆς τὸ ἡγεμονικόν.* AET. Plac. IV 4, 4 (Dox. 490): *τοῦ ἡγεμονικοῦ, ἀφ᾽ οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέταται διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων προσφερῶς ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναις.* Vgl. SEXT. Math. IX 102. ALEX. Aphr. bestreitet daher De an. 118, 6 Bruns den (stoischen) Satz, dafs die *ψυχικὴ δύναμις* nur eine und jede besondere Seelentätigkeit nur eine Wirkung des *πὼς ἔχον ἡγεμονικὸν* sei, und umgekehrt sagt TERT. De an. 14 über die Teile der Seele ganz stoisch: *huiusmodi autem non tam partes animae habebuntur quam vires et efficaciae et operae ... non enim membra sunt substantiae animalis, sed ingenia* (Anlagen). Vgl. IAMBL. b. STOB. I 874 f.: Nach den Stoikern verhalten sich die Seelenkräfte zur Seele wie die Eigenschaften zu

wird in ausdrücklichem Gegensatz zu der platonisch-aristotelischen Lehre von ihr hergeleitet[1]), und in ihr wird das Ich oder die Persönlichkeit | gesucht, deren Sitz bei den Früheren immer unsicher geblieben war[2]).

Zu der Weltseele verhält sich die Einzelseele wie der Teil zum Ganzen. Die Seele des Menschen ist nicht blofs in derselben Art wie alle anderen lebendigen Kräfte ein Teil

---

ihrem Substrat, ihr Unterschied beruhe teils nur darauf, dafs die *πνεύματα*, worin sie bestehen, sich in verschiedene Körperteile ergiefsen, teils sei er nur der mehrerer Qualitäten in einem Subjekt: das letztere, wenn das *ἡγεμονικὸν* die *φαντασία, συγκατάθεσις, ὁρμὴ* und den *λόγος* umfassen solle. Vgl. S. 80, 1.

4) (Zu S. 202 gehörig.) Dafs diese nach Zeno und Chrysippus nur dann entstehe, wenn der äufsere Eindruck sich zur *ἀρχὴ τῆς ψυχῆς* fortpflanze, sagt Galen De Hippocr. et Plat. II 5 S. 244 K. 208, 10 M. Jede Vorstellung ist ja eine Veränderung der Seele, des *ἡγεμονικόν*. Vgl. S. 73 f.

1) Plut. De virt. mor. 3 S. 441 c (über Zeno, Aristo, Chrysippus): *νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετὴν καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ.* Aetius Plac. IV 21, 1. Galen De Hipp. et Pl. IV 1 S. 364 K. 334, 11 M.: Chrysippus spreche bald so, als ob er eine eigene *δύναμις ἐπιθυμητικὴ ἢ θυμοειδὴς* anerkenne, bald, als ob er sie leugne. Offenbar ist aber das letztere seine Meinung. Vgl. ebd. V 6 S. 476 K. 546, 14 M.: *ὁ δὲ Χρύσιππος οὔθ' ἕτερον εἶναι νομίζει τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς τοῦ λογιστικοῦ καὶ τῶν ἀλόγων ζῴων ἀφαιρεῖται τὰ πάθη* (hierüber S. 197, 1). Ar. Did. b. Eus. Pr. ev. XV 20, 5 (Dox. 471): *ἔχειν τε πᾶσαν ψυχὴν ἡγεμονικόν τι ἐν αὐτῇ, ὃ δὴ ζωὴ καὶ αἴσθησίς ἐστι καὶ ὁρμή.* Iambl. b. Stob. Ekl. I 890. Diog. VII 159. Orig. c. Cels. V 47 (*τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἀρνουμένους τὸ τριμερὲς τῆς ψυχῆς*) und was später über die stoische Lehre von den Affekten anzuführen sein wird. Dafs Kleanthes anderer Ansicht gewesen sei, sucht Posidonius b. Galen De Hipp. et Pl. V 6 S. 476 K. 456 M. (vgl. IX 1 S. 653 K. 654 M.) aus einer Stelle desselben darzutun, worin er den *θυμὸς* im Zwiegespräch mit dem *λόγος* aufführt; aber dies heifst eine rednerische Wendung mit einer philosophischen Ansicht verwechseln.

2) Chrys. b. Galen a. a. O. II 2 S. 215 K. 172, 5 M.: *οὕτω δὲ καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο* [die in der Brust wohnende Grundkraft] *δεικνύντες αὑτοὺς ἐν τῷ ἀποφαίνεσθαι τὴν διάνοιαν εἶναι.* Die Stelle ist verderbt oder verstümmelt, aber ihr ungefährer Inhalt ergibt sich aus der Erläuterung Galens (S. 216 K. 173, 8 M.) *ὅτι καὶ τὴν χεῖρα συνεπιφέρομεν ἐνίοτε τοῖς στέρνοις ἡμᾶς αὐτοὺς δεικνύντες ἐν τῷ λέγειν „ἐμοὶ τοῦτο προσήκει, τοῦτο ἐγώ σοι λέγω".*

und Ausfluſs der allgemeinen Lebenskraft, sondern sie steht durch ihre Vernünftigkeit in einem besonderen Verwandtschaftsverhältnis mit dem göttlichen Wesen[1]), welches um so stärker hervortritt, je | ausschlieſslicher wir das Göttliche, die Vernunft, in uns walten lassen[2]). Nur um so weniger kann sie

1) Kleanth. h mn. 4; s. S. 202, 2. D. 143 s. o. S. 138, 2. Posidon. b. Cic. De divin. I 30, 64: *quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur.* Ebd. 49, 110. Epikt. Diss. I 14, 6: *αἱ ψυχαὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα.* Ders. II 8, 11 f. M. Aurel II 4. V 27, wo die Seele *μέρος, ἀπόῤῥοια, ἀπόσπασμα θεοῦ*, XII 26, wo der *νοῦς* des Menschen sogar *θεὸς* genannt wird. Sen. ep. 41, 2: *sacer intra nos spiritus sedet ... in unoquoque virorum bonorum, „quis deus incertum est, habitat deus".* Ders. ep. 66, 12: *ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa* u. a.; vgl. auch cons. ad Helv. 6, 7. 11, 7 und S. 210, 1. 319, 2 3. Aufl. Die Vernunft, das Denken und die Tugend der menschlichen Seele sind daher (wie dies Iambl. b. Stob. Ekl. I 886 als stoische Ansicht bezeichnet) denen der Weltseele gleichartig. Aus dieser Gottverwandtschaft leitet Posidonius in einer berühmt gewordenen Vergleichung (s. o. S. 79, 3) die Befähigung der Seele zur Erkenntnis der Natur, Cic. De leg. I 8, 24 f. die Allgemeinheit des Glaubens an Gott her. Sie selbst wurde nach Censor. De die nat. 4, 10 durch die Annahme erklärt, daſs bei jeder Neubildung einer Welt die Menschen *ex solo adminiculo divini ignis* hervorgebracht werden. Sofern nun alle Seelen Teile des göttlichen Geistes sind, können sie auch alle zusammen als eine Seele oder Vernunft betrachtet werden; M. Aurel IX 8: *εἰς μὲν τὰ ἄλογα ζῷα μία ψυχὴ διῄρηται· εἰς δὲ τὰ λογικὰ μία νοερὰ ψυχὴ μεμέρισται.* XII 30: *ἓν φῶς ἡλίου, κἂν διείργηται τοίχοις, ὄρεσιν, ἄλλοις μυρίοις· μία οὐσία κοινή, κἂν διείργηται ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις· μία ψυχή, κἂν φύσεσι διείργηται μυρίαις καὶ ἰδίαις περιγραφαῖς.* Diese Einheit ist aber, wie schon diese Vergleichungen zeigen, durchaus im Sinn des stoischen Realismus zu fassen: die allgemeine Seele, als ätherische Substanz gedacht, ist der Stoff der Einzelseelen. Vgl. auch M. Aurel VIII 54. Mit dem stoischen Traduzianismus (s. o. S. 198, 4. 200, 2) läſst sich dieser himmlische Ursprung der Seele durch die Annahme vereinigen, daſs sich der Ausfluſs der Gottheit, der seine Seele bildet, auf jeden durch Vermittlung seiner Eltern und Vorfahren übertragen habe; vgl. Epikt. Diss. I 9, 4: *ἀπ' ἐκείνου* (sc. *τοῦ κόσμου*) *τὰ σπέρματα καταπέπτωκεν οὐκ εἰς τὸν πατέρα τὸν ἐμὸν μόνον οὐδ' εἰς τὸν πάππον* usw. Um so weniger Veranlassung haben wir, das, was Seneca über die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes sagt, mit Corssen (De Posidon. Rhod., Bonn 1878, S. 26 f.) von einem durch Posidonius vermittelten Einfluſs Platos herzuleiten: seine Äuſserungen führen über das, was oben aus Zeno (bei Diog. 143) und Kleanthes angeführt ist, nicht hinaus.

2) In diesem Sinne nennt z. B. Sen. ep. 31, 11 den *animus rectus, bonus, magnus* einen *deum in corpore humano hospitantem.*

sich aber nach der Ansicht der Stoiker dem Gesetz dieses Wesens, der allgemeinen Notwendigkeit oder dem Verhängnis entziehen, und nur eine Täuschung ist es, wenn ihr die gewöhnliche Vorstellung von der Freiheit eine vom Weltlauf unabhängige Ursächlichkeit beilegt. In Wahrheit ist der menschliche Wille so gut wie alles andere in der Welt in die unverbrüchliche Kette der natürlichen Ursachen verflochten, mögen wir nun die Gründe, die ihn bestimmen, kennen oder nicht; seine Freiheit besteht nur darin, dafs er nicht von aufsen, sondern unter der Mitwirkung der äufseren Umstände durch seine eigene Natur bestimmt wird[1]). Auf diese Selbstbestimmung wird aber allerdings der höchste Wert gelegt; nicht blofs unsere Handlungen stammen von ihr her und können uns nur deshalb als die unsrigen zugerechnet werden[2]), sondern auch unsere Urteile sind, wie die Stoiker glauben, von ihr abhängig: die Seele selbst ist es, welche sich der Wahrheit oder dem Irrtum zuwendet, unsere Überzeugung ist ebensosehr in unserer Gewalt wie unser Handeln[3]), beide sind gleichsehr ein naturnotwendiges Erzeugnis unseres Willens. Und so wenig die Einzelseele eine vom Ganzen unabhängige Tätigkeit besitzt, so wenig kann sie auch dem Schicksal des Ganzen entgehen: auch sie soll nach der allgemeinen Lehre der Schule am Ende der Weltzeit, welcher sie angehört, in den Urstoff oder die | Gottheit zurückkehren, und nur darüber waren die Stoiker unter sich nicht ganz einig, ob alle Seelen so lange dauern sollten, wie dies Kleanthes, oder nur die der Weisen, wie Chrysippus glaubte[4]). | Die

---

1) Das Nähere hierüber S. 164 f. 168 ff.

2) S. S. 168 f.

3) S. S. 84, 1.

4) Diog. 156 f. Plut. n. p. suav. vivi 31, 2 S. 1107 b. Aet. Plac. IV 7, 2 (Dox. 393). Ar. Didymus b. Eus. Praep. ev. XV 20, 4 f. (Dox. 471). Sen. ad Marc. 26, 7. ep. 102, 22 ff. 117, 6. Cic. Tusc. I 31, 77 ff. Epiphan. adv. haer. III 2, 9 S. 1090 C Pet. (Dox. 592, 27). Wenn sich Seneca (ad Polyb. 9, 2. ep. 65, 24. 71, 16. 36, 9 und bei Tertull. De an. 42. De resurr. carn. 1) und ebenso M. Aurel (III 3. VII 32. VIII 25. 58) auch wieder zweifelhaft über die Fortdauer nach dem Tode zu äufsern scheint, so ist dies nur κατ' ἄνθρωπον geredet, um die Todesfurcht für alle Fälle zu verbannen; dafs dieselben an manchen Stellen (Sen. ep. 71. 102 Anf. M. Aurel

Konsequenz des Systems läfst sich in diesen Sätzen wie überhaupt in der stoischen Anthropologie nicht verkennen[1]); und wenn man vielleicht von einem gewissen Standpunkt aus geneigt sein könnte, teils den Determinismus, teils die Leugnung einer endlosen Fortdauer nach dem Tode in einem

---

II 17. V 4. 13) den Untergang der Seele gleich nach dem Tode vorauszusetzen, ist eine unrichtige Angabe Tiedemanns Stoic. Philos. II 155; dagegen sehen wir aus M. Aurel IV 14. 21, dafs dieser die Seelen einige Zeit nach dem Tode und nicht erst beim Weltbrand in die Weltseele zurückkehren liefs. Auch dies ist aber nur eine Umbildung der allgemein stoischen Lehre. Die Seelen der Guten sollen nämlich (Sen. ad Marc. 25, 1) nach dem Tode (wie in der katholischen Lehre vom Fegfeuer) einer Reinigung unterliegen und dann erst unter die Seligen sich erheben, was hier ohne Zweifel auch physikalisch motiviert wurde: wenn die Seele, zugleich stofflich und sittlich (denn beides fällt auf diesem Standpunkt zusammen), geläutert ist, steigt sie durch ihre Leichtigkeit in den Äther auf, nach M. Aurel, um hier in dem σπερματικὸς λόγος τῶν ὅλων zu verfliefsen, nach der herrschenden Lehre, um bis zum Weltbrand fortzuleben Der Äther wird auch bei Cic. Tusc. I 19, 43. Lactant. Inst. VII 20, vgl. Plut. n. p. suav. vivi 31, 2 S. 1107 b den seligen Geistern zum Aufenthaltsort angewiesen: die Seelen erheben sich, wie Cic. sagt, die dicke untere Luft durchdringend, zum Himmel, bis sie in eine ihnen selbst gleichartige Umgebung (die *iuncti ex anima tenui et ardore solis temperato ignes*) gelangen; hier kommen sie naturgemäfs zur Ruhe, indem sie sich von denselben Stoffen nähren wie die Gestirne. Nach Chrysippus (St. v. fr. II 815) Schol. in Il. XXIII 65 sollen sie dort auch die Kugelgestalt der Gestirne annehmen; vgl. auch Comm. Lucan. IX 1 S. 289 f. Us. Serv. in Aeneid. III 68 (St. v. fr. II 817). Nach Tert. De an. 54 f. (vgl. Lucan. Phars. IX 5 ff.) wohnen sie unter dem Monde. Wenn Zeno daneben auch von den Inseln der Seligen redete (Lact. Inst. VII 7. 20), so kann dies nur mit dem Vorbehalt geschehen sein, diese auf den himmlischen Wohnsitz derselben zu deuten. Auch die Seelen der Unweisen und Schlechten sollten aber noch eine Zeitlang nach dem Tode fortdauern, nur dafs sie als schwächer sich nicht bis zum Weltbrand erhalten (Ar. Did. a. a. O. Theodoret Graec. aff. cur. V 23 S. 73), und sie sollen in dieser Zeit, wie Sen. ep. 117, 6 andeutet, Tert. und Lact. a. d. a. O. bestimmt sagen, in der Unterwelt bestraft werden. Wenn Tertull. einen Teil von den Seelen der Unweisen in der Erdregion sich aufhalten und hier von den vollendeten Weisen unterrichtet werden läfst, so bezieht sich dies wohl auf die von Seneca erwähnte Reinigung. Über die angebliche Seelenwanderung der Stoiker sehe man S. 158 unt.

1) Der eigentümliche Einfall dagegen, dessen Sen. ep. 57, 7 als stoisch erwähnt: *animam hominis magno pondere extriti permanere non posse et statim spargi, quia non fuerit illi exitus liber*, war, wie auch Seneca zeigt, durch die stoischen Voraussetzungen nicht gefordert und gehört doch wohl nur einzelnen in der Schule.

System von so streng ethischer Richtung unbegreiflich zu finden, so liegt vielmehr gerade bei diesen Punkten ihr Zusammenhang mit der stoischen Ethik deutlich am Tage: beide Annahmen mufsten sich den Stoikern, ähnlich wie in der neueren Zeit einem Spinoza und Schleiermacher, besonders auch deshalb empfehlen, weil sie ihrer ethischen Grundanschauung entsprachen, der zufolge der einzelne sich nur als ein Werkzeug der allgemeinen Vernunft, ein unselbständiges Moment im Weltganzen betrachten soll. Da die Stoiker überdies ein Fortleben im Jenseits zugaben, welches zwar nicht von unbegrenzter, aber doch von unbestimmt langer Dauer sein sollte, so liefs sich auch von ihrer Ansicht dieselbe praktische Anwendung machen wie von dem gewöhnlichen Unsterblichkeitsglauben. Wenn Seneca[1]) dieses Leben als das Vorspiel eines besseren, den Leib als eine Herberge bezeichnet, aus welcher der Geist in seine höhere Heimat zurückkehre; wenn er sich auf den Tag freut, welcher die Fesseln des Körpers zerreifsen werde, den Geburtstag der Ewigkeit, wie er ihn, mit den alten Christen auch im Ausdruck zusammentreffend, nennt[2]); wenn er den | Frieden der Ewigkeit schildert, der uns drüben erwarte, die Freiheit und Seligkeit des himmlischen Lebens, das Licht der Erkenntnis, dem dort alle Geheimnisse der Natur sich aufschliefsen[3]);

---

1) Vgl. Baur, Seneca und Paulus in: Drei Abhandl. usw. S. 431 ff.

2) Ep 102, 22 ff.: *cum venerit dies ille, qui mixtum hoc divini humanique secernat, corpus hic, ubi inveni, relinquam, ipse me dis reddam . . . per has mortalis aevi moras illi meliori vitae longiorique proluditur.* Wie das Kind im mütterlichen Leibe *sic per hoc spatium, quod ab infantia patet in senectutem, in alium maturescimus partum.* Was wir besitzen, und der Leib selbst ist nur das Gepäck, welches wir in der Fremde zurücklassen, in die wir es ja auch nicht mitgebracht haben. (26) *dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est.* ep. 120, 14 f.: der Leib ist ein *breve hospitium*, ein edler Geist fürchtet sich nicht, ihn zu verlassen. (15) *scit enim, quo exiturus sit, qui, unde venerit, meminit.* Vgl. ep. 65, 16 ff.

3) Consol. ad Marc. 24, 5: *imago dumtaxat filii tui periit . . . ipse quidem aeternus meliorisque nunc status est, despoliatus oneribus alienis et sibi relictus.* Unser Leib ist nur eine Fessel und Finsternis für den Geist. *nititur illo, unde dimissus est. ibi illum aeterna requies manet* usw. Ebd. 26, 7: *nos quoque felices animae et aeterna sortitae.* Ebd. 19, 6: *excessit filius tuus terminos, intra quos servitur. excepit illum magna et*

wenn er auch das Wiedersehen nach dem Tode, das Zusammensein der vollendeten Seelen nicht vergifst[1]); wenn er den Tod zugleich als den grofsen Gerichtstag auffafst, an dem über jeden das Urteil gesprochen werde[2]), und aus dem Gedanken an das Jenseits die Kraft zu einem sittlichen Leben herleitet[3]); wenn er selbst über den dereinstigen Untergang der Seele sich mit dem Gedanken beruhigt, dafs sie in einer anderen Gestalt wieder aufleben werde[4]), so werden wir hierin nichts | finden können, was der stoischen Lehre widerstrebte, so stark auch die Anklänge an platonische, ja an christliche Anschauungen sind, die hier hervortreten, und so wahrscheinlich es immerhin ist, dafs Seneca in diesem Fall

---

aeterna pax. Keine Furcht, keine Sorge, keine Begierde, kein Neid, keine Beleidigung stört seine Ruhe usw. Ebd. 26, 5. Consol. ad Polyb. 9, 3: *nunc animus fratris mei velut ex diutino carcere emissus, tandem sui iuris et arbitrii, gestit et rerum naturae spectaculo fruitur* .... (8) *fruitur nunc aperto et libero coelo ... et nunc illic libere vagatur omniaque rerum naturae bona cum summa voluptate perspicit.* ep. 79, 12: *tunc animus noster habebit, quod gratuletur sibi, cum emissus his tenebris ... totum diem admiserit et coelo redditus suo fuerit* usw. ep. 102, 28: *aliquando naturae tibi arcana retegentur, discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet,* was Sen. dann weiter ausführt.

1) Consol. ad Marc. 25, 1 f., wo Seneca schildert, wie der Geschiedene nach vollendeter Läuterung *inter felices currit animas* (den Beisatz jedoch: *excepit illum coetus sacer* hat Haase mit Recht als Glossem bezeichnet), wie sein Grofsvater ihm das Himmelsgebäude zeigt usf. Ebd. 26, 3.

2) Ep. 26, 4: *velut adpropinquet experimentum et ille laturus sententiam de omnibus annis meis dies venerit ... quo remotis strophis ac fucis de me iudicaturus sum* usw. Vgl. die *hora decretoria* ep. 102, 24.

3) Ep. 102, 29: *haec cogitatio* (an den Himmel und das jenseitige Leben) *nihil sordidum animo subsidere sinit, nihil humile, nihil crudele. deos rerum omnium esse testes ait. illis nos adprobari, illis in futurum parari iubet et aeternitatem proponere.*

4) Ep. 36, 10: *mors ... intermittit vitam, non eripit: veniet iterum qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent, nisi oblitos reduceret. sed postea diligentius docebo omnia, quae videntur perire, mutari. aequo animo debet rediturus exire.* Zurückkehren kann aber freilich die Seele nach stoischer Lehre erst nach dem Weltbrand, sofern in jeder künftigen Welt die gleichen Personen wiederkommen wie in der jetzigen (s. oben S. 157, 2); und eben hierauf wird sich der *dies qui nos in lucem reponat* beziehen, wogegen ep. 71, 14 davon die Rede ist, dafs die Auflösung der Bestandteile unseres Leibes kein Untergang sei, weil sie zu neuen Gebilden verwendet werden.

das Dogma seiner Schule gerade nach der Seite hin ausführt, auf welcher es sich mit dem Platonismus berührte, dem er allerdings näher steht als die älteren Vertreter des Stoizismus [1]).

Von den weiteren psychologischen Annahmen der Stoiker wird uns mit Ausnahme zweier Punkte, welche teils früher [2]) besprochen wurden, teils später noch zu berühren sein werden [3]): über die Entstehung der Vorstellungen und über die Affekte, nur wenig und Unbedeutendes mitgeteilt [4]). |

---

1) Wenn Corssen a. a. O. (s. o. S. 204, 1 Schl.) meint, ich räume mit dem obigen zugleich ein und bestreite, dafs Seneca von seiner Schule abweiche, so verstehe ich dies nicht. Sen. widerspricht damit der stoischen Lehre in keinem Punkte, aber er hebt diejenigen ihrer Bestimmungen mit Vorliebe hervor, in denen sie mit der platonischen zusammentrifft.

2) S. 73 ff.

3) S. 224 ff. 3. Aufl.

4) Dahin gehört neben den Dennitionen der *αἴσθησις* b. Diog. 52 und der Bemerkung, dafs zwar der äufsere Eindruck in den Sinneswerkzeugen seinen Sitz habe, die Empfindung selbst dagegen im *ἡγεμονικόν* (Aet. Plac. IV 23, 1), das folgende. Die fünf Sinne wurden mit den vier Elementen in Verbindung gebracht, indem für den *ἀτμὸς* wegen seiner mittleren Stellung zwischen Luft und Wasser ein besonderer Sinn, der Geruch, nötig gewesen sei (Nemes. De nat. hom. 15 S. 76 f. A. 174 f. M.). Beim Sehen soll das *ὁρατικὸν πνεῦμα*, welches vom *ἡγεμονικὸν* in die Augen geht, durch seine *τονικὴ κίνησις* (über den *τόνος* s. o. 121, 2) die Luft vor dem Auge kegelförmig gestalten und mittelst dieses Luftkegels sich mit den Dingen berühren wie mittelst eines Stabes (Galen. De Hipp. et Plat. VII 7 S. 642 K. 642, 12 M.: die Stoiker behaupten, wir sehen *ὡς διὰ βακτηρίας τοῦ πέριξ ἀέρος*); da hierbei vom Auge selbst Lichtstrahlen ausgehen, ist auch die Finsternis sichtbar (Diog. 157. Alex. Aphr. De an. 130, 14 Br. Aetius Plac. IV 15, 3 [Dox. 406. St. v. fr. II 866]. Chalcid. in Tim. c. 235). Das Hören wird durch die sphärische Wellenbewegung der Luft bewirkt, die sich zu den Ohren fortpflanzt (Diog. 158 vgl. Plac. IV 19, 4 [Dox. 409]). Über die Stimme (auch *φωνᾶε* genannt) s. m. Plac. IV 20, 2. 21, 4 (Dox. 410. 411). Diog. 55 f. und oben 201, 3. 70, 4. Der Unterschied der Geschlechter wurde als Artunterschied betrachtet (Prokl. in Plat. Remp. I 237, 11. 252, 22 Kroll). Die Krankheiten entstehen durch Veränderungen des Pneuma (Diog. 158); der Schlaf *ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου περὶ τὸ ἡγεμονικόν* (Diog. 158, ganz gleich Tert. De an. 43) und in ähnlicher Weise der Tod *ἐκλυομένου τοῦ τόνου καὶ παριεμένου* (Jambl. b. Stob. Ekl. I 922, der zwar die Stoiker nicht nennt, aber von den verschiedenen Meinungen über die Ursache des Todes, die er dort anführt, diese jedenfalls bei ihnen gefunden hat); beim Menschen freilich ist dieses Erlöschen der animalischen Lebenskraft nur eine Befreiung der vernünftigen Seele; s. o.

8. Die Ethik. I. Die allgemeinen Grundzüge der stoischen Ethik. A. Das sittliche Ideal als solches.

So ausführlich auch Physik und Logik von den Stoikern behandelt wurden, so liegt doch der eigentliche Kern ihres Systems, wie schon früher gezeigt wurde, in der Ethik, und selbst die Physik, dieser „göttlichste Teil der Philosophie“, ist in letzter Beziehung nur die wissenschaftliche Vorbereitung für jene. In der Ethik mufs daher der Geist des stoischen Systems am unmittelbarsten zum Vorschein kommen, und ebenso läfst sich zum voraus erwarten, dafs dieser Teil desselben mit besonderer Sorgfalt behandelt sein werde. Dafs dies auch wirklich der Fall war, sehen wir aus unseren Quellen, welche gerade hier reichlich genug fliefsen, um uns von dem Inhalt der stoischen Sittenlehre mit genügender Vollständigkeit zu unterrichten; dagegen lauten die Nachrichten über die formale Gliederung derselben so verworren und widersprechend, und die Stoiker selbst scheinen auch wirklich hierin so ungleich verfahren zu sein und Wiederholungen so wenig gescheut zu haben, dafs es kaum möglich sein dürfte, für die Darstellung ihrer Lehren sich an eine von den überlieferten Einteilungen zu halten [1]). Indem ich

---

1) Die Hauptstelle b. Diog. VII 84 lautet: *τὸ δὲ ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπον καὶ εἰς τὸν περὶ παθῶν, καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. καὶ οὕτω δ' ὑποδιαιροῦσιν οἱ περὶ Χρύσιππον καὶ Ἀρχέδημον καὶ Ζήνωνα τὸν Ταρσέα καὶ Ἀπολλόδωρον καὶ Διογένην καὶ Ἀντίπατρον καὶ Ποσειδώνιον· ὁ μὲν γὰρ Κιττιεὺς Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης ὡς ἂν ἀρχαιότεροι ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον.* Man kann hier allerdings über die Interpunktion des ersten Satzes und demgemäfs auch über seinen Sinn zweifelhaft sein; doch weist schon die Ausdrucksweise darauf hin, dafs die drei ersten Glieder die Haupteinteilung, die sechs folgenden die weitere Unterabteilung (*ὑποδιαιροῦσιν*) enthalten, dafs demnach die Ethik des Chrysippus und seiner Nachfolger in die drei Hauptteile *περὶ ὁρμῆς, π. ἀγαθῶν καὶ κακῶν, π. παθῶν* zerfiel, von denen freilich schwer zu sagen ist, wie die weiter genannten Abschnitte unter sie verteilt wurden. A. Dyroff (Die Ethik der alten Stoa, Berlin 1897, S. 1—13) weist von den sechs Unterabteilungen der Reihe nach je zwei den drei ersten Gliedern zu; aber dieses einfache Verfahren bringt schwerlich die Lösung des Rätsels. Mit Diogenes stimmt Epiktet Diss. III 2, 1 teilweise zusammen, wenn er in der Anleitung zur Tugend drei *τόποι* unter-

daher unsern | Stoff so verteile, wie er mir den deutlichsten Einblick in die Eigentümlichkeit und den inneren Zusammen-

---

scheidet: ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, der im folgenden auch ὁ π. τὰ πάθη genannt wird, ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμὰς καὶ ἁπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, und endlich ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. Der erste von diesen Teilen würde dem dritten des Diog., der zweite seinem ersten entsprechen; dagegen scheint der Abschnitt π. ἀγαθῶν καὶ κακῶν nicht in dem dritten Epiktets zu stecken, welcher sich vielmehr nach dem folgenden auf die von Diog. nicht ausdrücklich erwähnte dialektische Sicherung der sittlichen Grundsätze bezieht, sondern eher in dem ersten, von den ὀρέξεις und ἐκκλίσεις handelnden Hauptstück. (Mit dieser Auffassung stimmt A. Bonhöffer Epictet u. d. Stoa, Stuttgart 1890, S. 19 ff., wenn der Herausgeber ihn recht versteht, nur teilweise überein, denn er hält die drei τόποι Epiktets für Teile der gesamten Philosophie oder für Stufen des philosophischen Studiums, nicht für Teile der Ethik. Gleichwohl legt er in seiner Schrift Die Ethik des Stoikers Epictet, Stuttg. 1894, diese Einteilung S. 17 seiner Behandlung der epiktetischen Ethik zugrunde.) Von den beiden Genannten weicht dann wieder Stobäus ab. In seiner Übersicht über die stoische Ethik Ekl. II c. 7, 5—11 Wachsm. (6, 6 Mein.) S. 90—242 Heer. handelt er zuerst von den Gütern, den Übeln und den Adiaphoren, dem Begehrens- und Verabscheuenswerten, dem letzten Ziel und der Glückseligkeit, und er bespricht in diesem Abschnitt auch die Tugendlehre ausführlich; hierauf geht er S. 85 W. 158 H. zu der Lehre vom καθῆκον und von den Trieben über, wendet sich weiter S. 88 W. 166 H. zu den Affekten (πάθη) als einer Unterart des Triebs, schiebt sodann S. 94 W. 186 H. eine Erörterung über die Freundschaft und einiges andere ein und schliefst endlich S. 96—116 W. 192—242 H. mit einer ausführlichen Abhandlung über die ἐνεργήματα (κατορθώματα, ἁμαρτήματα, οὐδέτερα), deren gröfserer Teil der Schilderung des Weisen und des Toren gewidmet ist. Vergleichen wir weiter Sen. ep. 95, 65, so wird hier aus Posidonius angeführt, dafs nicht nur die *praeceptio*, sondern auch die *suasio, consolatio* und *exhortatio*, ferner die *causarum inquisitio* (die aber von Posidon. nicht *etymologia*, wie Haase liest, sondern nur *aetiologia* genannt worden sein kann) und die Ethologie (Beschreibung der sittlichen Zustände) notwendig sei; bestimmter werden ep. 89, 14 drei Teile der Moral namhaft gemacht, von denen der erste den Wert der Dinge bestimmen, der zweite *de impetu* (περὶ ὁρμῆς), der dritte *de actionibus* handeln solle (in dieser Ordnung sind nämlich, wie aus dem folgenden erhellt, trotz der Handschriften, der 2. und 3. Teil zu stellen, wie dies auch allein der Natur der Sache entspricht und durch Eudorus — s. S. 613, 2 3. Aufl. — bestätigt wird; vgl. Bernays Monatsber. d. preufs. Akad. d. W. 1876 Sept. S. 594); wiewohl aber zwei Glieder der letzteren Einteilung mit den zwei ersten von den Hauptteilen des Diogenes übereinkommen, so ist dies doch bei dem dritten nicht mehr der Fall, dieser findet sich vielmehr nur unter den Unterabteilungen des Diog. (περὶ τῶν πράξεων), und auch der erste

hang der stoischen | Sätze zu gewähren scheint, unterscheide ich zunächst die allgemeine und die spezielle Moral. Innerhalb der ersteren sondere ich sodann die Bestimmungen, welche das sittliche Ideal der Stoiker als solches darstellen, von denen, welche dasselbe mit Rücksicht auf das praktische Bedürfnis modifizieren. Jene selbst endlich lassen sich auf drei Gesichtspunkte zurückführen: die Untersuchung über das höchste Gut, über die Tugend und über den Weisen.

Die Untersuchung über die Bestimmung und die sittliche Aufgabe des Menschen knüpft sich bei den Stoikern, wie in der gesamten Moralphilosophie seit Sokrates, an die Frage über den Begriff des Guten und über die Bestandteile des höchsten Guts oder der Glückseligkeit [1]). Diese glauben sie aber nur in der vernunftmäfsigen Tätigkeit oder der Tugend suchen zu dürfen. Der allgemeine Grundtrieb aller Wesen nämlich, so wird dies ausgeführt [2]), ist der Selbsterhaltungs-

---

Teil Senecas hat unter diesen sein genaueres Gegenbild (περὶ τῆς πρώτης ἀξίας). Seine Quelle hat Sen. leider nicht genannt, und so sind wir auch nicht sicher, ob seine Einteilung rein stoischen Ursprungs ist; die gleiche wird uns später bei dem eklektischen Akademiker Eudorus (unter Augustus) S. 613 3. Aufl. begegnen. Keiner von den angeführten Einteilungen lassen sich die drei von Cic. De off. II 5, 18 genannten sittlichen Aufgaben, oder die drei Stücke gleichsetzen, welche Epikt. Enchir. c. 51 aufzählt, und in denen Petersen Phil. Chrys. fund. S. 260 die drei Hauptteile der Ethik bei Seneca wiederfindet. Aus diesem Gewirre zwiespältiger Angaben auch nur die Haupteinteilung der stoischen Ethik festzustellen, scheint mir unmöglich, und nur so viel geht daraus hervor, dafs die Stoiker hierin selbst nicht einig waren. Petersens Versuch a. a. O. S. 258 ff. ist, wie ich glaube, verfehlt.

1) Stob. Ekl. II 138 H. 77, 16 W.: *τέλος δέ φασιν εἶναι το εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μέν, οὐδενὸς δὲ ἕνεκα.*

2) Diog. VII 85 ff. Cic. De fin. III 5, 16 ff. Gell. N. A. XII 5, 7 ff. (St. v. fr. III 178. 182. 181). Dafs die beiden ersteren derselben Quelle folgen, erhellt aufser ihrer übrigen zum Teil wörtlichen Übereinstimmung namentlich aus der gleichmäfsig eingefügten Abweisung der epikureischen Behauptung, dafs das Verlangen nach Lust der Grundtrieb sei. Da sich Diog. ausdrücklich auf Chrysippus *π. τελῶν* beruft, so könnte diese Schrift, wenigstens mittelbar, jene Quelle sein. Aber nach Hirzels Beobachtungen (Untersuch. z. Cic. II 2, 582 ff.) läfst Cicero in dem hierher gehörigen Abschnitte den Einflufs späterer Stoiker erkennen, und wenn er auch nicht gerade den Hekato benutzt haben mufs, so schöpft er doch wohl aus einem Handbuche jüngeren Ursprungs. Von Chrysipp führt Plut. De Stoic. rep. 12, 4 S. 1038 b (St. v. fr. III 179) an: *οἰκειούμεθα πρὸς αὐτοὺς εὐθὺς γενόμενοι καὶ τὰ*

trieb und die | Selbstliebe[1]). Hieraus folgt unmittelbar, dafs jedes Wesen nach dem strebt, und dafs für jedes dasjenige einen Wert (*ἀξία*) hat, was seiner Natur gemäfs ist[2]), dafs mithin das höchste Gut und der höchste Zweck[3]) oder die Glückseligkeit nur in dem naturgemäfsen Leben liegen kann[4]).

μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν. Eine ganz unwesentliche Differenz ist die von Alex. Aphr. De an. mant. S. 155, 28 Bruns angeführte, dafs bald unbestimmter die Selbstliebe, bald genauer die Erhaltung der eigenen Natur als Grundtrieb bezeichnet wurde.

1) Diog. VII 85: *τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτὸ* [*αὐτῷ*] *τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος* (St. v. fr. III 178) *ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζῴῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτοῦ τὸ ζῷον οὔτε ποιῆσαι ἄνευ τοῦ* [so Diels statt *ἂν αὐτοῦ*] *μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτε* [*οὐκ* ist zu streichen] *οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσ*[*αι*] (sc. *τὴν φύσιν*) *πρὸς ἑαυτό· οὕτω γὰρ τά τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται.* Ebenso Cic. De fin. III 5, 16. Auf den Begriff des *οἰκεῖον* hatte schon Antisthenes, aber ohne diese genauere Begründung, den des Guten zurückgeführt (s. Bd. II a 4, 303 f.); hier verbindet sich damit der akademische Grundsatz des naturgemäfsen Lebens (ebd. 1029), welchen namentlich Polemo, Zenos Lehrer, vorgetragen hatte. Einige Schwierigkeit machte dabei den Stoikern die Frage, ob denn alle lebenden Wesen von ihrer eigenen Natur ein Bewufstsein (*συνείδησις*, *sensus*) haben; denn ohne ein solches schien ihnen die natürliche Selbstliebe unmöglich zu sein. Sie glaubten aber diese Frage (nach Sen. ep. 121, 5 ff. vgl. Cic. a. a. O.) unbedingt bejahen zu dürfen, und sie beriefen sich hierfür auf die instinktiven Tätigkeiten, durch welche schon Kinder und Tiere ihre körperlichen Bewegungen regeln, sich vor Gefahren schützen, Nützliches erstreben, auf die Kunsttriebe der Tiere usw., ohne im übrigen zu leugnen, dafs die Vorstellung der Tiere und Kinder über sich selbst noch undeutlich sei, dafs sie nur ihre *constitutio* selbst, noch nicht den Begriff derselben (*constitutionis finitio* Sen. 11) kennen. Die *constitutio* oder *σύστασις* definierten die Stoiker nach Sen. 10: *principale animi quodam modo se habens erga corpus.*

2) Cic. De fin. III 5, 17. 6, 20.

3) Welche Begriffe ich hier gleichbedeutend gebrauche, ohne Berücksichtigung der Haarspalterei, mit der die Stoiker (Stob. Ekl. II 136) dreierlei Bedeutungen des *τέλος* zählten, zwischen *τέλος* und *σκοπὸς* unterschieden usw.

4) Stob. Ekl. II 134. 138. Diog. VII 88. 94. Plut. De comm. not. 27, 9 S. 1072 c. Cic. De fin. III 7, 26 vgl. 10, 33. Sen. De vit. beat. 3, 3 vgl. ep. 118, 8 ff. — Ebd. und bei Sext. Pyrrh. III 171 f. Math. XI 30. Stob. II 78 f. 96 u. ö. finden sich formelle Definitionen des *ἀγαθόν*, des *τέλος*, der *εὐδαιμονία*. Die letztere wird gewöhnlich nach Zenos Bestimmung (Fr. 124 P. 184 A.) durch *εὔροια βίου* umschrieben. Verschiedene Formeln für den Begriff des naturgemäfsen Lebens von Kleanthes, Antipater, Archedemus, Diogenes,

Naturgemäſs kann aber für den | einzelnen immer nur das sein, was mit dem Gang und Gesetz des Weltganzen oder mit der allgemeinen Weltvernunft übereinstimmt[1]), und für das bewuſste und vernünftige Wesen nur dasjenige, was aus der Erkenntnis dieses allgemeinen Gesetzes, aus vernünftiger Einsicht hervorgeht[2]). Denn bei der Frage nach dem Naturgemäſsen handelt es sich um die Übereinstimmung mit der Grundzusammensetzung jedes Wesens, diese liegt aber für den Menschen nur in der Vernunft[3]). Ob man daher den Grund-

---

Panätius, Posidonius u. a. bei Clemens Strom. II 21, 129 S. 496 f. P. Stob. Ekl. II 134 H. 76, 1 W. Diog. a. a. O., welche alle derselben Quelle zu folgen scheinen.

1) Diog. VII 88: *διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν· ὅπερ ἐστὶ κατά γε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ . . . εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν.* Plut. De comm. not. 23, 1 S. 1069 f.: Zeno betrachte mit den Akademikern und Peripatetikern als *στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν.*

2) Stob. II 160 (vgl. 158): *τὴν ὁρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπί τι κατὰ τὸ γένος· ταύτης δ' ἐν εἴδει* [so nach Hirzel u. Wachsmuth] *θεωρεῖσθαι τήν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὁρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις.* Diog. 86: Die Pflanze wird ohne Trieb und Empfindung von der Natur bewegt, das Tier vermittelst des Triebs. Für dieses ist daher *τὸ κατὰ τὴν φύσιν* und *τὸ κατὰ τὴν ὁρμὴν* dasselbe. Bei den vernünftigen Wesen kommt zur Beherrschung des Triebs die Vernunft hinzu; für sie ist ein Naturgemäſses nur das Vernunftgemäſse. Galen De Hippocr. et Plat. V 2 S. 460 K. 439, 1 M. (St. v. fr. III 229 a): Chrysipp sagt, *ἡμᾶς ᾠκειῶσθαι πρὸς μόνον τὸ καλόν.* M. Aurel. VII 11: *τῷ λογικῷ ζῴῳ ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον.* Daher die Definitionen des tugendhaften oder naturgemäſsen Lebens: *ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων* (Chrysippus [St. v. fr. III 4. 12 f.] b. Stob. 134. Diog. 87. Clemens a. a. O.; ebd. ähnliche von Diogenes, Antipater, Archedemus, Posidonius) und des Guten: *τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ* (Diog. 94).

3) Sen. ep. 121, 14: *dicitis, inquit* (der Gegner), *omne animal primum constitutioni suae conciliari: hominis autem constitutionem rationalem esse: et ideo conciliari hominem sibi non tamquam animali, sed tamquam rationali. ea enim parte sibi carus est homo, qua homo est.* Ders. ep. 92, 1 f.: Der Leib dient der Seele, der unvernünftige Teil der Seele dem vernünftigen. Hieraus folgt: *in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit.* Ähnlich ep. 76, 8 ff. M. Aurel VI 44: *συμφέρει δὲ ἑκάστῳ τὸ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ κατασκευὴν καὶ φύσιν· ἡ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτική.* Vgl. VIII 7. 12.

satz des naturgemäfsen Lebens mit Zeno in der Forderung | seiner Übereinstimmung mit sich selbst ausdrückte, oder statt dessen mit Kleanthes Übereinstimmung des Lebens mit der Natur verlangte, und ob man im letztern Fall die *φύσις* auf die Natur überhaupt oder mit bestimmterer Unterscheidung teils auf die gemeinsame, teils auf die menschliche Natur bezog[1]), die | Meinung kann immer nur die sein, dafs sich das

---

1) Nach Stob. II 132 f. H. 75, 11 W. Diog. VII 89 wären die älteren Stoiker in dem Ausdruck ihres Prinzips nicht ganz einig gewesen: Zeno nämlich, berichtet Stob., habe als das *τέλος* nur das *ὁμολογουμένως ζῆν* bezeichnet, erst Kleanthes dem *ὁμολογουμένως* die Worte *τῇ φύσει* beigefügt, Chrysipp und seine Nachfolger die Formel durch verschiedene (für ihren Sinn unerhebliche) Zusätze erweitert Diog. läfst 87 schon den Zeno (Fr. 120 Pears. 179 Arn.) in seiner Schrift *π. ἀνθρώπου φύσεως* das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει* aussprechen, dagegen sagt er 89, unter dieser *φύσις* verstehe Chrysippus *τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην*, Kleanthes *τὴν κοινὴν μόνην, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους*. Diese Differenzen haben aber schwerlich viel auf sich. Bezeichnet auch das einfache *ὁμολογουμένως ζῆν* zunächst ohne Zweifel nur das *ἀκόλουθον ἐν βίῳ*, das *ζῆν καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον* (Stob. II 132. 158 H. 75, 12. 85, 18 W.), die *ὁμολογία παντὸς τοῦ βίου* (Diog. VII 89), die *vita sibi concors*, die *concordia animi* (Sen. ep. 89, 15. De vit. beat. 8, 6), jenes *unum hominem agere*, welches sich nach Sen. ep. 120, 22 nur bei dem Weisen findet, und wegen dessen auch Kleanthes (Fr. 75 Pears. 557 Arn.) in den Versen bei Clemens Protrept. 6, 72 S. 62 P. 54, 24 Stähl. das Gute *ὁμολογούμενον* nennt, also mit einem Wort: Gleichmäfsigkeit des Lebens, Konsequenz, so liegt doch am Tage, dafs diese nur da möglich ist, wo alle einzelnen Handlungen dem gemäfs sind, was durch die Natur des Handelnden gefordert ist (vgl. Sen. ep. 20, 5: die Weisheit sei *semper idem velle atque idem nolle*, und dafs dies ein Gutes sein müsse, brauche man nicht erst beizufügen; *non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum)*; weshalb denn auch bei Stob. II 158 H. 85, 17 W. dem *ἀκόλουθον ἐν βίῳ* das *ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει* zur Seite steht. Ob nun wirklich erst Kleanthes die Formel Zenos durch den Zusatz: (*ὁμολογουμένως*) *τῇ φύσει* erweiterte, ist mir mit Wellmann (Phil. d. Zenon 15, vgl. Krische Forsch. 372) teils wegen der entgegenstehenden bestimmten Angabe des Diogenes, teils auch deshalb zweifelhaft, weil schon Kleanthes sich erläuternd auf diesen Zusatz bezogen zu haben scheint; jedenfalls wäre er aber mit demselben nur auf die nächste Bedingung des *ὁμολογουμένως ζῆν* zurückgegangen. Dafs aber Kleanthes hierbei unter der *φύσις* nur die Natur überhaupt, nicht die menschliche Natur verstanden habe, möchte ich dem Laërtier nicht unbedingt glauben. Er mag immerhin in seiner Definition nur von der *κοινὴ φύσις* oder dem *κοινὸς νόμος*, mit dessen Preise auch sein bekannter Hymnus schliefst, ausdrücklich gesprochen haben, aber unmöglich kann es seine Absicht gewesen sein, die menschliche Natur, die ja

Leben des einzelnen dem Ziele der Glückseligkeit in demselben Maſse nähere oder von ihm entferne, in dem es mit den allgemeinen Gesetzen des Weltlaufs und der vernünftigen Menschennatur übereinstimmt oder im Zwiespalt liegt. Die Vernünftigkeit des Lebens aber, die Übereinstimmung mit der allgemeinen Weltordnung, ist mit e i n e m Worte die Tugend. Das stoische Moralprinzip lieſs sich daher auch kurz in dem Satz ausdrücken, die Tugend allein sei ein Gut, die Glückseligkeit bestehe ausschlieſslich in der Tugend [1]). Oder wenn das Gute nach dem Vorgang des Sokrates als das Nützliche definiert wurde [2]), so war zu sagen: nur die Tugend sei nützlich, der Vorteil sei von der Pflicht nicht verschieden, für den Schlechten dagegen sei nichts von Nutzen [3]), denn für das vernünftige Wesen liege Gut und Übel nicht in dem, was

---

nur eine bestimmte Erscheinung der allgemeinen ist, auszuschlieſsen; Chrysippus hat demnach durch seine Fassung die seines Lehrers zwar genauer bestimmt, aber ihr nicht widersprochen.

1) Diog. VII 30. 94. 101. Stob. II 202. 138 H. 100, 16. 77, 16 W. Sext. Pyrrh. III 169 ff. Math. XI 184. Cic. Tusc. II 25, 61. De fin. IV 16, 45. Acad. I 10, 35. Parad. 1. Sen. De benef. VII 2, 1. ep. 71, 4. 74, 1. 76, 11. 85, 17. 120, 3. 118, 10 ff. (wo namentlich auch das Verhältnis der Begriffe *honestum, bonum, secundum naturam* besprochen wird) u. a. Zum Beweis ihres Satzes bediente sich die Stoiker jener Kettenschlüsse, die bei ihnen überhaupt so beliebt nd. M. s. Chrysippus b. Plut. De Stoic. Rep. 13, 11 S. 1039 c (St. v. fr. III 29): *τὸ ἀγαθὸν αἱρετόν· τὸ δ' αἱρετὸν ἀρεστόν· τὸ δ' ἀρεστὸν ἐπαινετον· τὸ δ' ἐπαινετὸν καλόν.* (Dasselbe b. Cic. De fin. III 8, 27 und IV 18, 50, wo aber das *quo nihil putatis esse vitiosius* nicht richtig sein kann.) Ferner: *τὸ ἀγαθὸν χαρτόν· τὸ δὲ χαρτὸν σεμνόν· τὸ δὲ σεμνὸν καλόν.* (Das gleiche, etwas erweitert, Cic. Tusc. V 15, 43.) Vgl. Stob. II 126 H. 72, 19 W.: *πᾶν ἀγαθὸν αἱρετὸν εἶναι, ἀρεστὸν γὰρ καὶ δοκιμαστὸν καὶ ἐπαινετὸν ὑπάρχειν· πᾶν δὲ κακὸν φευκτόν.* Ein anderer hergehöriger Sorites, b. Sen. ep. 85, 2, wird uns noch vorkommen.

2) Stob. II 78. 94 f. H. 53, 22. 69, 11 W. Diog. VII 94. 98. Sext. Pyrrh. III 169. Math. XI 22. 25. 30. Die gleiche Bestimmung verband Diogenes nach Cic. De fin. III 10, 33 mit der S. 214, 2 Schl. 218, 1 angeführten Definition des Guten als des Vollkommenen durch die Bemerkung, das Nützliche sei ein *motus aut status e natura absoluto.*

3) Sext. a. d. a. O. Stob. II 188 H. 95, 5 W. (*μηδένα φαῦλον μήτε ὠφελεῖσθαι μήτε ὠφελεῖν. εἶναι γὰρ τὸ ὠφελεῖν ἴσχειν κατ' ἀρετὴν καὶ τὸ ὠφελεῖσθαι κινεῖσθαι κατ' ἀρετήν*). 202 H. 101, 5 W. Plut. De Stoic. rep. 12 S. 1038 a. De comm. not. 20, 1 S. 1068 a. Cic. De off. II 3, 10. III 3, 11. 7, 34.

ihm widerfährt, sondern einzig und allein in seinem Tun[1]). So ergibt sich hier eine Lebensansicht, wonach die Glückseligkeit | mit der Tugend, das Gute und Nützliche mit der pflicht- und vernunftmäſsigen Tätigkeit schlechthin zusammenfällt, so daſs es weder auſser der Tugend ein Gut gibt noch innerhalb ihrer und für sie ein Übel.

Wenn daher die gewöhnliche Denkweise und auch die Mehrzahl der Philosophen verschiedene Arten und Grade von Gütern unterschied und neben den geistigen und sittlichen Eigenschaften auch körperliche Vorzüge und äuſsere Dinge zu den Gütern rechnete, so lieſsen die Stoiker jenen Unterschied und diese Zusammenstellung schlechterdings nicht gelten. Auch sie wollten zwar einen gewissen Unterschied unter den Gütern nicht leugnen; die verschiedenen Arten derselben werden nach ihrer Weise in formalistischen Einteilungen aufgeführt[2]). Aber diese | Unterschiede kommen schlieſslich doch

---

1) M. Aurel IX 16.

2) M. s. darüber Diog. 94 ff. Stob. II 96 ff. 124 f. 130. 136 f. H. 69, 17. 72, 14. 74, 15. 77, 6 W. Sext. Pyrrh. III 169 ff. Math. XI 22 ff. Cic. De fin. III 16, 55. Sen. ep. 66, 5. Das Gute ist, wie es hier definiert wird, entweder *ὠφέλεια* oder *οὐχ ἕτερον ὠφελείας* (mit der *ὠφέλεια*, dem an und für sich Guten, unzertrennlich verbunden, wie der tugendhafte Mensch mit der Tugend, die ein Teil von ihm ist; vgl. Sextus a. d. a. O. und oben 99, 2), oder was dasselbe: es ist *ἀρετὴ ἢ τὸ μετέχον ἀρετῆς* (Sext. Math. XI 184). Näher wird dreierlei Gutes unterschieden: *τὸ ὑφ᾽ οὗ ἢ ἀφ᾽ οὗ ἔστιν ὠφελεῖσθαι, τὸ καθ᾽ ὃ συμβαίνει ὠφελεῖσθαι, τὸ οἷόν τε ὠφελεῖν.* Unter die erste Bedeutung des Guten fällt nur die Tugend, unter die zweite auch die tugendhaften Handlungen, unter die dritte, auſser diesen beiden, die tugendhaften Subjekte: Menschen, Götter und Dämonen. Eine zweite Einteilung der Güter (Diog. Stob. Sext. P. III 181) ist die in Güter der Seele, äuſsere Güter (wie der Besitz tugendhafter Freunde und eines tugendhaften Vaterlands), und solche, die keines von beiden sind (*τὸ αὐτὸν ἑαυτῷ εἶναι σπουδαῖον καὶ εὐδαίμονα*, die Tugend und Glückseligkeit als Verhältnis des einzelnen zu sich selbst, sein individueller Besitz, betrachtet). Die Güter der Seele sollen sodann wieder in drei Klassen zerfallen, worüber S. 246, 2 3. Aufl. das Nähere mitgeteilt ist. — Eine dritte Einteilung der Güter (Diog. und Cic. a. a. O. Stob. 80. 100. 114 H. 54, 4. 71, 15. 64, 13 W.) unterscheidet *τελικά* oder *δι᾽ αὑτὰ αἱρετά* (die sittliche Tätigkeit), *ποιητικά* (z. B. Freunde und die Dienste, die sie uns leisten), *τελικὰ καὶ ποιητικά* (die Tugenden selbst); eine vierte und fünfte die *μικτὰ* (wie *εὐτεκνία* und *εὐγηρία*) und *ἁπλᾶ* oder *ἄμικτα* (wie die Wissenschaft), und die *ἀεὶ παρόντα* (die Tugenden) und *οὐκ ἀεὶ παρόντα* („*οἷον χαρά, περιπάτησις*“). Die ent-

nur darauf hinaus, dafs das eine unmittelbar an sich selbst gut und nützlich ist, das andere ein Mittel für jenes. Mehrere gleich ursprüngliche Güter scheinen den Stoikern mit dem Begriff des Guten zu streiten. Ein Gut ist nach ihrer Überzeugung nur dasjenige, was einen unbedingten Wert hat; was nur um eines anderen willen oder im Vergleich mit einem andern von Wert ist, verdient diesen Namen gar nicht; der Unterschied des Guten von dem Nichtguten liegt nicht blofs im Grad, sondern in der Art; was nicht an und für sich ein Gut ist, kann es unter keinen Umständen werden[1]). Dasselbe gilt aber natürlich auch von den Übeln: Was nicht an sich ein Übel ist, kann durch sein Verhältnis zu anderem nicht dazu gemacht werden. Als ein Gut ist daher nur das absolut Gute oder die Tugend zu betrachten, als ein Übel nur das absolute Übel, die Schlechtigkeit[2]); alle anderen Dinge

---

sprechenden Einteilungen der Übel geben Diogenes und Stobäus. Dazu fügt der letztere II 126 f. 136 f. H. 73, 1. 16; 77, 6 W. die *ἀγαθὰ ἐν κινήσει* (*χαρὰ* usw.) und *ἐν σχέσει* (*εὔτακτος ἡσυχία* usf.), welche letzteren wieder teilweise, wie die Tugend und die sittlich behandelten Kunstfertigkeiten, zugleich *ἐν ἕξει* seien: ferner die *ἀγαθὰ καθ᾽ ἑαυτά* (die Tugenden) und *πρός τί πως ἔχοντα* (Ehre, Wohlwollen, Freundschaft); die Güter, welche zur Glückseligkeit notwendig sind (die Tugenden und tugendhaften Tätigkeiten), und welche dies nicht sind (*χαρά, ἐπιτηδεύματα*). — Weit beschränkter ist die Aufzählung Senecas, wenn sie sich gleich als eine allgemeine gibt. Dieser nennt nämlich a. a. O. *prima bona, tamquam gaudium, pax, salus patriae; secunda, in materia infelici expressa, tamquam tormentorum patientia; tertia, tamquam modestus incessus* u. dgl. Vgl. St. v. fr. III 95—116.

1) Cic. De fin. III 10, 33: *ego assentior Diogeni, qui bonum definierit id quod esset natura absolutum* [*αὐτοτελέ* . . . . (34) *hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando, sed propria vi sua et sentimus et appellamus bonum. ut enim mel, etsi dulcissimum est, suo tamen proprio genere saporis, non comparatione cum aliis dulce esse sentitur, sic bonum hoc, de quo agimus, est illud quidem plurimi aestimandum, sed ea aestimatio genere valet, non magnitudine* usw.

2) Sen. De benef. VII 2, 1: *nec malum esse ullum nisi turpe, nec bonum nisi honestum.* Alex. Aphr. De fato c. 28 S. 199, 14 Br.: *ἡ μὲν ἀρετή τε καὶ ἡ κακία μόναι κατ᾽ αὐτοὺς ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν.* Ebendieser Satz: *nihil esse bonum nisi quod esset honestum*, bildete das Thema jenes Vortrags, den Posidonius (nach Cic. Tusc. II 25, 61), an heftigen Gliederschmerzen leidend, vor Pompejus hielt und dazwischen ausrief: *nihil agis, dolor! quamvis sis molestus, numquam te esse confitebor malum.* Weiter vgl. m. S. 216. 219, 3.

dagegen, wie eingreifend ihr Einfluſs auf unseren Zustand auch sein mag, gehören weder zu den Gütern noch zu den Übeln, sondern zu dem Gleichgültigen, den Adiaphora[1]): weder Gesundheit noch | Reichtum noch Ehre noch das Leben selbst ist ein Gut, ebensowenig sind aber auch die entgegengesetzten Zustände: Armut, Schmerzen, Krankheit, Schmach, Tod ein Übel[2]), sondern diese wie jene sind an sich gleichgültige Dinge, ein Stoff, der gleichsehr zum Guten wie zum Schlechten benützt werden kann[3]). | Die Akademiker und

---

1) Sext. Math. XI 61 (nachdem zwei nicht hierher gehörige Bedeutungen des *ἀδιάφορον* angegeben sind): *κατὰ τρίτον δὲ καὶ τελευταῖον τρόπον φασὶν ἀδιάφορον τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συλλαμβανόμενον.* Dahin gehören äuſsere Güter, Gesundheit usw. *ᾧ γάρ ἐστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον· διὰ παντὸς δ' ἀρετῇ μὲν καλῶς, κακίᾳ δὲ κακῶς, ὑγείᾳ δὲ καὶ τοῖς περὶ σώματι ποτὲ μὲν εὖ, ποτὲ δὲ κακῶς ἔστι χρῆσθαι.* Ebenso Pyrrh. III 177. Ähnlich, mit derselben Begründung Diog. 102 f., welcher die *οὐδέτερα* definiert: *ὅσα μήτ' ὠφελεῖ μήτε βλάπτει.* Stob. II 90 H. 57, 18 W.: alles sei nach Zeno entweder ein Gut oder ein Übel oder ein Gleichgültiges: ein Gut *πᾶν ὅ ἐστιν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς*, ein Übel *πᾶν ὅ ἐστι κακία ἢ μετέχον κακίας*, ein Adiaphoron *ζωή, θάνατος* usw. Ebd. 142 H. 79, 7 W.: ein *ἀδιάφορον* sei *τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν καὶ τὸ μήτε αἱρετὸν μήτε φευκτόν.* Plut. De Stoic. rep. 31, 1 S. 1048 c: *ᾧ γάρ ἐστιν εὖ χρήσασθαι καὶ κακῶς, τοῦτό φασι μήτ' ἀγαθὸν εἶναι μήτε κακόν* u. a.

2) Stob. II 92 H. 58, 2 W. s. vor. Anm. Vom Tode beweist dies Zeno (Fr. 129 Pears. 196 Arn.) b. Sen. ep. 82, 9 mit dem Schlusse, dessen Bündigkeit er doch selbst nicht ganz getraut zu haben scheint: *nullum malum gloriosum est; mors autem gloriosa est* (es gibt einen ruhmvollen Tod); *mors ergo non est malum.* Sonst treten in den stoischen Ausführungen hierüber besonders die zwei Erwägungen hervor: daſs etwas Naturgemäſses kein Übel sein könne, und daſs das Leben als solches kein Gut sei; auch andere Gründe zur Beschwichtigung der Todesfurcht werden aber nicht verschmäht. M. vgl. Sen. ep. 30, 4 ff. 77, 11 f. 82, 8 ff. cons. ad Marc. 19, 3 ff. M. Aurel IX 3. VIII 58 und andere Stellen, die man bei Baumhauer Vet. philosoph. doctr. de morte voluntaria S. 211 ff. findet.

3) Chrysippus b. Plut. De Stoic. rep. 15, 4 S. 1040 d (St. v. fr. III 157): alle Tugend werde zerstört, *ἂν ἢ τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ὑγείαν ἢ τι τῶν ἄλλων, ὃ μὴ καλόν ἐστιν, ἀγαθὸν ἀπολίπωμεν.* Ders. b. dems. De comm. not. 5, 2 S. 1060 e (St. v. fr. III 139): *ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν βιοῦν μόνον ἐστὶ τὸ εὐδαιμόνως, τῶν ἄλλων οὐδὲν ὄντων πρὸς ἡμᾶς οὐδ' εἰς τοῦτο συνεργούντων.* (Ebenso De Stoic. rep. 17, 2 S. 1041 e). Sen. De vit. beat. 4, 3: das einzige Gut sei die *honestas*, das einzige Übel die *turpitudo, cetera vilis turba rerum nec detrahens quicquam beatae vitae nec adiciens.* Ders. ep. 66, 14: zwischen der Freude des Weisen und der Standhaftigkeit, mit der er

Peripatetiker, welche auch äufsere und vom Zufall abhängige Dinge zu den Gütern rechnen, werden von unseren Philosophen aufs lebhafteste bestritten. Was mit der sittlichen Beschaffenheit des Menschen in keinem Zusammenhang stehe, ja vielleicht geradezu mit sittlichen Nachteilen erkauft sei, das, sagen sie, könne kein Gut sein[1]); wenn die Tugend den

---

Schmerzen erträgt, ist kein Unterschied *quantum ad ipsas virtutes, plurimum inter illa, in quibus virtus utraque ostenditur . . . virtutem materia non mutat.* ep. 71, 21: *bona ista aut mala non efficit materia, sed virtus.* ep. 85, 39: *tu illum [sapientem] premi putas malis? utitur.* Ders. ep. 44. 120, 3. Plut. De comm. not. 4, 1 S. 1060 c. De Stoic. rep. 18, 5 S. 1042 d. 31, 1 S. 1048 c. Diog. 102 f. Stob. Ekl. II 90 H. 58, 2 W. Sext. a. a. O. und Pyrrh. III 181. Alex. Aphr. Top. 79, 5. 201, 22 Wallies. Chrysippus b. Ps. Plut. De nobilit. 12, 2 (St. v. fr. III 350). 17, 1 (St. v. fr. III 148), wenn diese Zitate echter sein sollten als andere dieses Fälschers aus der Zeit der Renaissance.

1) Sext. Math. XI 61 (s. o. 219, 1). Diog. 103: das Gute kann nur nützen, nie schaden; οὐ μᾶλλον δὲ ὠφελεῖ ἢ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ὑγίεια· οὐκ ἄρα ἀγαθὸν οὔτε πλοῦτος οὔτε ὑγίεια. Ferner: ᾧ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτο οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλούτῳ δὲ καὶ ὑγιείᾳ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι usw. Sen. ep. 87, 11 ff., wo für den Satz, dafs nichts aufser der Tugend ein Gut sei, die nachstehenden Beweise aus der Überlieferung der Schule *(interrogationes nostrorum)*, zunächst, wie es scheint, nach Posidonius (vgl. s. 31. 35. 38) angeführt werden: 1) *Quod bonum est, bonos facit; fortuita bonum non faciunt; ergo non sunt bona.* (Ähnlich M. Aurel II 11. IV 8: Was den Menschen nicht schlechter macht, mache auch das menschliche Leben nicht schlechter.) 2) *Quod contemptissimo cuique contingere ac turpissimo potest, bonum non est; opes autem et lenoni et lanistae contingunt; ergo* usw. (So auch M. Aurel V 10.) 3) *Bonum ex malo non fit; divitiae fiunt, fiunt autem ex avaritia; ergo* usw. (Ähnlich b. Alex. Aphr. Top. 201, 22 Wall.: τὸ διὰ κακοῦ γινόμενον οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλοῦτος δὲ καὶ διὰ πορνοβοσκίας κακοῦ ὄντος γίνεται· οὐκ ἄρα ὁ πλοῦτος ἀγαθόν.) 4) *Quod dum consequi volumus in multa mala incidimus, id bonum non est; dum divitias autem consequi volumus, in multa mala incidimus; ergo* usw. 5) *Quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem, contra autem insolentiam, tumorem, arrogantiam creant, mala sunt; a fortuitis autem* (vorher war in dieser Beziehung nicht blofs Reichtum, sondern auch Gesundheit genannt worden) *in haec pellimur; ergo non sunt bona.* Dafs der Reichtum kein Gut sei, beweist Diogenes (Fr. 41 Arn.) b. Cic. De fin. III 15, 49; dafs Armut und Schmerz keine Übel seien, wird mit dem Schlufs dargetan, welchen Sen. ep. 85, 30 anführt und verteidigt: *quod malum est, nocet; quod nocet, deteriorem facit; dolor et paupertas deteriorem non faciunt; ergo mala non sunt.* Auch vom teleologischen Standpunkt aus wird der stoische Satz bewiesen:

Menschen glückselig mache, müsse sie ihn auch für sich allein | vollkommen glückselig machen, denn glückselig könne überhaupt nur der sein, der es ganz sei; werde umgekehrt irgend etwas, das der Mensch nicht in seiner eigenen Gewalt hat, ein Einflufs auf seine Glückseligkeit eingeräumt, so werde der unbedingte Wert der Tugend beeinträchtigt, und der Mensch könne nie zu der unerschütterlichen Sicherheit des Gemüts kommen, ohne die keine Glückseligkeit denkbar sei [1]). Am allerwenigsten darf aber ihrer Ansicht nach die Lust für ein Gut oder gar mit Epikur für den letzten und höchsten Lebenszweck erklärt werden. Wer die Lust auf den Thron setzt, der macht die Tugend zur Sklavin [2]), wer sie auch nur überhaupt für ein Gut hält, der leugnet den richtigen Begriff des Guten und den eigentümlichen Wert der Tugend [3]), er

---

die Natur, sagt M. Aurel II 11. IX 1, hätte unmöglich zugeben können, dafs Güter und Übel den Guten und Schlechten gleicherweise zufallen; was daher beiden gleichsehr zuteil werde, wie Leben und Tod, Ehre und Schande, Lust und Mühsal, Reichtum und Armut, das könne weder ein Gut noch ein Übel sein. Gegen den Wert des Nachruhms Ders. IV 19 u. ö.

1) Dies wird den Akademikern (über welche Bd. II a[4] 1009. 1029 z. vgl.) bei Cic. Tusc. V 13, 39 f. 18, 51 ff. Sen. ep. 85, 18 f. 71, 18. 92, 4 ff. entgegengehalten. In der letzteren Stelle wird die Annahme, dafs die Glückseligkeit durch äufsere Güter vermehrt werden könne und mithin eines Gradunterschiedes fähig sei, mit Sätzen zurückgewiesen, wie diese: (4) *quid potest desiderare is, cui omnia honesta contingunt? . . . et quid stultius turpiusve quam bonum rationalis animi ex inrationalibus nectere? . . .* (24) *non intenditur virtus, ergo ne beata quidem vita, quae ex virtute est.* Vgl. ep. 72, 7: *cui aliquid accedere potest, id inperfectum est.*

2) Wie dies Kleanthes (Fr. 90 Pears. 553 Arn.) b. Cic. De fin. II 21, 69 rednerisch ausführt. Vgl. Sen. De benef. VI 2, 2: *[virtus] non est virtus, si sequi potest. primae partes eius sunt: ducere debet, imperare, summo loco stare: tu illam iubes signum petere.* Ders. De vit. beat. 11, 2. 13, 5. 14, 1 u. ö.

3) Man vgl. hierüber die S. 219, 3 angeführten Worte Chrysipps bei Plut. De Stoic. rep. 15, und zu ihrer Erläuterung Sen. De benef. IV 2, 4: *non indignor, quod post voluptatem ponitur virtus, sed quod omnino cum voluptate conferatur contemptrix eius et hostis et longissime ab illa resiliens,* und denselben De vit. beat. 15, 1: *pars honesti non potest esse nisi honestum, nec summum bonum habebit sinceritatem suam, si aliquid in se viderit dissimile meliori.* Mit jener Äufserung des Chrysippus stände es nach Plut. (a. a. O. 15, 3. 13, 3 S. 1038 d. De comm. not. 25, 2 S. 1070 d) im Widerspruch, dafs Chrysippus (St. v. fr. III 23—25) auch wieder sagte: wenn die Lust zwar für ein Gut, aber nicht für das höchste Gut (das τέλος)

verweist uns aufs Leiden statt aufs | Handeln[1]), er verlangt, dafs das vernünftige Wesen nach dem Unvernünftigen, der gottverwandte Geist nach den Genüssen des Tieres strebe[2]). Nicht einmal in dem Sinne darf die Lust Ziel unseres Strebens sein, dafs zugleich in der Tugend die unerläfsliche Bedingung der wahren Lust anerkannt wird. Sie ist dies allerdings[3]): mit der sittlichen Handlungsweise ist immer eine eigentümliche Befriedigung, eine unerschütterliche Heiterkeit und Gemütsruhe, mit der unsittlichen eine Unseligkeit verbunden, und es kann insofern gesagt werden, nur der Weise kenne eine wahre und dauernde Freude[4]). Aber auch dieser Genufs der sittlichen Vortrefflichkeit darf nicht als der Zweck, sondern nur als eine natürliche Folge der tugendhaften Tätigkeit behandelt, nicht für einen Bestandteil und eine Bedingung,

---

erklärt werde (die peripatetische Ansicht), liefse sich vielleicht die Gerechtigkeit retten, indem sie im Vergleich mit der Lust als das höhere Gut betrachtet würde. Allein dies war wohl nur eine vorläufige und versuchsweise Einräumung, von der Chrysippus im Verfolge nachwies, dafs sie in Wirklichkeit doch unzulässig sei, weil schon diese Behauptung sich mit dem wahren Begriff des Guten nicht vertrage und den spezifischen Vorzug der Tugend vor allem anderen (worüber S. 218, 1 z. vgl.) in einen blofsen Gradunterschied verwandle. Mit mehr Recht tadelt es Plut. De Stoic. rep. 15, 6 f. S. 1040 e an Chrysippus, dafs er gegen Aristoteles behauptete, wenn man die Lust für das höchste Gut halte, werde zwar die Gerechtigkeit, nicht aber die übrigen Tugenden, unmöglich gemacht; denn gerade der Stoiker durfte die verschiedenen Tugenden am wenigsten in dieser Art trennen. Der Eifer des Widerspruchs hat den Philosophen hier offenbar, wie so oft, weiter geführt, als er vor seinen eigenen Grundsätzen verantworten konnte.

1) M. Aurel VI 51: *ὁ μὲν φιλόδοξος ἀλλοτρίαν ἐνέργειαν ἴδιον ἀγαθὸν ὑπολαμβάνει· ὁ δὲ φιλήδονος ἰδίαν πεῖσιν· ὁ δὲ νοῦν ἔχων ἰδίαν πρᾶξιν.* Vgl. IX 16: *οὐκ ἐν πείσει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ τὸ τοῦ λογικοῦ πολιτικοῦ ζῴου κακὸν καὶ ἀγαθόν.*

2) Sen. ep. 92, 6—10. De vit. beat. 5, 4. 9, 4. Posidonius b. Sen. ep. 92, 10.

3) Sofern wir nämlich den Ausdruck in seiner gewöhnlichen Bedeutung nehmen; die Stoiker allerdings wollen dies, wo sie strenger sprechen, nicht erlauben. Da sie mit *ἡδονή* einen Affekt, also etwas Naturwidriges und Tadelnswertes bezeichnen, sagen sie, der Weise empfinde Freude (*χαρά*, *gaudium*), aber nicht Lust (*ἡδονή*, *laetitia*, *voluptas*); vgl. Sen. ep. 59, 2. Diog. 116. Alex. Aphr. Top. 181, 3 W., wo auch die Definitionen von *χαρά, ἡδονή, τέρψις, εὐφροσύνη*.

4) Sen. ep. 23, 2 ff. 27, 3. 59, 2. 14 ff. 72, 8. De vit. beat. 3, 4. 4, 4. De ira II 6, 2.

sondern nur für ein Erzeugnis des höchsten Guts gehalten werden, wenn nicht der selbständige Wert der Tugend Not leiden soll[1]). | Noch weit weniger kann die Lust überhaupt als ein Teil des höchsten Guts der Tugend zur Seite gesetzt oder für unzertrennlich von der Tugend erklärt werden. Lust und Tugend sind dem Wesen und der Art nach verschieden: die Lust kann unsittlich, das sittliche Handeln mit Beschwerden und Schmerzen verknüpft sein; die Lust findet sich bei den Schlechtesten, die Tugend nur bei den Guten; die Tugend ist erhaben, unermüdlich, unzerstörbar, die Lust niedrig, weichlich, vergänglich. Wer die Lust für ein Gut hält, der mufs ihr dienen; wem die Tugend das Höchste ist, der wird sie beherrschen und im Zaum halten[2]). Die Lust darf daher in keiner Beziehung in unsere sittliche Zweckbestimmung mitaufgenommen werden: sie ist nicht Zweck, sondern Folge unserer Tätigkeit[3]), nicht ein Gut, sondern etwas durchaus

1) Diog. 94: ein Gut sei die Tugend; *ἐπιγεννήματα δὲ τήν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια.* Sen. De benef. IV 2, 3: es frage sich, *utrum virtus summi boni causa sit, an ipsa summum bonum.* Seneca kann natürlich nur das letztere behaupten; vgl. De vit. beat. 4, 5: der Weise erfreue sich seiner Gemütsruhe und Heiterkeit *non ut bonis, sed ut ex bono suo ortis.* Ebd. 9, 1: *non, si voluptatem praestatura virtus est, ideo propter hanc petitur . . . voluptas non est merces nec causa virtutis, sed accessio, nec quia delectat placet, sed si placet, et delectat.* Das höchste Gut bestehe nur in der geistigen Vollkommenheit und Gesundheit selbst, *in ipso iudico et habitu optimae mentis,* in der *sanitas ct libertas animi* usw., es werde nichts begehrt als die Tugend: *ipsa pretium sui.* Ebd. 15, 2: *ne gaudium quidem quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti tamen boni pars est, non magis quam laetitia et tranqillitas . . . sunt enim ista bona, sed consequentia summum bonum, non consummantia.* Ebendahin gehört der Satz b. Stob. Ekl. II 184. 188 (vgl. M. Aurel VII 74): *πάντα τὸν ὁντινοῦν ὠφελοῦντα ἴσην ὠφέλειαν ἀπολαμβάνειν παρ' αὐτὸ τοῦτο,* aus dem S. 216, 3 angeführten Grunde.

2) Sen. De vit. beat. c. 7 f. 10—12. Vgl. M. Aurel VIII 10. Zu den stoischen Gründen gegen die Gleichstellung von Lust und Schmerz mit Gut und Übel gehört wohl auch der Schlufs bei Clemens Strom. IV 6, 23 S. 573 P., welcher mit dem dritten von den S. 220, 1 angeführten Argumenten grofse Ähnlichkeit hat: wenn der Durst ein Schmerz, das Trinken eine Lust sei, so sei jener die Ursache von dieser Lust; *ἀγαθοῦ δὲ ποιητικὸν τὸ κακὸν οὐκ ἂν γένοιτο* usw.

3) Diog. VII 85: *ὃ δὲ λέγουσί τινες πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. ἐπιγέννημα γάρ φασιν,*

Gleichgültiges, und nur darüber sind die Stoiker nicht ganz einig, ob alle Lust naturwidrig sei[1]), wie der | Rigorist Kleanthes im Geist des Cynismus behauptete, oder ob es auch eine naturgemäfse und wünschenswerte Lust gebe[2]). Die Tugend ihrerseits bedarf keiner anderweitigen Zutaten, sondern trägt alle Bedingungen der Glückseligkeit in sich selbst[3]): wie die Strafe des Bösen, so liegt der Lohn der guten Handlung unmittelbar in ihrer inneren Beschaffenheit, darin, dafs jenes naturwidrig, diese naturgemäfs ist[4]); und so unbedingt ist diese Autarkie der Tugend[5]), dafs die Glückseligkeit, welche sie |

εἰ ἄρα ἐστίν, ἡδονὴν εἶναι, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ. Vgl. S. 223, 1.

1) Die Lust im weiteren Sinne nämlich; in der engeren Bedeutung, wonach unter *ἡδονή* ein bestimmter Affekt zu verstehen ist, verwerfen sie, wie wir finden werden, die Lust unbedingt. Vgl. S. 222, 3.

2) Sext. Math. XI 73: *τὴν ἡδονὴν ὁ μὲν Ἐπίκουρος ἀγαθὸν εἶναί φησιν, ὁ δὲ εἰπὼν „μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην"* (Antisthenes) *κακόν, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον. ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι μήτε ἀξίαν ἔχειν αὐτὴν ἐν τῷ βίῳ, καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον κατὰ φύσιν μὴ εἶναι· ὁ δὲ Ἀρχέδημος κατὰ φύσιν μὲν εἶναι ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τρίχας, οὐχὶ δὲ καὶ ἀξίαν ἔχειν· Παναίτιος δὲ τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν, τινὰ δὲ παρὰ φύσιν.*

3) Weshalb sie auch als *τέχνη εὐδαιμονίας ποιητική* definiert wurde; Alex. Aphr. De an. 159, 34 Bruns.

4) Diog. VII 89: *τήν τε ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην καὶ αὐτὴν δι' αὑτὴν εἶναι αἱρετήν, οὐ διά τινα φόβον ἢ ἐλπίδα ἤ τι τῶν ἔξωθεν· ἐν αὐτῇ τε εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτε οὔσῃ ψυχῇ πεποιημένῃ πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου* (hierüber S. 123, 1, 215, 1). Sen. De clement. I 1, 1: *quamvis enim recte factorum verus fructus sit fecisse, nec ullum virtutum pretium dignum illis extra ipsas sit.* Dasselbe ep. 81, 19. ep. 94, 11: *aequitatem per se expetendam, nec metu nos ad illam cogi nec mercede conduci. non esse iustum, cui quicquam in hac virtute placet praeter ipsam.* Ders. ep. 87, 24: *maximum scelerum supplicium in ipsis est.* De benef. IV 12, 4: *quid reddat beneficium? dic tu mihi, quid reddat iustitia, quid innocentia* usw., *si quicquam praeter ipsas, ipsas non petis.* M. Aurel IX 42: *τί γὰρ πλέον θέλεις εὖ ποιήσας ἄνθρωπον; οὐκ ἀρκεῖ τούτῳ, ὅτι κατὰ φύσιν τὴν σήν τι ἔπραξας, ἀλλὰ τούτου μισθὸν ζητεῖς;* wenn der Mensch Gutes tut, *πεποίηκε, πρὸς ὃ κατεσκεύασται, καὶ ἔχει τὸ ἑαυτοῦ.* Ders. VII 73. VIII 2. Vgl. S. 216, 3. 223, 1.

5) Der bekannte Satz: *αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν.* Diog. VII 127 (nach Zeno, Chrysippus u. a.). Cic. Parad. 2 u. a. Vgl. Sen. ep. 74, 1: *qui omne bonum honesto circumscripsit, intra se felix est* usw. Selbst von einzelnen Tugenden wird, vermöge des Satzes vom Zusammen-

gewährt, auch durch ihre eigene Dauer nicht vermehrt werden soll[1]). Eben weil hier nur die vernünftige Selbstbestimmung als ein Gut anerkannt wird, weifs sich der Mensch in ihr schlechthin unabhängig von allem Äufseren, schlechthin frei und in sich befriedigt[2]).

Dieses Glück des Tugendhaften wird aber hier — und es ist dies ein für den Stoicismus sehr bezeichnender Zug — weit mehr in dem Negativen der Unabhängigkeit und Gemütsruhe als in dem Positiven des Genusses gefunden, den die sittliche Tätigkeit mit sich bringt. In der Unruhe des Gemüts, sagt Cicero, wo er als Stoiker spricht, besteht die Unseligkeit, in ihrer Beschwichtigung die Glückseligkeit. Was kann dem zum Glücke fehlen, fragt er, den seine Tapferkeit vor Kummer und Furcht, seine Selbstbeherrschung vor leidenschaftlicher Lust und Begierde bewahrt[3])? Wie sollte der

---

hang aller Tugenden (s. u.), diese Autarkie ausgesagt; so von der *prudentia* (*φρόνησις*) mittelst des Schlusses, den Sen. ep. 85, 2 berichtet: *qui prudens est, et temperans est. qui temperans est, et constans. qui constans est, inperturbatus est. qui inperturbatus est, sine tristitia est. qui sine tristitia est, beatus est: ergo prudens beatus est, et prudentia ad beatam vitam satis est.* Ähnlich (ebd. 24) in betreff der Tapferkeit. Für die Gegner bildete natürlich diese Autarkie der Tugend einen Hauptangriffspunkt. Ausführlich bestreitet sie z. B. Alex. De an. 159, 16 ff. Br., welcher ihr namentlich entgegenhält, dafs weder die Dinge, welche die Stoiker selbst für naturgemäfs und wünschenswert erklären (die *προηγμένα* s. u.), noch auch anderseits die natürlichen Bedingungen der tugendhaften Tätigkeit für die Glückseligkeit gleichgültig sein können, und dafs es nicht angehe, die letzteren mit den Stoikern blofs als negative Bedingungen (*ὧν οὐκ ἄνευ*) derselben gelten lassen zu wollen. Weiter s. m. Plut. De comm. not. 4 f. S. 1060 c. 11, 1 S. 1063 c u. a. St.

1) Plut. De Stoic. rep. 26 S. 1046 c. De comm. not. 8, 4 S. 1061 f (wo Chrysippus der Widerspruch vorgerückt wird, dafs er bald eine Vermehrung der Glückseligkeit durch die Zeitdauer leugne, bald eine blofs momentane Weisheit und Glückseligkeit für wertlos erkläre). Cic. De fin. III 14, 45 f. Sen. ep. 74, 27. 93, 6 f. De benef. V 17, 6. M. Aurel XII 35. Die Stoiker stellen sich hiermit namentlich Aristoteles entgegen; vgl. Bd. II b[3] 615 f.

2) Dieser Gedanke wird besonders von den Stoikern der römischen Periode, Seneca, Epiktet und M. Aurel, vielfach ausgesprochen. Da ich aber auf diese Männer später ausführlicher zurückkommen werde, enthalte ich mich hier der näheren Nachweisungen.

3) Tusc. V 15, 43. 14, 42.

nicht schlechthin glücklich sein, der in keiner Beziehung vom Glück, sondern einzig und allein von sich selbst abhängt[1])? Von Unruhe frei zu sein, erklärt SENECA, ist der eigentümliche Vorzug des Weisen[2]); das | ist der Gewinn, den wir von der Philosophie haben, dafs wir ohne Furcht leben, dafs wir die Übel des Lebens überwinden[3]). Lauter aber als durch alle einzelne Erklärungen wird diese überwiegend negative Auffassung der sittlichen Ziele durch den ganzen Charakter der stoischen Ethik bezeugt, und schon die eine Lehre von der Apathie des Weisen legt es deutlich an den Tag, dafs es eben die Freiheit von Störungen, die unbedingte Sicherheit und Selbstgewifsheit des Tugendhaften ist, welche für unsere Philosophen den höchsten Wert hat.

Sofern nun das Gute in der allgemeinen Weltordnung begründet ist, welcher der einzelne sich zu unterwerfen hat, tritt es dem Menschen als Gesetz gegenüber; weil aber dieses Gesetz das Gesetz seiner eigenen Natur ist, so ist das Gute der natürliche Gegenstand seines Begehrens, es entspricht seinem natürlichen Triebe. Der erstere Gesichtspunkt, welcher der Moralphilosophie freilich nie fremd war, ist doch von den Stoikern mit besonderer Vorliebe verfolgt worden[4]), und diese Betrachtung des Sittlichen bildet einen von den Punkten, an denen sich der Stoicismus in der Folge teils mit der römischen Rechtswissenschaft, teils mit der jüdisch-christlichen Sittenlehre berührte. Wie die weltordnende Vernunft von der stoischen Schule als das gemeinsame Gesetz aller Wesen aufgefafst wird[5]), so sieht sie auch in den sitt-

---

1) Parad. 2.

2) De constant. 13, 5; vgl. ep. 75, 18: *exspectant nos, si ex hac aliquando faece in illud eradimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. quaeris, quae sit ista? non homines timere, non deos; nec turpia velle nec nimia; in se ipsum habere maximam potestatem: inaestimabile bonum est suum fieri.* Ähnliches häufig.

3) Vgl. vor. Anm. und ep. 29, 12: *quid ergo . . . philosophia praestabit? scilicet ut malis tibi placere quam populo, . . . ut sine metu deorum hominumque vivas, ut aut vincas mala aut finias.*

4) Vgl. KRISCHE Forschungen 368 ff. 475 f.

5) Vgl. oben S. 142 f.

lichen Anforderungen der Vernunft das gebietende und verbietende Gesetz der Gottheit[1]). Indem dieses | göttliche Gesetz vom Menschen erkannt und anerkannt wird, entsteht das menschliche[2]). Das Rechts- und Sittengesetz ist mithin ein Gebot, das für jedes Vernunftwesen als solches unbedingt gilt[3]). Der Mensch kann sich nicht als vernünftig fühlen, ohne sich zugleich sittlich verpflichtet zu fühlen[4]). Eben deshalb ist aber die Erfüllung dieses Gesetzes eine Forderung, welche dem Menschen nicht blofs von aufsen her, sondern durch seine eigene Natur gestellt wird. Das Gute ist für ihn das Erstrebenswerte, der natürliche Gegenstand seines Wollens,

---

1) Der *νόμος* ist nach stoischer Definition (b. Stob. Ekl. II 190. 204 H. 96, 10. 102, 4 W. Floril. 44, 12 und in dem Fragment des Chrysippus (St. v. fr. III 314), welches Marcian in Digest. I 3, 2 S. 11, 25 Momms. und der Scholiast des Hermogenes bei Spengel *Συναγ. τεχν.* 177. Krische Forsch. 475 mitteilt) der *λόγος ὀρθὸς προστακτικὸς μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον*, und er ist ebendeshalb ein *σπουδαῖον* oder *ἀστεῖον*, etwas sittlich Wertvolles und den Menschen Verpflichtendes. Die letzte Quelle dieses *λόγος* kann aber selbstverständlich nur in dem *λόγος κοινός*, der göttlichen oder Weltvernunft, liegen: das allgemeine Gesetz ist nach Diog. VII 88 (welcher hier, nach dem S. 142 aus Cic. N. D. I 15, 40 Angeführten, zunächst Chrysippus zu folgen scheint) *ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διί*, (über die Gottheit als *νόμος* S. 142 Anm. 1) es ist die *ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria* (Cic. De leg. I 6, 18; vgl. was S. 143 u. über Zeno aus N. D. I 14, 36 angeführt ist), oder wie es bei Cic. De leg. II 4, 8. 10 heifst: es ist nichts von Menschen Gemachtes, *sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia*, die *mens omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei*, die *ratio recta summi Iovis* (ähnlich De fin. IV 5, 11; in dem Bruchstück bei Lactant. Instit. VI 8 u. ö.), und es ist ebendeshalb, wie Chrysipp a. a. O. nach Pindar (b. Plato Gorg. 484 B) sagt, *πάντων βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*.

2) Cic. De leg. I 6, 18. II 4, 8. 5, 11.

3) Oder wie dies auch ausgedrückt wird (Stob. Ekl. II 184 H. 94, 7 W.): das *δίκαιον* ist *φύσει καὶ μὴ θέσει*

4) Was Cic. De leg. I 12, 33 in dem Sorites beweist, dem man seinen stoischen Ursprung sofort ansieht: *quibus ratio a natura data est, isdem etiam recta ratio data est, ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando; si lex, ius quoque; et omnibus ratio; ius igitur datum est omnibus*. Auf diesem Begriff des Gesetzes beruht, wie wir finden werden, die stoische Bestimmung des *κατόρθωμα* als *εὐνόμημα*, des *ἁμάρτημα* als *ἀνόμημα*.

ebenso umgekehrt das Schlechte das, wovon sein Wille sich abwendet[1]; jenes ruft sein Streben (ὁρμή), dieses sein Widerstreben (ἀφορμή) | hervor[2], und wie die sittliche Anforderung ursprünglich aus dem Naturtrieb des vernünftigen Wesens

1) Das Gute allein oder die Tugend ist ein αἱρετόν, das Schlechte ein φευκτόν (s. o. 216, 1. 224, 4 und Stob. Ekl. II 202 H. 100, 24 W.). Ein αἱρετὸν ist aber (ebd. 126. 132 H. 72, 21. 75, 2 W.), ὃ αἵρεσιν εὔλογον κινεῖ, oder genauer τὸ ὁρμῆς αὐτοτελοῦς κινητικόν, und das αἱρετὸν wird insofern von dem ληπτὸν unterschieden: ein αἱρετὸν ist nur das sittlich Gute, ein ληπτὸν alles, was einen Wert hat, also auch äufsere Güter. Weiter unterschieden die Stoiker, nach Stob. II 140. 194 H. 78, 7. 97, 15 W., mit unnützer Subtilität zwischen dem αἱρετὸν und αἱρετέον (und ebenso zwischen dem ὀρεκτὸν und ὀρεκτέον, ὑπομενετὸν und ὑπομενετέον usw.), indem sie jene Form für das Gute als solches (z. B. die φρόνησις), diese für den Besitz des Guten (z. B. das φρονεῖν) gebrauchten.

2) Die ὁρμή wird bei Stob. Ekl. II 160 H. 86, 19 W. definiert: φορὰ ψυχῆς ἐπί τι, die ἀφορμή (welche auch bei Epikt. Enchir. 2, 2. Diss. III 2, 2. 22, 36 u. ö. der ὁρμή entgegengestellt wird) nach der wahrscheinlichsten Ergänzung des Textes: φορὰ διανοίας ἀπό τινος. Vgl. S. 229, 3. Weiter wird hier (um an diesem Ort anzuknüpfen, was sich den Mitteilungen des Stobäus über die stoische Lehre von den Trieben sonst noch entnehmen läfst) zunächst zwischen den Trieben der vernunftlosen und denen der vernunftbegabten Wesen unterschieden. Nur auf die Vernunftwesen wird es sich beziehen, wenn gesagt wird, der Trieb werde durch die Vorstellung dessen, was zu tun sei (die φαντασία ὁρμητικὴ τοῦ καθήκοντος) hervorgerufen, und wenn weiter bemerkt ist: jeder Trieb schliefse ein zustimmendes Urteil (συγκατάθεσις) in sich, aber zu demselben komme hier noch das κινητικὸν hinzu; die συγκατάθεσις gehe auf gewisse Sätze (in denen allein Wahrheit und Unwahrheit ihren Sitz haben; s. o. 105, 5. 79, 1), die ὁρμή (wie auch Ekl. II 164. 196 H. 88, 4. 97, 22 W. ausgeführt ist) auf κατηγορήματα (d. h. Tätigkeiten; κατηγόρημα bezeichnet das Zeitwort, das eine Tätigkeit ausdrückt, s. o. S. 90 f.), sofern jeder Trieb und jedes Verlangen auf das Haben des Guten gerichtet ist. Die ὁρμὴ λογικὴ wird als φορὰ διανοίας ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν definiert, und auch ὁρμὴ πρακτικὴ genannt (weil nur das Vernunftwesen einer πρᾶξις fähig ist); bezieht sich die φορὰ διανοίας auf ein Zukünftiges, so wird die ὁρμὴ zur ὄρεξις (wofür unser Text zweimal ὄρουσις hat). Von den mancherlei Arten der ὁρμὴ πρακτικὴ nennt Stob. die πρόθεσις, ἐπιβολή, παρασκευή, ἐγχείρησις, αἵρεσις, προαίρεσις, βούλησις, θέλησις, deren Definitionen er anführt, und wendet sich dann zu der Lehre von den Affekten, da auch sie eine Art der ὁρμή seien. Unter dem Begriff der ὁρμή werden demnach hier Gefühls- und Willenstätigkeiten zusammengefafst, wie sich dies uns auch durch die Lehre von den Affekten, deren Begriff gleichfalls beides umfafst, noch weiter bestätigen wird.

hervorging, so ist sie auch das Ziel, auf welches sein Streben sich naturgemäſs richtet[1]).

So natürlich dies aber für das Vernunftwesen auch sein mag, so ist doch der Mensch nicht bloſs Vernunftwesen[2]); es sind | daher in ihm neben den vernünftigen auch vernunftlose Triebe[3]); er ist nicht von Hause aus tugendhaft, sondern er wird es erst durch Überwindung der Affekte. Der Affekt oder die Leidenschaft[4]) ist die vernunft- und naturwidrige

---

1) Stob. Ekl. II 116 H. 65, 8 W. (und ähnlich 108 H. 62, 9 W.): *πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετὴν καὶ οἱονεὶ τὸν τῶν ἡμιαμβείων λόγον ἔχειν κατὰ τὸν Κλεάνθην* (Fr. 82 P. 566 A.), *ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντας εἶναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους.* Diog. VII 89 (s. o. 224, 4): die Seele ist auf die Übereinstimmung des Lebens mit sich selbst (die Tugend) angelegt; nur anderweitige Einflüsse verderben sie, *ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους.* Sen. ep. 108, 8: *facile est auditorem concitare ad cupiditatem recti. omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum.* Vgl. auch u. Anm. 3.

2) Eben dies unterscheidet ihn nach der Darstellung bei Cic. N. D. II 12, 34 von der Gottheit, daſs diese schlechthin vernünftig, von Natur gut und weise ist. Wenn Cicero hier zunächst auch nur die Ansicht des Posidonius widergibt, so folgt daraus nicht ohne weiteres, wie Schmekel (D. Phil. d. mittl. Stoa 327) annimmt, daſs ältere Stoiker wie Chrysipp anders dachten.

3) Chrysippus b. Galen De Hippocr. et Plat. IV 2 (V 368 K. 338, 12 M. St. v. fr. III 402): *τὸ λογικὸν ζῷον ἀκολουθητικὸν φύσει ἐστὶ τῷ λόγῳ καὶ κατὰ τὸν λόγον ὡς ἂν ἡγεμόνα πρακτικόν· πολλάκις μέντοι καὶ ἄλλως φέρεται ἐπί τινα καὶ ἀπό τινων* (so ist nämlich zu interpungieren: es geht auf die *ὁρμή* und *ἀφορμή*, nach der S. 228, 2 angeführten Definition), *ἀπειθῶς τῷ λόγῳ ὠθούμενον ἐπὶ πλεῖον* usw. Hieraus ergibt sich, daſs wir auch die chrysippische Definition der *ὁρμή* (b. Plut. De Stoic. rep. 11, 6 S. 1037 f [St. v. fr. III 175]): *τοῦ ἀνθρώπου λόγος προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν* nicht (mit Baumhauer Vet. philos. doctr. de morte volunt. S. 74) so auffassen dürfen, als ob der Mensch von Anfang an nur vernünftige, nicht auch unvernünftige Triebe hätte; sondern Chrysippus redet hier nur von dem Trieb, welcher dem Menschen eigentümlich und für ihn naturgemäſs ist. Daſs die *ὁρμή* nicht als solche vernunftgemäſs ist, sondern dies erst durch die Richtung wird, welche ihr der Mensch gibt, erhellt auch aus Cic. De fin. III 7, 23: wie die Glieder uns zu einer gewissen Art des Gebrauchs gegeben seien, so sei uns auch die *ὁρμή* nicht zu jeder beliebigen Verwendung, sondern nur für eine bestimmte Art des Lebens (das vernünftige Leben) gegeben. — Auch hier ist gegen Schmekel (a. a. O. 327) geltendzumachen, daſs diese Ansicht ebensowohl altstoisch sein kann wie die Affektenlehre.

4) Um mit diesen Wörtern das griechische *πάθος* zu bezeichnen, für

Gemütsbewegung, der Trieb, welcher das rechte Mafs überschreitet[1]); der peripatetischen Annahme von der Naturgemäfsheit gewisser Affekte | wird von der Stoa durchaus widersprochen[2]). Der Sitz der Affekte wie aller Triebe und aller Seelentätigkeit überhaupt[3]) ist die Vernunft des Menschen, das *ἡγεμονικόν*[4]). Der Affekt ist derjenige Zustand des *ἡγεμονικόν*, in welchem dasselbe durch das Übermafs eines Triebes zum Vernunftwidrigen fortgerissen wird, er beruht ebenso wie anderseits die Tugend auf einer mit ihm vorgehenden Veränderung, nicht auf der Wirkung einer eigenen, von ihm

---

das unser heutiger psychologischer Sprachgebrauch keinen ganz entsprechenden Ausdruck bietet, wie denn schon Cicero (vgl. De fin. III 10, 35) um einen solchen verlegen war. — Für die Lehre von den Affekten wird hier im voraus für die Einzelheiten auf die Stoic. vet. fragm. III 377—490 von Arnim verwiesen, der auch unter Nr. 456 ff. die Reste der Schrift Chrysipps *περὶ παθῶν* zusammengestellt hat.

1) Diog. VII 110: *ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα.* Dieselben Definitionen b. Stob. Ekl. II 36. 166 (nur dafs hier wie auch bei M. Aurel II 5 statt *ἄλογος* steht: *ἀπειθὴς τῷ αἱροῦντι λόγῳ*). Cic. Tusc. III 11, 24. IV 6, 11. 21, 47, welche sie gleichfalls Zeno beilegen. Andronicus De affect. 1 S. 11 Kreuttner. Chrysipp b. Galen De Hipp. et Plat. IV 2. 4. V 2. 4 (368 f. 385. 432. 458 K. 338 f. 356. 407 f. 435 f. M.) u. ö. vgl. Dens. b. Plut. De virt. mor. 10 S. 450 P. Sen. ep. 75, 12 u. a. Clem. Strom. II 13. 59 S. 460 P. Eine ähnliche Definition (*πάθος ἐστὶν ἄλογος ψυχῆς κίνησις πλεοναστική*) schreibt Arius Did. b. Stob. Ekl. II 36 H. 38, 18 W. schon Aristoteles zu, aber in seinen uns erhaltenen Schriften findet sie sich nicht, und wenn er auch Ethic. Nic. III 3. 1111 b 1 von *ἄλογα πάθη* des Menschen redet oder Polit. V 10. 1312 b 28 äufsert *μὴ χρῆσθαι λογισμῷ τὸ πάθος*, so klingt doch der Ausdruck *πλεοναστική* unaristotelisch. Vgl. Wachsmuth z. d. Stelle des Stobäus.

2) Cic. Acad. I 10, 39: *cumque eas perturbationes* [*πάθη*] *antiqui naturales esse dicerent et rationis expertes aliaque in parte animi cupiditatem, in alia rationem collocarent, ne his quidem adsentiebatur [Zeno]. nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi et omnium perturbationum matrem esse arbitrabatur immoderatam quandam intemperantiam.* De fin. III 10, 35: *perturbationes animorum . . . nulla naturae vi commoventur.* Tusc. IV 28, 60: *ipsas perturbationes per se esse vitiosas nec habere quicquam aut naturale aut necessarium.* Vgl. vor. Anm. Weiteres später.

3) S. o. S. 203, 1. 228, 2.

4) Chrysippus b. Galen De H. et Pl. III 7 S. 335 K. 303 M. (St. v. fr. II 900). V 1 (s. u.). V 6 S. 476 K. 457 M. u. o. S. 203, 1.

verschiedenen Kraft[1]). Nur die Vorstellung kann es daher auch sein, welche ihn wie den Trieb überhaupt[2]) hervorruft: alle Affekte entspringen aus einem Fehler des Urteils, aus einer falschen Meinung über Gut und Übel, und sie werden insofern auch wohl geradezu als Urteile oder Meinungen bezeichnet[3]); der Geiz z. B. als eine falsche Meinung über den | Wert des Geldes[4]), die Furcht als eine falsche Meinung in betreff bevorstehender, die Bekümmernis in betreff gegenwärtiger Übel[5]). Doch ist die Meinung hierbei, wie schon aus der allgemeinen Ansicht der Stoiker über die Triebe[6]) hervorgeht, nicht die, als ob der Affekt selbst ein blofs theoretisches Verhalten wäre, sondern die Wirkungen der falschen Vorstellung, die Gefühle und Willensbewegungen, welche sie hervorruft, werden in seinen Begriff ausdrücklich mit ein-

1) Plut. De virt. mor. 3 S. 441 d, St. v. fr. III 459 (der Anfang dieser Stelle wurde schon S. 203, 1 angeführt, das Weitere lautet): *λέγεσθαι δὲ [τὸ ἡγεμονικὸν] ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὁρμῆς, ἰσχυρῷ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι, πρός τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἱροῦντα λόγον ἐκφέρηται· καὶ γὰρ τὸ πάθος* usw. (s. u. Anm. 3).

2) S. S. 203, 1.

3) Diog. VII 111: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ παθῶν* (St. v. fr. II 456). Plut. De virt. mor. c. 3 S. 441 d: *τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβούσης.* Ders. De an. procr. 26, 8 S. 1025 d. Arius Did. b. Stob. Ekl. II 168 H. 88, 22 W.: *ἐπὶ πάντων δὲ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν, ἐπεὶ* [Usener statt *ἐπὶ*] *δόξας αὐτὰ λέγουσιν εἶναι, παραλαμβάνεσθαι τὴν δόξαν ἀντὶ τῆς ἀσθενοῦς ὑπολήψεως.* Vgl. Cic. Tusc. IV 7, 14 f.: *sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione . . . . opinationem autem volunt esse imbecillam adsensionem.* Ders. ebd. III 11, 24: *est igitur causa omnis in opinione, nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum.* De fin. III 10, 35: *perturbationes autem nulla naturae vi commoventur, omniaque ea sunt opiniones ac iudicia levitatis.* Acad. I 10 (s. o. 230, 2). Themist. De an. 107, 17 Heinze: *οὐ κακῶς οἱ ἀπὸ Ζήνωνος τὰ πάθη τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τοῦ λόγου διαστροφὰς εἶναι τιθέμενοι καὶ λόγου κρίσεις ἡμαρτημένας.* — Wie wir zu der falschen Wertschätzung kommen, setzt Chalcidius in Tim. 163 f. nach einer stoischen Quelle auseinander. — Weiteres sogleich.

4) Diog. a. a. O.

5) Cic. Tusc. III 11, 25. IV 7, 14. Posidon. bei Galen De H. et Pl. IV 7 S. 416 K. 391 M.: Chrysippus definiert die *λύπη* als *δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας.*

6) Oben S. 228, 2.

geschlossen[1]); und dafs dies, | wie GALEN behauptet[2]), nur von Zeno, nicht auch von Chrysippus geschehen sei, ist nicht glaublich[3]). Die Stoiker stimmten | daher auch dem sokra-

1) Cic. Tusc. IV 7, 15: *sed quae iudicia quasque opiniones perturbationum esse dixi, non in eis perturbationes solum positas esse dicunt, verum illa etiam, quae efficiuntur perturbationibus, ut aegritudo quasi morsum aliquem doloris efficiat, metus recessum quendam animi et fugam, laetitia profusam hilaritatem, libido effrenatam adpetentiam.* GALEN De Hippocr. et Plat. IV 3 S. 377 K. 348 M.: *(Ζήνωνι καὶ πολλοῖς ἄλλοις τῶν Στωϊκῶν), οἳ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ* [vielleicht zu streichen] *τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συστολὰς καὶ ταπεινώσεις καὶ δήξεις ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη.* PHILO De vit. Mos. II (III) 139 Cohn S. 156 Mang. PLUT. De virt. mor. 10 S. 449 f: *τὰς ἐπιτάσεις τῶν παθῶν καὶ τὰς σφοδρότητας οὔ φασι γίνεσθαι κατὰ τὴν κρίσιν, ἐν ᾗ τὸ ἁμαρτητικόν, ἀλλὰ τὰς δήξεις καὶ τὰς συστολὰς καὶ τὰς διαχύσεις εἶναι τὰς τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον τῷ ἀλόγῳ δεχομένας.* Dasselbe liegt aber schon in den S. 230, 1 angeführten Definitionen des Affekts. Weiteres in den folgenden Anmm. und in dem, was über die Definitionen der einzelnen Affekte beizubringen sein wird. Auf diese pathologische Wirkung der Vorstellungen bezog es sich nach STOB. Ekl. II 172 f. H. 90, 7 W. (dessen lückenhafter Text nach der auf die gleiche Quelle zurückweisenden Darstellung CICEROS Tusc. IV 7, 14 zu ergänzen ist), wenn gewisse Affekte als *δόξα πρόσφατος, opinio recens boni* (oder: *mali) praesentis* definiert wurden, weil nämlich das *πρόσφατον* das *κινητικὸν συστολῆς ἀλόγου ἢ ἐπάρσεως* sei.

2) De Hippocr. et Plat. V 1 S. 429 K. 405 M. (St. v. fr. III 461. I 209): *Χρύσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ἀποδεικνύναι πειρᾶται κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη, Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ χύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη.* Vgl. IV 2 S. 367 K. 337 M. IV 3 S. 377 K. 348 M.

3) Dafs Chrysippus an der Stelle, auf welche Galen sich beruft, die Affekte für *κρίσεις* erklärt hatte, wird auch durch DIOG. 111 (s. o. 231, 3) und die S. 231, 5 angeführte Definition bestätigt. Anderseits sagt aber GALEN selbst a. a. O. IV 2 S. 367 K. 337 M., dafs er die *λύπη* als *μείωσις ἐπὶ φευκτῷ δοκοῦντι*, die *ἡδονή* als *ἔπαρσις ἐφ' αἱρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν* bezeichne, und IV 6 S. 403 hält er ihm vor, dafs er selbst die Affekte von der *ἀτονία* und *ἀσθένεια ψυχῆς* herleite, was er sofort mit Stellen aus Chrysippus belegt. Dafs ferner Chrysippus mit den zenonischen Definitionen des Affekts einverstanden war, haben wir schon S. 230, 1 gesehen; ebenso weist es auf ihn, wenn b. STOB. II 166 H. 88, 11 W. der Affekt durch *πτοία* (heftige Gemütsbewegung) definiert wird; denn wie es hier heifst: *πᾶσαν πτοίαν πάθος εἶναι καὶ πάλιν πᾶν πάθος πτοίαν*, so berichtet STOB. Ekl. II 38 H. 39, 7 W. von Zeno: *ὡρίσατο δὲ κἀκείνως· πάθος ἐστὶ πτοία ψυχῆς, ἀπὸ τῆς τῶν πτηνῶν φορᾶς τὸ εὐκίνητον τοῦ παθητικοῦ παρεικάσας*, und bei GALEN a. a. O. IV 5 S. 392 K.

tischen Satze, dafs niemand freiwillig fehle, trotz ihres Determinismus ursprünglich nicht bei [1]), wenn ihn auch jüngere Mitglieder der Schule zur Entschuldigung menschlicher Fehler benützen [2]), denn mit der Freiwilligkeit der Affekte fürchteten sie auch ihre sittliche Unzulässigkeit und die Möglichkeit ihrer Überwindung aufgeben zu müssen [3]); wie vielmehr alles,

---

364 M. (St. v. fr. III 476) sagt Chrysippus: *οἰκείως δὲ τῷ τῶν παθῶν γένει ἀποδίδοται καὶ ἡ πτοία κατὰ τὸ ἐνσεσοβημένον τοῦτο καὶ φερόμενον εἰκῆ.* Ja er hebt wiederholt und bestimmt den Unterschied zwischen Affekt und Irrtum hervor, dafs dieser in mangelnder Erkenntnis bestehe, jener in einem Widerstreben gegen die Aussprüche der Vernunft, einer Störung des natürlichen Verhältnisses der Triebe (*τὴν φυσικὴν τῶν ὁρμῶν συμμετρίαν ὑπερβαίνειν*), und er zeigt, dafs die beiden zenonischen Definitionen hierauf zurückzuführen seien (bei Galen a. a. O. IV 2 S. 368 f. K. 338 f. M. IV 4 S. 385 K. 356 M.; ebenso Stob. s. S. 234, 5); und b. Plut. De virt. mor. 10 S. 450 c (vgl. ebd. c. 9 S. 449 c) führt er aus, wie der Affekt die Besinnung raube und zu vernunftwidrigem Tun fortreifse. Auch was S. 232, 1 aus Cicero und Stobäus angeführt wurde, ist eine Erläuterung chrysippischer Bestimmungen, deren letzte Quelle Chrysippus sein wird; denn wenn er auch die nächste ohne Zweifel nicht ist, so sagt uns doch Galen selbst a. a. O. IV 4 S. 390 K. 362 M., seine Lehre über die Affekte sei in der stoischen Schule nach ihm allgemein anerkannt gewesen. Wenn daher Chrysippus die Affekte als *κρίσεις* bezeichnete, so kann er nicht die Absicht gehabt haben, die Erregung des Triebs und Gefühls dadurch auszuschliefsen, sondern was er mit dieser Bezeichnung ausdrücken wollte, ist nur dieses, dafs die Affekte als Vorgänge in dem einen Seelenwesen (wir würden sagen: als Zustände des Bewufstseins) durch Vorstellungen hervorgerufen werden. Dies erhellt deutlich daraus, dafs auch die Erscheinungen, in welchen sich gerade der pathologische Charakter der Affekte äufsert, von ihm zum Beweis seines Satzes gebraucht werden. Vgl. seine Worte bei Galen a. a. O. IV 6 S. 409 K. 383 M.: *τό τε γὰρ θυμῷ φέρεσθαι καὶ ἐξεστηκέναι καὶ οὐ παρ' ἑαυτοῖς οὐδ' ἐν ἑαυτοῖς εἶναι καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα φανερῶς μαρτυρεῖ τῷ κρίσεις εἶναι τὰ πάθη κἀν τῇ λογικῇ δυνάμει τῆς ψυχῆς συνίστασθαι.* Andernteils hatte aber auch Zeno den Anteil der Vorstellungen an den Affekten nicht geleugnet, wie dies aus den S. 232, 2. 232, 1 abgedruckten Äufserungen Galens deutlich hervorgeht.

1) Stob. Ekl. II 190 H. 95, 24 W. (Floril. 46, 50): der Weise übt nach stoischer Lehre keine Nachsicht, denn dies würde voraussetzen, *τὸν ἡμαρτηκότα μὴ παρ' αὑτὸν ἡμαρτηκέναι, πάντων ἁμαρτανόντων παρὰ τὴν ἰδίαν κακίαν.*

2) Epikt. Diss. I 18, 1—7. 28, 1—10. II 26. M. Aurel II 1. IV 3. VIII 14. XI 18. XII 12.

3) Dieses Motiv erhellt namentlich aus den S. 230, 2 angeführten ciceronischen Stellen und aus Sen. De ira II 2, 1: der Zorn vermöge (nach

was aus unserem Willen und Trieb hervorgeht, von ihnen für ein Freiwilliges erklärt wird[1]), so sollen auch die Affekte in unserer Gewalt sein, und wie bei allen unseren Überzeugungen[2]) soll es auch bei denen, aus welchen die Affekte entspringen, auf uns ankommen, ob wir ihnen zustimmen oder nicht[3]). Ebensowenig geben sie zu, dafs zur Überwindung der Affekte nichts weiter nötig sei als Belehrung, denn alle Affekte beruhen, wie sie sagen, auf dem Mangel an Selbstbeherrschung[4]) und unterscheiden sich gerade dadurch von blofsen Irrtümern, dafs | sie sich gegen die richtigere Einsicht behaupten und ihr widerstreben[5]). Wie aber freilich in der Vernunft ungeordnete und vernunftwidrige Triebe entstehen können, dies zu erklären, haben die Stoiker, soviel uns bekannt ist, keinen ernstlichen Versuch gemacht.

Da die Affekte durch Vorstellungen hervorgerufen werden, so wird auch ihre nähere Beschaffenheit durch die Vorstellungen

---

c. 1) nichts für sich, sondern nur *animo adprobante . . . nam si invitis nobis nascitur, numquam rationi succumbet. omnes enim motus, qui non voluntate nostra fiunt, invicti et inevitabiles sunt* usw.

1) S. o. 169, 1. 2.

2) S. S. 84, 1.

3) Cic. Acad. I 10, 39: *perturbationes voluntarias esse.* Tusc. IV 7, 14: die Affekte stammen aus dem Urteil. *itaque eas definiunt pressius, ut intellegatur. non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate;* worauf die S. 232, 1 berührten Begriffsbestimmungen folgen.

4) Cic. Tusc. IV 9, 22: *omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam (ἀκράτεια), quae est a tota mente defectio sic aversa a praescriptione rationis, ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant.* Vgl. folg. Anm.

5) Stob. Ekl. II 170 H. 89, 6 W. (St. v. fr. III 389), wohl nach Chrysippus, von dem S. 232, 3 Verwandtes anzuführen war: *πᾶν γὰρ πάθος βιαστικόν ἐστιν, ὡς πολλάκις ὁρῶντας τοὺς ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντας ὅτι συμφέρει τόδε οὐ ποιεῖν, ὑπὸ τῆς σφοδρότητος ἐκφερομένους . . . ἀνάγεσθαι πρὸς τὸ ποιεῖν αὐτό . . . πάντες δ' οἱ ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες ἀποστρέφονται τὸν λόγον, οὐ παραπλησίως δὲ τοῖς ἐξηπατημένοις ἐν ὁτῳοῦν, ἀλλ' ἰδιαζόντως. οἱ μὲν γὰρ ἠπατημένοι . . . διδαχθέντες . . . ἀφίστανται τῆς κρίσεως· οἱ δ' ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, κἂν μάθωσι, κἂν μεταδιδαχθῶσιν ὅτι οὐ δεῖ λυπεῖσθαι ἢ φοβεῖσθαι ἢ ὅλως ἐν τοῖς πάθεσιν εἶναι τῆς ψυχῆς, ὅμως οὐκ ἀφίστανται τούτων, ἀλλ' ἄγονται ὑπὸ τῶν παθῶν εἰς τὸ ὑπὸ τούτων κρατεῖσθαι τυραννίδος.* Anders auch hier Epiktet, welcher Diss. I 28, 8 aus Anlafs der Medea meint: *ἐξηπάτηται. δεῖξον αὐτῇ ἐναργῶς ὅτι ἐξηπάτηται, καὶ οὐ ποιήσει.*

bedingt sein, von denen sie ausgehen. Nun beziehen sich alle unsere Triebe auf Güter und Übel, sie bestehen in dem Streben nach dem, was uns als ein Gut, dem Widerstreben gegen das, was uns als ein Übel erscheint[1]). Diese Güter und Übel sind aber teils gegenwärtige, teils zukünftige. Hieraus ergeben sich vier Hauptklassen falscher Vorstellungen und, ihnen entsprechend, vier Gattungen der Affekte. Aus der unvernünftigen Meinung über Güter entspringt, wenn sie auf gegenwärtige geht, die Lust, wenn auf künftige, die Begierde; die unrichtige Vorstellung gegenwärtiger Übel erzeugt Bekümmernis, die zukünftiger Furcht[2]). Schon Zeno hatte diese vier Hauptarten der Affekte unterschieden[3]), die gleiche Einteilung finden wir bei seinem Schüler Aristo[4]) und seitdem ganz allgemein. Dagegen | tritt in der Definition der einzelnen Affekte das früher besprochene Schwanken hervor, dafs ihr Wesen von den einen (zunächst Chrysippus) mehr in der Vorstellung gesucht wird, von der sie ausgehen, von den anderen in dem Gemütszustand, den diese Vorstellung hervorruft[5]). Die vier

1) S. o. 228, 2. Das gleiche drückt die Bezeichnung der Güter und Übel als *αἱρετόν* und *φευκτόν* (s. o. 216, 1. 228, 1) aus.

2) Stob. II 166 H. 88, 14 W. Cic. Tusc. III 11, 24 f. IV 7, 14 f. 15, 34. De fin. III 10, 35. Anon. Londin. col. II 39 S. 3 Diels.

3) Sie fand sich nach Diog. 110 (St. v. fr. I 211) in der Schrift *περὶ παθῶν*. Übrigens sagt bereits Plato Phaed. 83 B *ἡ τοῦ ὡς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχὴ οὕτως ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν καὶ φόβων καθ᾽ ὅσον δύναται*. Vgl. auch Rep. 429 C. Theät. 156 B u. a. Stellen.

4) Bei Clemens Strom. II 20, 108 S. 486 P. in den Worten: *πρὸς ὅλον τὸ τετράχορδον, ἡδονὴν λύπην φόβον ἐπιθυμίαν, πολλῆς δεῖ τῆς ἀσκήσεως καὶ μάχης*.

5) Auf Chrysippus werden die Definitionen von *λύπη* (Cicero: *aegritudo*): „*δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας*" (ausführlicher Cic. Tusc. IV 7, 14: *opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur*) und der *φιλαργυρία*: „*ὑπόληψις τοῦ τὸ ἀργύριον καλὸν εἶναι*" (s. o. 231, 4. 5) ausdrücklich zurückgeführt; ähnlich, bemerkt Diog. 111, sei die *μέθη*, die *ἀκολασία* und die übrigen Leidenschaften definiert worden. Ihm gehören hiernach und nach dem früher Bemerkten auch die Tusc. IV 7, 14. III 11, 25 angeführten Definitionen der *ἡδονή* (*laetitia, voluptas gestiens*): *opinio recens boni praesentis, in quo ecferri rectum esse videatur*; der Furcht: *opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur* (womit die *προσδοκία κακοῦ* b. Diog. 112 zusammenfällt); der Begierde (*cupiditas, libido, ἐπιθυμία*): *opinio venturi boni, quod sit ex usu iam praesens*

Hauptklassen der Affekte wurden dann weiter in zahlreiche Unterarten geteilt, bei deren Aufzählung sich aber unsere Philosophen mehr von dem Sprachgebrauch als von psychologischen Erwägungen leiten lassen[1]). |

Indessen handelt es sich für die Stoiker bei der Lehre von den Affekten weit weniger um ihre psychologische Erklärung als um ihre moralische Würdigung. Dafs nun diese nur sehr ungünstig ausfallen konnte, folgt schon aus unseren bisherigen Nachweisungen. Die Affekte sind Triebe, welche das natürliche Mafs überschreiten, das richtige Verhältnis der Seelenkräfte aufheben, der Vernunft widersprechen, sie sind

---

esse atque adesse. Häufiger ist jedoch die Angabe (Diog. 111 ff. Stob. 172 H. 90, 7 W. Cic. Tusc. III 11, 24 f. Andronic. De aff. 1 S. 12 Kreuttner (St. v. fr. III 391), die *λύπη* werde als *συστολὴ ψυχῆς ἀπειθὴς λόγῳ* (kürzer: *συστολὴ ἄλογος*) bezeichnet, der *φόβος* als *ἔκκλισις ἀπειθὴς λόγῳ*, die *ἡδονή* (auch nach Alex. Aphr. Top. 181, 4 Wall.) als *ἄλογος ἔπαρσις ἐφ' αἱρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν* (wovon bei Cic. a. a. O. und De fin. II 4, 13 zwei verschiedene Übersetzungen), die *ἐπιθυμία* als *ὄρεξις ἀπειθὴς λόγῳ*, *immoderata appetitio opinati magni boni.* Diese letzteren Definitionen scheinen schon Zeno anzugehören (vgl. Galen De Hipp. et Pl. IV 7, 416 K. 391 M.); wahrscheinlich hatte sie aber auch Chrysippus sich angeeignet, und jene Zusätze, welche wir bei Stobäus finden, über die jeden Affekt erzeugende Vorstellung beigefügt.

1) Näheres darüber teilen Diog. VII 111 ff. Stob. Ekl. II 174 ff. und Andronic. De affect. c. 2—6 S. 12—21 Kreuttner mit. Unter die *λύπη* stellen die beiden ersteren die Unterarten: *ἔλεος, φθόνος, ζῆλος, ζηλοτυπία, ἄχθος, ἀνία, ὀδύνη*, denen Diog. noch die *ἐνόχλησις* und *σύγχυσις*, Stob. *πένθος, ἄχος, ἄση*, Andron. wieder andere beifügt; unter den *φόβος* alle drei: *δεῖμα, ὄκνος, αἰσχύνη, ἔκπληξις, θόρυβος, ἀγωνία*, Stob. noch *δέος* und *δεισιδαιμονία*, Andron. aufserdem noch *κατάπληξις, ψοφοδέεια, μέλλησις, ὀρρωδία*; unter die *ἡδονή* Diog. die *κήλησις, ἐπιχαιρεκακία, τέρψις, διάχυσις*, Stob. die *ἐπιχαιρεκακίαι, ἀσμενισμοί, γοητεῖαι καὶ τὰ ὅμοια*, Andron. *ἀσμενισμός, τέρψις, κήλησις, ἐπιχαιρεκακία, γοήτεια*; unter die *ἐπιθυμία* Diog. *σπάνις, μῖσος, φιλονεικία, ὀργή, ἔρως, μῆνις, θυμός*, Stob. *ὀργὴ καὶ τὰ εἴδη αὐτῆς* (*θυμός, χόλος, μῆνις, κότος, πικρία* usw.), *ἔρωτες σφοδροί, πόθοι, ἵμεροι, φιληδονίαι, φιλοπλουτίαι, φιλοδοξίαι*, Andron. *ὀργή, θυμός, χόλος, πικρία, μῆνις, κότος, ἔρως, ἵμερος, πόθος, δυσμένεια, δύσνοια, ἀψικορία, ῥιψοφθαλμία, σπάνις, τραχύτης, ἔρις, προσπάθεια, φιληδονία, φιλοχρηματία, γαστριμαργία, οἰνοφλυγία, λαγνεία.* Die stoischen Definitionen aller dieser Begriffe, die ohne Zweifel mit der ganzen Einteilung auf Chrysippus zurückzuführen sind, findet man bei den Genannten. Vgl. St. v. fr. I 205—215. III 395—420. — Die griechische Lexikographie würde wohl diesen, wie den stoischen Definitionen überhaupt, manchen nützlichen Wink entnehmen können.

mit einem Wort Verfehlungen[1]), Störungen der geistigen Gesundheit und, wenn sie habituell werden, förmliche Seelenkrankheiten[2]). Vom stoischen | Standpunkt aus kann daher

1) Plut. De virt. mor. 10 S. 449 d: *πᾶν μὲν γὰρ πάθος ἁμαρτία κατ' αὐτούς ἐστι, καὶ πᾶς ὁ λυπούμενος ἢ φοβούμενος ἢ ἐπιθυμῶν ἁμαρτάνει.* Die Stoiker wollen deshalb auch im Ausdruck zwischen den Affekten und den erlaubten Gemütsbewegungen, wie z. B. zwischen der Lust und der Freude (s. o. 222, 3), der Furcht und der Vorsicht (*εὐλάβεια*), der Begierde und dem Willen (*βούλησις* Diog. 116, *cupere et velle* Sen. ep. 116, 1), der *αἰσχύνη* und der *αἰδώς* (Plut. De vit. pud. 2 S. 529 d) streng unterschieden wissen.

2) M. s. über diesen bei den Stoikern so beliebten Satz: Diog. VII 115. Stob. Ekl. II 182 H. 93, 6 W. Cic. Tusc. IV 10, 23 f. vgl. III 10, 23 (dessen auffallende Übereinstimmung mit Stobäus auch hier auf mittelbare oder unmittelbare Benützung der gleichen Quelle hinweist). Galen De Hippocr. et Plat. V 2 S. 432 K. 408 M. ff. Sen. ep. 75, 11 f. Die Stoiker unterschieden nach diesen Stellen zunächst zwischen den einfachen Affekten und den Krankheiten der Seele. Die Affekte sind nach Seneca *motus animi inprobabiles subiti et concitati;* wiederholen sie sich und werden sie vernachlässigt, so entstehen die *inveterata vitia et dura*, die Krankheiten. Die Seelenkrankheit wird daher definiert: *δόξα ἐπιθυμίας ἐρρυηκυῖα εἰς ἕξιν καὶ ἐνεσκιρωμένη, καθ' ἣν ὑπολαμβάνουσι τὰ μὴ αἱρετὰ σφόδρα αἱρετὰ εἶναι* (Stob.; Übersetzungen dieser Definition bei Cicero und Seneca); das Gegenstück dazu, eine aus falscher Furcht entsprungene Verirrung, ist die *opinio vehemens inhaerens atque insita de re non fugienda tanquam fugienda*, wie Misogynie, Misanthropie usw. Sofern das fehlerhafte Verhalten auf einer Schwäche beruht, welche uns verhindert, der besseren Erkenntnis zu folgen, heifsen die krankhaften Seelenzustände *ἀρρωστήματα*, *aegrotationes* (Diog. Stob. Cic. Tusc. IV 10, 23. 13, 29); natürlich ist aber diese Unterscheidung sehr schwankend. Derselbe Fehler wird bald zu den *νόσοι*, bald zu den *ἀρρωστήματα* gerechnet, und Cicero (11, 24. 13, 29) bemerkt wiederholt, dafs sich beide nur in Gedanken trennen lassen. Wie es ferner gewisse Dispositionen (*εὐεμπτωσίαι*) für körperliche Krankheiten gibt, so auf geistigem Gebiete die *εὐκαταφορίαι εἰς πάθος*. (Diog. Stob. Cic. 12, 28.) Mit der Unterscheidung der Affekte und Krankheiten fällt nach Cic. 13, 29 die der *vitia* und *morbi* der Sache nach zusammen: jene bestehen in dem Widerspruch des Verhaltens gegen die Grundsätze, der *inconstantia et repugnantia* (ebenso die *vitiositas* in dem *habitus* oder der *adfectio in tota vita inconstans*), diese in der *corruptio opinionum*. Damit stimmt aber nicht, dafs die *κακίαι διαθέσεις*, die *νόσοι* ebenso wie die *ἀρρωστήματα* und *εὐκαταφορίαι* blofse *ἕξεις* sein sollen (Stob. Ekl. II 100 H. 71, 8 W.; über den Unterschied von *ἕξις* und *διάθεσις* s. o. S. 98, 1 Schl.), weshalb Heine (De font. Tuscul. Disp., Weim. 1863, S. 18) hier einen Verstofs auf seiten Ciceros vermutet. Die Unweisen, welche der Weisheit nahe sind, sollen von den Seelenkrankheiten, nicht aber von den Affekten frei

nur ihre gänzliche Unterdrückung verlangt, und nur da, wo sie gelungen ist, eine wahre Tugend anerkannt werden. Sind die Affekte etwas Naturwidriges und Krankhaftes, so mufs der Weise von ihnen frei sein[1]); haben wir alles nach seinem wahren Wert schätzen, in allem die unverbrüchliche Naturordnung erkennen gelernt, so wird nichts uns in die Aufregung des Affekts versetzen können[2]). Wenn daher Plato und Aristoteles zwar eine Mäfsigung, aber keine Ausrottung der Affekte gefordert hatten, so wird diese Beschränkung von unseren Philosophen aufs lebhafteste bekämpft. Ein mäfsiges Übel, sagen sie, bleibt doch immer ein Übel; das Fehlerhafte und Vernunftwidrige darf überhaupt nicht, auch nicht im geringsten Mafs, zugelassen werden[3]). Wird umgekehrt der Affekt | wirklich gemäfsigt und der Vernunft unterworfen, so ist er kein Affekt mehr; dieser Name kommt ja nur dem übermäfsigen und vernunftwidrigen Trieb zu[4]). Die peripatetische Behauptung vollends, dafs gewisse Affekte nicht allein zulässig, sondern auch nützlich und notwendig seien, erscheint den Stoikern höchst verkehrt[5]). Nützlich ist ihren

---

sein (Sen. Cic.). Die Vergleichungspunkte zwischen den geistigen und körperlichen Krankheiten hatte Chrysippus mit übermäfsiger Sorgfalt erörtert, und Posidonius hatte ihm teilweise widersprochen (Galen a. a. O. Cic. Tusc. IV 10, 23. 12, 27); für uns hat diese Differenz kaum ein Interesse.

1) Cic. Acad. I 10, 38: *cumque perturbationem animi [superiores] ex homine non tollerent, . . . sed ea contraherent in angustumque deducerent, hic* (Zeno) *omnibus his quasi morbis voluit carere sapientem.* Ebd. II 43, 135 u. a. St. Dafs aber die den Affekten zugrunde liegenden Gemütsbewegungen dennoch als unvermeidlich anerkannt wurden, werden wir später finden.

2) Cic. Tusc. IV 17, 37 f.

3) Cic. Tusc. III 10, 22: *omne enim malum, etiam mediocre, malum est; nos autem id agimus, ut id in sapiente nullum sit omnino.* Ebd. IV 17, 39: *modum tu adhibes vitio? an vitium nullum est non parere rationi?* usw. 18, 42: *nihil interest, utrum moderatas perturbationes approbent an moderatam iniustitiam* usw., *qui enim vitiis modum apponit, is partem suscipit vitiorum.* Sen. ep. 85, 5 ff., wo u. a.: Mäfsigung der Affekte sei so viel als: *modice insaniendum, modice aegrotandum.* ep. 116, 1: *ego non video, quomodo salubris esse aut utilis possit ulla mediocritas morbi.*

4) Sen. De ira I 9, 2 f. zunachst mit Beziehung auf den Zorn. Vgl. ep. 85, 10.

5) Sehr ausführlich handeln darüber, hauptsächlich aus Anlafs der

Grundsätzen zufolge nur, was sittlich gut ist; der Affekt aber ist unter allen Umständen fehlerhaft; sollte ein Affekt Nutzen bringen, so müfste die Tugend durch Fehler zu fördern sein [1]). Das allein richtige und sittlich zulässige Verhalten zu den Affekten ist ihre unbedingte Bekämpfung: der Weise ist, wie die Stoiker lehren, affektlos [2]). Er fühlt zwar den Schmerz, aber er betrachtet ihn nicht als ein Übel, er leidet deshalb auch keine Qual und kennt keine Furcht [3]); er kann zwar geschmäht und mifshandelt, aber er kann nicht verletzt und beschimpft werden [4]); er ist ohne Eitelkeit, denn Ehre und Schande berühren ihn nicht; er gerät nie in Zorn, und er bedarf dieses vernunftlosen Antriebs auch nicht zur Tapferkeit und zur Bekämpfung des Unrechts [5]); er empfindet aber auch anderseits kein Mitleid [6]) und übt keine | Nachsicht [7]), denn was er bei sich selbst für kein Übel erachten würde, wegen dessen kann er nicht andere bemitleiden, er kann sich um ihretwillen so wenig als um seiner selbst willen einer krankhaften Erregung überlassen, und wenn die Gerechtigkeit Strafe fordert, wird ihn seine Empfindung nicht zur Vergebung verleiten. Die weitere Anwendung dieser Grundsätze kennen zu lernen werden wir auch später noch Gelegenheit finden.

Frage über den Nutzen des Zorns, Cic. Tusc. IV 19, 43—26, 57 vgl. De off. I 25, 88 f. Sen. De ira I 5—21. II 12 u. ö. Vgl. T. II b³ 862.

1) In diesem Sinn hält Sen. I 9, 1. 10, 2 der Behauptung, dafs die Tapferkeit den Zorn nicht entbehren könne, entgegen: *numquam virtus vitio adiuvanda est se contenta . . . absit hoc a virtute malum, ut umquam ratio ad vitia confugiat.*

2) Diog. VII 117: *φασὶ δὲ καὶ ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφὸν διὰ τὸ ἀνέμπτωτον* (fehlerfrei) *εἶναι.* Von dieser Apathie des Weisen sei aber die Gefühllosigkeit und Härte, die ein Fehler ist, zu unterscheiden.

3) Chrysipp. b. Stob. Floril. 7, 21 (St. v. fr. III 574): *ἀλγεῖν μὲν τὸν σοφόν, μὴ βασανίζεσθαι δέ· μὴ γὰρ ἐνδιδόναι τῇ ψυχῇ.* Sen. De prov. 6, 6. ep. 85, 29. Cic. Tusc. II 12, 29. 25, 61. III 11, 25 u. a. Vgl. S. 218, 2.

4) Plut. De Stoic. rep. 20, 12 S. 1044 b. Musonius Fr. 10 Hense b. Stob. Floril. 19, 16. Sen. De const. 2. 3. 5. 7. 12 f. (Der zweite Titel dieser Schrift lautet: *nec iniuram nec contumeliam accipere sapientem.*)

5) S. S. 238, 5 u. o. Anm. 1 und Cic. Tusc. III 9, 19.

6) Cic. Tusc. III 9, 20 f. Sen. De clement. II 5 f. Diog. VII 123.

7) Stob. Ekl. II 190 H. 95, 24 W. Floril. 46, 50. Sen. De clement. II 5, 2. 7, 1 ff. Diog. a. a. O. Gell. N. A. XIV 4, 4.

Hiernach bestimmt sich nun die Tugend zunächst negativ als Freiheit von Affekten, als Apathie[1]). Das Positive zu dieser Negation ist, sofern wir auf den Inhalt der tugendhaften Tätigkeit sehen, die Unterwerfung unter das allgemeine Gesetz der Natur, sofern wir ihre Form ins Auge fassen, die vernunftmäfsige Selbstbestimmung[2]): die Tugend ist ausschliefslich Sache der Vernunft[3]), ja sie selbst ist gar nichts anderes als die richtig beschaffene Vernunft[4]). Näher enthält die Tugend zwei Elemente, ein theoretisches und ein praktisches. Die Wurzel und Bedingung alles vernunftmäfsigen Handelns ist nach der Ansicht der Stoiker, welche sich hierin an die bekannten sokratischen Sätze und an die cynisch-megarische Lehre anschliefsen, die richtige Erkenntnis: eine natürliche oder durch blofse Übung erworbene Tugend wird von ihnen ausdrücklich verworfen, die Tugend überhaupt in sokratischer Weise als Wissenschaft, die Untugend als Unwissenheit definiert[5]), und ihre Lehrbarkeit | be-

---

1) [Plut.] v. Hom. 134: *οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ τὴν ἀρετὴν τίθενται ἐν τῇ ἀπαθείᾳ.*

2) S. o. S. 213 ff. Alex. Aphr. De an. mant. 160, 5 Br.: die Tugend gehe auf die *ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν.* Diog. VII 89 (vgl. Plut. De aud. poet. 6 S. 24 e): *τήν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην* u. a.

3) Cic. Acad. I 10, 38: *cumque superiores* (Aristoteles u. a.) *non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas, hic* (Zeno) *omnes in ratione ponebat.*

4) Cic. Tusc. IV 15, 34: *ipsa virtus brevissume recta ratio dici potest.* Vgl. Sen. ep. 113, 2: *virtus autem nihil aliud est quam animus quodammodo se habens*, und was S. 121, 1. 123, 1 weiter angeführt ist.

5) Der weitere Nachweis hierfür wird sogleich in den stoischen Definitionen der verschiedenen Tugenden und Fehler gegeben werden; vorläufig vgl. m. aufser Anm. 3 Diog. VII 93: *εἶναι δ' ἀγνοίας τὰς κακίας, ὧν αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι.* Stob. Ekl. II 108 H. 62, 15 W.: *ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς τελείας εἶναι λέγουσι περὶ τὸν βίον καὶ συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων.* Damit streitet es nicht, dafs bei Stob. II 92. 110 H. 58, 9. 62, 17 W. von den Tugenden, welche *τέχναι* und *ἐπιστῆμαι* sind, andere unterschieden werden, und dafs ebenso Hekato bei Diog. VII 90 die Tugenden in die *ἐπιστημονικαὶ καὶ θεωρηματικαὶ* (*σύστασιν ἔχουσαι ἐκ θεωρημάτων*) und die *ἀθεώρητοι* teilt, denn unter den letzteren werden nach ebendiesen Stellen nicht die tugendhaften Tätigkeiten selbst, sondern nur die aus ihnen entspringenden Zustände (Gesundheit der Seele, Seelenstärke usw.) verstanden. Wenn Hekato die Tapferkeit einmal zu den theoretischen Tugenden rechnet und ein andermal es für möglich hält, dafs auch

hauptet[1]; selbst der abgesagte Feind aller bloſs theoretischen Forschung, der Chier Aristo, war in dieser Beziehung mit der übrigen Schule einverstanden, wenn er alle Tugenden auf die Weisheit zurückführte[2]) und eben deshalb die Mehrheit derselben leugnete[3]). So entschieden aber die Stoiker daran festhalten, daſs sich alle Tugend aufs Wissen gründen müsse und ihrem inneren Wesen nach nichts anderes sei als ein Wissen, so wenig wollen sie doch bei dem Wissen als solchem stehen bleiben oder dasselbe mit Plato und Aristoteles über die praktische Tätigkeit stellen; wie wir vielmehr schon früher gesehen haben, daſs das Wissen überhaupt nur ein Mittel für das vernunftmäſsige Handeln sein soll[4]), so wird es auch ausdrücklich als eine Abweichung von der Lehre der Schule bezeichnet, wenn Zenos Zuhörer Herillus aus Karthago die Wissenschaft für das Lebensziel und für das einzige unbedingte Gut erklärte[5]); und mag auch die Tugend ein Wissen genannt werden, so wird sie doch zugleich wesentlich als Gesundheit und Stärke des Geistes, als die richtige, mit ihrer

---

ein Tor sie besitzen könne, so wird man mit Schmekel D. mittl. Stoa 291, 1 höchstens daraus folgern dürfen, jener Philosoph habe in dem letzteren Fall unter der Tapferkeit eine körperliche Eigenschaft verstanden, nicht aber, er habe überall mit den *ἀρεταὶ ἀθεώρεται* bloſs körperliche Eigenschaften gemeint. Das hätte er doch einfacher ausdrücken können. Die bei Stob. Ekl. II 110 H. 62, 17 W. entwickelte stoische Ansicht braucht nicht gerade die des Hekato zu sein, wie Hirzel II 482. 484 ff. 503 nachweisen wollte, steht ihr aber jedenfalls nahe. Verwandt ist ebenfalls die Anschauung des Antiochus bei Cic. De fin. V 7, 18, der zu den *prima naturae* die *incolumitas, valetudo, vires* usw. zählt, *quorum similia sunt prima in animis quasi virtutum igniculi*. Über die Gesundheit der Seele in ihrem Verhältnis zur Tugend vgl. m. Cic. Tusc. IV 13, 30.

1) Diog. VII 91, nach Kleanthes, Chrysippus u. a. [Plut.] v. Hom. 144.

2) S. u. S. 246, 1.

3) Plut. De Stoic. rep. 7 S. 1034 d. Diog. VII 161. Galen De Hipp. et Pl. VII 2 S. 595 K. 591 M. Weiteres später.

4) S. 53 ff.

5) S. o. S. 54, 3. Diog. VII 165 (vgl. 47): *Ἥριλλος δὲ ὁ Καρχηδόνιος τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἐστὶ ζῆν ἀεὶ πάντα ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ' ἐπιστήμης ζῆν καὶ μὴ τῇ ἀγνοίᾳ διαβεβλημένον. εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου.* (Über diese Definition vgl. m. S. 77, 2.)

Natur übereinstimmende Beschaffenheit der Seele beschrieben [1]), und es wird von dem Menschen | gefordert, dafs er nie aufhöre zu wirken und für das gemeine Beste zu arbeiten [2]). Die Tugend erscheint daher nach stoischen Grundsätzen als eine solche Verknüpfung des Praktischen mit dem Theoretischen, wonach das Handeln zwar durchaus auf die wissenschaftliche Erkenntnis gegründet ist, umgekehrt aber diese am sittlichen Handeln ihr Ziel findet, sie ist mit einem Wort die auf vernünftiger Einsicht beruhende Willenskraft [3]). Auch diese Bestimmung darf aber nicht so verstanden werden, als ob das sittliche Wissen dem Wollen voranginge und erst nachträglich auf dasselbe bezogen würde, oder als ob umgekehrt der Wille sich des Wissens nur als eines Hilfsmittels bediente. Für die Stoiker sind beide nicht blofs unzertrennlich, sondern ein und dasselbe: die Tugend läfst sich nicht ohne Wissenschaft, die Wissenschaft nicht ohne Tugend

---

1) Kleanthes b. Plut. De Stoic. rep. 7 S. 1034 d (Fr. 76 P. 563 A.): Der *τόνος* (über welchen S. 121, 2 z. vgl.), wenn er in genügendem Mafse in der Seele vorhanden ist, *ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος· ἡ δ' ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος, ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς ἐπιφανέσιν* . . . (hier ist eher im Text eine Lücke anzunehmen als mit Hirzel Unters. z. Cic. 2, 97 *ἐπιφανέσιν* in *φανεῖσιν* zu ändern) *ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν* usw. Ebenso leitete nach Galen De Hipp. et Plat. IV 6 S. 403 f. K. 377 f. M. (s. o. 232, 3) Chrysippus das Gute in unseren Handlungen von der *εὐτονία* und *ἰσχύς*, das Verfehlte darin von der *ἀτονία καὶ ἀσθένεια τῆς ψυχῆς* her, führte nach dems. VII 1 S. 590 K. 585 M. den Unterschied der einzelnen Tugenden auf qualitative Veränderungen in der Seele zurück und definierte (nach Plut. De virt. mor. 9 Schl. S. 449 c) die *καρτερία* und *ἐγκράτεια* (etwas abweichend von seiner S. 245, 2 anzuführenden Definition der *σωφροσύνη*) als *ἕξεις ἀκολουθητικὰς τῷ αἱροῦντι λόγῳ*, worin immerhin das Zugeständnis liegt, dafs mit der Erkenntnis der Notwendigkeit eines bestimmten Verhaltens dieses selbst noch nicht unmittelbar gegeben sei. Von Aristo (s. u. 243, 4) wurde die Tugend als Gesundheit, bei Stob. Ekl. II 104 H. 60, 7 W. wird sie als *διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος αὑτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον*, bei Diog. VII 89 als *διάθεσις ὁμολογουμένη* definiert.

2) Sen. De otio 1 (28), 4: *Stoici nostri dicunt: usque ad ultimum vitae finem in actu erimus, non desinemus communi bono operam dare* usw. *nos sumus, apud quos usque eo nihil ante mortem otiosum est, ut, si res patitur, non sit ipsa mors otiosa.*

3) Wie sich dies aufser allem Bisherigen auch aus den sogleich anzuführenden Definitionen der Tugenden ergibt.

denken[1]); die eine wie die andere ist die richtige Beschaffenheit der Seele oder besser die richtig beschaffene Seele selbst, die Vernunft, welche so ist, wie sie sein soll[2]); die Tugend kann daher gleich gut als Wissenschaft | und als Geistesstärke bezeichnet, und welches von diesen zwei Elementen das ursprünglichere sei, kann auf diesem Standpunkt gar nicht gefragt werden.

Nur von hier aus läfst sich auch verstehen, was in der stoischen Schule über die einzelnen Tugenden und ihr gegenseitiges Verhältnis gelehrt wird. Als die gemeinsame Wurzel derselben hatte Zeno an Aristoteles anknüpfend[3]) die Einsicht, Kleanthes die Stärke der Seele, Aristo bald die Gesundheit, bald die Kenntnis des Guten und Bösen bezeichnet[4]). Die Späteren seit Chrysippus fanden sie in dem Wissen oder der Weisheit, indem sie unter der letzteren eben das vollkommene Wissen, die Wissenschaft von dem Göttlichen und Menschlichen verstanden[5]). | Aus dieser ihrer gemeinschaft-

1) Vgl. S. 55, 2. 53, 1. 2 u. a. St.

2) Vgl. S. 240, 4. Sen. ep. 66, 6, wo nach der Schilderung einer edeln und grofsen Seele beigefügt wird: *talis animus virtus est.*

3) Vgl. Bd. II b³ 647 ff.

4) Plut. De virt. mor. 2 S. 440 f (St. v. fr. I 375): *Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγείαν ὠνόμαζε* usw. Ders. über Zeno (s. u. 246, 1) und über Kleanthes (S. 242, 1). Nach Galen beschrieb Aristo die eine Tugend als die Wissenschaft des Guten und Bösen; De Hipp. et Plat. V 5 S. 468 K. 447 M.: *κάλλιον οὖν Ἀρίστων ὁ Χῖος οὔτε πολλὰς εἶναι τὰς ἀρετὰς τῆς ψυχῆς ἀποφηνάμενος, ἀλλὰ μίαν, ἣν ἐπιστήμην ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν εἶναί φησιν.* VII 2 S. 595 K. 591 M. (St. v. fr. I 374): *νομίσας γοῦν ὁ Ἀρίστων μίαν εἶναι τῆς ψυχῆς δύναμιν, ᾗ λογιζόμεθα, καὶ τὴν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔθετο μίαν, ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν.* Mit der Angabe Plutarchs läfst sich diese Aussage durch die Annahme vereinigen, Aristo habe die Gesundheit der Seele eben in der richtigen Ansicht über das Gute und Böse gesucht. Vielleicht hatte schon Zeno die *φρόνησις* als *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν* definiert.

5) Vgl. S. 240, 5 und Cic. De off. I 43, 153: *princepsque omnium virtutum illa sapientia, quam σοφίαν Graeci vocant, — prudentiam enim, quam Graeci φρόνησιν dicunt, aliam quandam intellegimus, quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia; illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum atque humanarum scientia.* Die gleiche Definition der Weisheit, teilweise mit der Erweiterung: *nosse divina et humana et horum causas,* ebd. II 2, 5. Sen. ep. 89, 5. Aet. Plac. I prooem. 2 (s. o. 53, 1) vgl. Strabo I 1, 1. Wahrscheinlich stammt diese Definition

lichen Quelle sollte nun eine Vielheit von Tugenden hervorgehen, welche nach Platos Vorgang unter vier Grundtugenden [1]) zusammengefafst werden: die Einsicht, die Tapferkeit, die Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung [2]). Die Einsicht (*φρόνησις*) ist das Wissen von dem Guten und Bösen und dem, was keines von beiden ist (dem Gleichgültigen) [3]); die Tapferkeit (*ἀνδρεία*) das Wissen von dem, was man zu wählen und zu meiden, und dem, was man weder zu wählen noch zu meiden hat; oder wenn wir statt des Wissens das ihm entsprechende Verhalten setzen wollen: die Tapferkeit ist der furchtlose Ge-

---

von Chrysippus, und derselbe ist es ohne Zweifel, welcher den Unterschied der *σοφία* und *φρόνησις* in der stoischen Schule feststellte, wiewohl ihm mit dieser Unterscheidung selbst schon Aristo vorangegangen war (s. u. 246, 1). Da er nämlich, wie wir finden werden, die besonderen Tugenden dadurch zustande kommen liefs, dafs zu dem gemeinsamen Wesen der Tugend ein artbildender Unterschied hinzutrete, so konnte er für dieses nicht wohl den gleichen Ausdruck gebrauchen wie für eine von jenen. Auch in Zenos unten anzuführenden Definitionen sollte daher, wie die Späteren wollten (Plut. De virt. mor. 2 S. 441 b), *φρόνησις* die Bedeutung von *ἐπιστήμη* haben.

1) *Ἀρεταὶ πρῶται* Diog. VII 92. Stob. Ekl. II 104 H. 60, 9 W. Wenn der erstere sagt, Posidonius zähle vier Tugenden, Kleanthes, Chrysippus, Antipater mehrere, so kann sich dies nur darauf beziehen, dafs diese die Unterarten der Haupttugenden besonders aufführten, wogegen Posidonius, wohl im Zusammenhang mit seiner platonischen Anthropologie, mit Plato bei den vier Kardinaltugenden stehen blieb. — Neben dieser die stoische Tugendlehre beherrschenden Einteilung, der auch Philo Leg. alleg. I 63 S. 45 M. 77, 13 C. (St. v. fr. III 262) folgt, haben wir schon S. 53, 1. 3 die Dreiteilung: logische, physische, ethische Tugend, gefunden; d. h. die Teile der Philosophie wurden ebenso wie die Philosophie als Ganzes unter den Begriff der Tugend gestellt, ohne dafs uns doch gesagt würde, ob und wie diese Dreiteilung mit jener Vierteilung in Verbindung gebracht wurde. — Die Zweiteilung des Panätius: theoretische und praktische Tugend (deren auch Seneca ep. 94, 45 sich bedient), wird uns als Annäherung an die peripatetische Ethik später vorkommen.

2) Dafs dieses Schema schon von Zeno aufgestellt war, erhellt aufser Plut. De Stoic. rep. 7, 1 S. 1034 c auch aus dem S. 246, 1 Angeführten.

3) *Ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων* oder *ἐπιστ. ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων;* Stob. Ekl. II 102 H. 59, 4 W. (der noch beifügt, zur vollständigen Definition gehöre noch der Zusatz, welcher auch bei den Definitionen der übrigen Tugenden hinzugedacht werden müsse: *φύσει πολιτικοῦ ζῴου*, indessen ist dies eigentlich entbehrlich, denn von gut und schlecht kann überhaupt nur bei einem solchen Wesen gesprochen werden). Diog. 92. Sext. Math. XI 170. 246. Cic. (oben 243, 5).

horsam gegen das Vernunftgesetz im Ausharren und Dulden[1]). Die Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) | ist das Wissen von dem, was zu wählen und zu fliehen, und dem, was weder zu wählen noch zu fliehen ist[2]); die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) das Wissen, welches jedem zuteilt, was ihm gebührt[3]). In entsprechender Weise werden die Hauptfehler auf den Begriff der Unwissenheit zurückgeführt[4]). Doch stammen die Definitionen in dieser Form wahrscheinlich erst von Chrysippus[5]); von seinen Vorgängern sind uns andere überliefert, welche

---

1) *Ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων*, Stob. 104 H. 59, 10 W.; *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ τῶν μεταξύ*, Sext. Math. IX 158; *scientia distinguendi, quid sit malum et quid non sit*, Sen. ep. 85, 28; *ἐπιστ. ὧν χρὴ θαρρεῖν ἢ μὴ θαρρεῖν*, Galen De Hipp. et Plat. VII 2, 597 K. 592 M.; *scientia rerum tolerandarum et non tolerandarum*, Gell. N. A. XII 5, 13. Cic. Tusc. IV 24, 53 (vgl. V 14, 41): *(Chrysippus) fortitudo est, inquit, scientia rerum perferendarum vel* (nach Sphärus) *affectio animi in patiendo ac perferendo summae legi parens sine timore.* Noch stärker tritt das letztere Merkmal in der Definition hervor, welche Cic. De off. I 19, 62 den Stoikern beilegt: *virtus propugnans pro aequitate.*

2) *Ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων*, Stob. Ekl. II 102 H. 59, 8 W. Galen a. a. O. Andronicus π. παθῶν S. 19, 16 Schuchhardt: *σωφροσύνη δὲ ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ οὐχ αἱρετῶν καὶ οὐδετέρων.* Genau so lautet aber bei Cicero (s. S. 243, 5) die Definition der *φρόνησις*. Da sich alle Tugenden auf die Kenntnis der *ποιητέα* und *οὐ ποιητέα* zurückführen, mufsten unvermeidlich die Definitionen der übrigen Tugenden mit denen der *φρόνησις* bis zu einem gewissen Grade zusammenfliefsen. Wenn dagegen bei Diog. 92 nach dem überlieferten Text die Tapferkeit als *ἐπιστήμη ὧν αἱρετέον καὶ ὧν εὐλαβητέον καὶ οὐδετέρων* definiert wird, hat Heine (Jahrb. f. Phil. 99 [1869], 625) ohne Zweifel recht mit der Annahme, dafs nur die Verstümmlung des Textes daran schuld sei, und Diog. mit den angeführten Worten vielmehr die Definition der *σωφροσύνη* geben wolle.

3) *Ἐπιστήμη ἀπονεμητικὴ τῆς ἀξίας ἑκάστῳ*, Stob. Ekl. II 102 H. 59, 9 W. Galen a. a. O. Nach Stob. S. 104 H. 60, 12 W. wurden die vier Tugenden auch durch die Bemerkung unterschieden, dafs sich die Einsicht auf die *καθήκοντα* beziehe, die Selbstbeherrschung auf die *ὁρμαί*, die Tapferkeit auf die *ὑπομοναί*, die Gerechtigkeit auf die *ἀπονεμήσεις*. Weiter vgl. m. über ihre unterscheidende Eigentümlichkeit Stob. 112 H. 63, 10 W. (unten S. 249, 2).

4) Diog. 93. Stob. 104 H. 59, 11 W. Die *πρῶται κακίαι* sind: *ἀφροσύνη, δειλία, ἀκολασία, ἀδικία;* die Definition der *ἀφροσύνη* lautet: *ἄγνοια ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων*, entsprechend bei den übrigen, vgl. S. 240, 5.

5) Weil ihnen allen der Begriff der *ἐπιστήμη* zugrunde gelegt wird; vgl. übrigens S. 243, 4 g. E. u. 5.

nach Mafsgabe ihres Tugendbegriffs von jenen bald mehr bald weniger abweichen[1]. In | diesen Rahmen wurde dann weiter eine grofse Menge von einzelnen Tugenden verteilt, deren Spaltung und Begriffsbestimmung besonders Chrysippus mit der logischen Pedanterie, die wir an ihm gewohnt sind, aufs äufserste trieb[2]; von einem Teile derselben sind uns durch

---

1) Über Zeno sagt Plut. De virt. mor. 2 S. 441 a (St. v. fr. I 201): *ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην, ἐν δὲ αἱρετέοις σωφροσύνην, ἐν δὲ ὑπομενετέοις ἀνδρίαν* (ebenso in betreff der Gerechtigkeit De Stoic. rep. 7, 2 S. 1034 c (St. v. fr. I 200), wogegen die Tapferkeit hier *φρόνησις ἐν ἐνεργητέοις* heifst); über Aristo ebd. S. 440 f (St. v. fr. I 375), dafs nach ihm *ἡ ἀρετὴ ποιητέα μὲν ἐπισκοποῦσα καὶ μὴ ποιητέα κέκληται φρόνησις, ἐπιθυμίαν δὲ κοσμοῦσα καὶ τὸ μέτριον καὶ τὸ εὔκαιρον ἐν ἡδοναῖς ὁρίζουσα σωφροσύνη, κοινωνήμασι δὲ καὶ συμβολαίοις ὁμιλοῦσα τοῖς πρὸς ἑτέρους δικαιοσύνη.* Genaueres erfahren wir über diesen aus Galen De Hipp. et Plat. VII 2 S. 595 K. 591 M. (St. v. fr. I 374): Da die Seele nach Aristo nur ein Vermögen, die Denkkraft, habe, so nehme er auch nur eine Tugend an, die *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν. ὅταν μὲν οὖν αἱρεῖσθαί τε δέῃ τἀγαθὰ καὶ φεύγειν τὰ κακά, τὴν ἐπιστήμην τήνδε καλεῖ σωφροσύνην· ὅταν δὲ πράττειν μὲν τἀγαθά, μὴ πράττειν δὲ τα κακά, φρόνησιν· ἀνδρείαν δέ, ὅταν τὰ μὲν θαρρῇ, τὰ δὲ φεύγῃ· ὅταν δὲ τὸ κατὰ ἀξίαν ἑκάστῳ νέμῃ, δικαιοσύνην· ἑνὶ δὲ λόγῳ γινώσκουσα μὲν ἡ ψυχὴ χωρὶς τοῦ πράττειν τἀγαθά τε καὶ κακὰ σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη, πρὸς δὲ τὰς πράξεις ἀφικνουμένη τὰς κατὰ τὸν βίον ὀνόματα πλείω λαμβάνει τὰ προειρημένα.* Von Kleanthes wissen wir aus Plut. De Stoic. rep. 7, 4 (s. o. 242, 1), dafs die Seelenstärke ihm zufolge, *ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς ἐπιφανέσιν . . . . ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν· ὅταν δ' ἐν τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη· περὶ δὲ τὰς αἱρέσεις καὶ ἐκκλίσεις σωφροσύνη.* Bei ihm tritt also, wenn Plutarch vollständig berichtet, die *ἐγκράτεια*, die Beharrlichkeit, an die Stelle der *φρόνησις*, was zu seinem die Willenskraft, nicht das Wissen, betonenden Tugendbegriff gut pafst. Von Sphärus teilt Cic. Tusc. IV 24, 53 (St. v. fr. I 628) nicht weniger als drei Definitionen der Tapferkeit mit, von denen eine Chrysippus wiederholt hatte (s. S. 245, 1).

2) Plut. De virt. mor. 2 S. 441 b wirft ihm vor, dafs er ein *σμῆνος ἀρετῶν οὐ σύνηθες οὐδὲ γνώριμον* geschaffen habe: nach der Analogie von *πραότης, ἀνδρεία* usf. bilde er auch eine *χαριεντότης, ἐσθλότης, μεγαλότης, καλότης, ἐπιδεξιότης, εὐαπαντησία, εὐτραπελία* u. dgl. Bei Stob. Ekl. II 118 H. treffen wir unter den stoischen Tugenden eine *ἐρωτικὴ* als *ἐπιστήμη νέων θήρας εὐφυῶν* usw., und eine *συμποτικὴ* als *ἐπιστήμη τοῦ πῶς δεῖ ἐξάγεσθαι τὰ συμπόσια καὶ τοῦ πῶς δεῖ συμπίνειν.* Der *ἐρωτικὴ* und *συμποτικὴ ἀρετὴ* erwähnt auch Philodem. De mus. col. 15, 18. 16, 1. 5 S. 81 f. Kemke; über die *συμποτικὴ* hatte nach Athen. IV 162 b schon Persäus in seinen *συμποτικοὶ διάλογοι* ausführlich gehandelt; und da nach stoischer

Diogenes und Stobäus die Definitionen überliefert[1]). Ebenso hatten die Stoiker auch ihre Einteilung der Fehler ins einzelne ausgeführt[2]). |

Welche Bedeutung nun aber dieser Unterscheidung verschiedener Tugenden zukomme, worauf sie in letzter Beziehung beruhe, und wie sich dieselben teils zu einander, teils zu dem gemeinsamen Wesen der Tugend verhalten, darüber hatte sich Zeno nicht näher erklärt. Plutarch wenigstens wirft ihm vor[3]), dafs er die Tugenden einerseits zwar als verschieden, wenn auch untrennbar, behandle, anderseits aber doch in allen nur gewisse Äufserungen der Einsicht finde. Eine genauere Bestimmung versuchte Aristo. Nach seiner Auffassung ist die Tugend an sich selbst nur eine; wenn wir von mehreren Tugenden reden, so wollen wir damit blofs die Verschiedenheit der Gegenstände bezeichnen an welchen jene eine Tugend sich betätigt[4]); ihr Unterschied liegt nicht in ihrer inneren Beschaffenheit, sondern nur in den äufseren

---

Lehre (bei Sen. ep. 123, 15. Stob. a. a. O. vgl. Plut. De coh. ira 13 S. 461 d) nur der Weise richtig zu lieben und richtig zu zechen versteht, so gehören freilich auch diese Künste zur vollständigen Beschreibung der Weisheit.

1) Unter die *φρόνησις* stellt Stob. 106 (vgl. Andronic. De virtut. 8, 1 S. 27 Schuchhardt) die *εὐβουλία, εὐλογιστία, ἀγχίνοια, νουνέχεια, εὐστοχία, εὐμηχανία;* unter die *σωφροσύνη* die *εὐταξία, κοσμιότης, αἰδημοσύνη, ἐγκράτεια,* denen Andronic. a. a. O. 6, 2 S. 23 Schuchh. noch die *αὐστηρία, εὐτέλεια, λιτότης, αὐτάρκεια* beifügt; unter die *ἀνδρεία* (wie Andronic. 8, 3 S. 28, 1 Schuchh.) die *καρτερία, θαρραλεότης, μεγαλοψυχία, εὐψυχία, φιλοπονία;* unter die *δικαιοσύνη* die *εὐσέβεια* (über die auch Diog. 119), *χρηστότης, εὐκοινωνησία, εὐσυναλλαξία* (Andronic. 7, 2 S. 25, 7 Schuchh. nennt noch einige andere, die aber nicht alle stoisch zu sein scheinen; vgl. Schuchhardt S. 54). Teilweise abweichend Diog. 126. Von allen diesen Tugenden teilt Stobäus, von einigen auch Diogenes Definitionen mit. In denen des Stobäus werden dieselben durchweg als *ἐπιστήμη*, bei Diogenes mehr als *ἕξις* oder *διάθεσις* bezeichnet; sonst lauten sie aber bei beiden fast ganz gleich. Eine Definition der *εὐταξία* bei Cic. De off. I 40, 142. Weiteres bei Arnim St. v. fr. III § 7.

2) Diog. 93. Stob. Ekl. II 104 S. 59 f. Wachsm. Andronic. a. a. O.

3) De Stoic. rep. 7 S. 1034 d.

4) Plut. De virt. mor. 2 S. 440 f (St. v. fr. I 375): *Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγείαν ὠνόμαζε· τῷ δὲ πρός τι διαφόρους καὶ πλείονας, ὡς εἴ τις ἐθέλοι τὴν ὅρασιν ἡμῶν λευκῶν μὲν ἀντιλαμβανομένην λευκοθέαν καλεῖν, μελάνων δὲ μελανθέαν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον. καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ* usw. (s. o. 246, 1)· *καθάπερ τὸ μαχαί-*

Bedingungen ihres Erscheinens, er drückt nur ein bestimmtes Verhältnis zu anderem oder, wie Herbart sagen würde, eine zufällige Ansicht aus[1]). Auf die gleiche Vorstellung würde die Art hinführen, wie Kleanthes das Verhältnis der Grundtugenden bestimmt[2]). Dagegen widersprach ihr Chrysippus; wenn wir mehrere Tugenden unterscheiden, so gründet sich dies, wie er glaubt, auf einen inneren Unterschied | derselben[3]), jede von ihnen wird zu dieser bestimmten, und ebenso auch jeder Fehler zu diesem bestimmten, durch eine eigentümliche qualitative Veränderung in der Beschaffenheit der Seele[4]); es genügt mit anderen Worten, damit eine der besonderen Tugenden entstehe, nicht an der bloſsen Anwendung dessen, worin alle Tugend besteht, auf einen besonderen Gegenstand, sondern es muſs zu jenem Gemeinsamen noch ein weiteres inneres Merkmal, ein artbildender Unterschied, hinzukommen, die Tugenden verhalten sich zueinander als verschiedene Arten innerhalb **einer** Gattung. Aber doch haben alle dasselbe Ziel, welchem sie nur auf verschiedenen Wegen zustreben, und sie setzen alle die gleiche sittliche Gesinnung und Überzeugung voraus[5]), welche ihrerseits nur da ist, wo sie voll-

---

ριον ἓν μέν ἐστιν, ἄλλοτε δὲ ἄλλο διαιρεῖ· καὶ τὸ πῦρ ἐνεργεῖ περὶ ὕλας διαφόρους μιᾷ φύσει χρώμενον.

1) Galen De Hipp. et Plat. VII 1 S. 590: *νομίζει γὰρ ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος μίαν οὖσαν τὴν ἀρετὴν ὀνόμασι πλείοσιν ὀνομάζεσθαι κατὰ τὴν πρός τι σχέσιν.* Vgl. unt. Anm. 4 und Diog. VII 161 (St. v. fr. I 351): *ἀρετάς τε οὔτε πολλὰς εἰσῆγεν, ὡς ὁ Ζήνων, οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοί, ἀλλὰ κατὰ τὸ πρός τί πως ἔχειν* (sc. *πολλάς*).

2) S. S. 246, 1.

3) Ihre Verschiedenheit fällt, stoisch gesprochen, unter die Kategorie des *ποιόν*, nicht, wie Aristo wollte, unter die des *πρός τί πως ἔχον*.

4) Galen a. a. O. fährt fort (III S. 63, 1 Arn.): *ὁ τοίνυν Χρύσιππος δείκνυσιν οὐκ ἐν τῇ πρός τι σχέσει γινόμενον τὸ πλῆθος τῶν ἀρετῶν τε καὶ κακιῶν, ἀλλὰ ἐν ταῖς οἰκείαις οὐσίαις ὑπαλλαττομέναις κατὰ τὰς ποιότητας.* Plut. De Stoic. rep. 7, 3 S. 1034 d (St. v. fr. III 258): *Χρύσιππος, Ἀρίστωνι μὲν ἐγκαλῶν, ὅτι μιᾶς ἀρετῆς σχέσεις ἔλεγε τὰς ἄλλας εἶναι.* Ders. De virt. mor. 2 S. 441 b (ebd. III 255): *Χρύσιππος δὲ κατὰ τὸ ποιὸν ἀρετὴν ἰδίαν ποιότητι συνίστασθαι νομίζων.*

5) Stob. Ekl. II 110 H. 63, 6 W.: *πάσας δὲ τὰς ἀρετάς, ὅσαι ἐπιστῆμαί εἰσι καὶ τέχναι* (über diesen Zusatz vgl. m. S. 240, 5) *κοινά τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος, ὡς εἴρηται* (S. 108 H. 62, 7 W. — das Gleiche wird S. 112 H. 63, 25 W. nach Panätius weiter ausgeführt), *τὸ αὐτό, διὸ*

kommen ist, und sofort aufhört, wenn sie um einen ihrer Bestandteile verkürzt wird[1]). Sie unterscheiden sich zwar voneinander, sofern jede ihren eigentümlichen Zweck hat, auf den sie sich zunächst richtet; aber sie treffen auch wieder zusammen, weil keine ihren Zweck verfolgen kann, ohne die aller anderen mitzuverfolgen[2]). Kein Teil | der Tugend kann daher von den übrigen getrennt werden; wo eine Tugend ist, da sind alle, ebenso umgekehrt, wo ein Fehler ist, alle anderen, und selbst in jeder einzelnen tugendhaften Handlung sind alle Tugenden enthalten, denn die sittliche Beschaffenheit, aus der sie hervorgeht, schliefst alle in sich[3]). Was die

---

καὶ ἀχωρίστους εἶναι· τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν. Diog. 125 f.: *τὰς δ' ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν· εἶναι γὰρ αὐτῶν τὰ θεωρήματα κοινά,* wie Chrysipp, Apollodor und Hekato sagen. *τὸν γὰρ ἐνάρετον θεωρητικόν τ' εἶναι καὶ πρακτικὸν τῶν ποιητέων. τὰ δὲ ποιητέα καὶ αἱρετέα ἐστὶ καὶ ὑπομενητέα καὶ ἐμμενητέα καὶ ἀπονεμητέα,* mit jenem Wissen und Tun sind mithin alle vier Grundtugenden gegeben.

1) Cic. Parad. 3, 1, 22: *una virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia; nihil huc addi potest, quo magis virtus sit, nihil demi, ut virtutis nomen relinquatur.* Ähnlich Sen. ep. 66, 9 (s. u. S. 253 f.).

2) Stob. 112 H. 63, 10 W. (vgl. Diog. 126): *διαφέρειν δ' ἀλλήλων τοῖς κεφαλαίοις. φρονήσεως μὲν γὰρ εἶναι κεφάλαια τὸ μὲν θεωρεῖν καὶ πράττειν, ὃ ποιητέον, προηγουμένως, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὸ θεωρεῖν καὶ ἃ δεῖ ἀπονέμειν [καὶ ἃ δεῖ αἱρεῖσθαι καὶ ἃ δεῖ ὑπομένειν* ergänzt Usener], *χάριν τοῦ ἀδιαπτώτως πράττειν ὃ ποιητέον· τῆς δὲ σωφροσύνης ἴδιον κεφάλαιόν ἐστι τὸ παρέχεσθαι τὰς ὁρμὰς εὐσταθεῖς καὶ θεωρεῖν αὐτὰς προηγουμένως, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὰ ὑπὸ τὰς ἄλλας ἀρετάς, ἕνεκα τοῦ ἀδιαπτώτως ἐν ταῖς ὁρμαῖς ἀναστρέφεσθαι·* ebenso die Tapferkeit, welche *πᾶν ὃ δεῖ ὑπομένειν*, die Gerechtigkeit, welche *τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ* zum Hauptstück hat. Plut. De Alex. virt. I 11 S. 332 d: die Stoiker lehren, dafs *μία μὲν ἀρετὴ πρωταγωνιστεῖ πράξεως ἑκάστης, παρακαλεῖ δὲ τὰς ἄλλας καὶ συντείνει πρὸς τὸ τέλος.*

3) S. S. 248, 5 und Stob. Ekl. II 116 H. 65, 12 W.: *φασὶ δὲ καὶ πάντα ποιεῖν τὸν σοφὸν κατὰ πάσας τὰς ἀρετάς· πᾶσαν γὰρ πρᾶξιν τελείαν αὐτοῦ εἶναι.* Plut. De Stoic. rep. 27, 1 (vgl. De Alex. virt. a. a. O.): *τὰς ἀρετάς φησιν [Χρύσιππος] ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις, οὐ μόνον τῷ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, ἀλλὰ καὶ τῷ τὸν κατὰ μίαν ὁτιοῦν ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν· οὔτε γὰρ ἄνδρα φησὶ τέλειον εἶναι τὸν μὴ πάσας ἔχοντα τὰς ἀρετάς, οὔτε πρᾶξιν τελείαν, ἥτις οὐ κατὰ πάσας πράττεται τὰς ἀρετάς.* Dafs Chrysippus, wie Plutarch im Folgenden bemerkt, doch auch wieder einräumte, der Wackere sei nicht immer mutig, der Schlechte nicht immer feig, ist eben ein von der Erfahrung abgedrungenes, dem strengen stoischen

Tugend zur Tugend, den Fehler zum Fehler macht, das ist einzig und allein die Gesinnung[1]): der Wille, welchem die Mittel zur Ausführung fehlen, ist so viel wert wie die Tat[2]), die | schlechte Begierde so strafbar als ihre Befriedigung[3]). Tugendhaft ist daher nur diejenige Handlung zu nennen, welche nicht bloſs an sich selbst gut ist, sondern auch aus dem Wollen des Guten hervorgeht; und wenn der Unterschied der Pflichterfüllung und Pflichtverletzung (*κατόρθωμα* und *ἁμάρτημα*) zunächst allerdings auf der objektiven Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Handlungen mit dem Sittengesetz beruht[4]), so ist doch eine wahre und vollkommene Pflichterfüllung nur die, welche aus einem sittlich vollkommenen Charakter entspringt[5]). |

Dogma widersprechendes Zugeständnis. Vgl. GELLIUS N. A. XIX 1, 14 ff. u. unten S. 267 f. (3. Aufl.).

1) CIC. Acad. I 10, 38: *nec virtutis usum modo [Zeno dicebat], ut superiores* (denen aber der Stoiker offenbar unrecht tut), *sed ipsum habitum per se esse praeclarum.* Ders. Parad. 3, 1, 20: *nec enim peccata rerum eventu, sed vitiis hominum metienda sunt.* SEN. De benef. VI 11, 3: *voluntas est, quae apud nos ponit officium*, wie dies Kleanthes in einer hier angeführten Parabel von zwei Sklaven erläutert hatte, von denen der eine den, welchen er holen soll, eifrig sucht und nicht findet, der andere statt ihn zu suchen müſsig geht und ihm dann zufällig begegnet. Ebd. I 5, 2: eine Wohltat ist nur *ipsa tribuentis voluntas.* 6, 1: *non quid fiat aut quid detur refert, sed qua mente* u. a. St.

2) M. vgl. in dieser Beziehung auſser dem eben Angeführten auch das Paradoxon: *qui libenter beneficium accipit, reddidit*, welches SEN. a. a. O. II 31, 1 mit dem Satz rechtfertigt: *cum omnia ad animum referamus, fecit quisque quantum voluit.*

3) Kleanthes (Fr. 95 P. 573 A.) b. STOB. Floril. 6, 19: *ὅστις ἐπιθυμῶν ἀνέχετ' αἰσχροῦ πράγματος, οὗτος ποιήσει τοῦτ' ἐὰν καιρὸν λάβῃ.*

4) Über den Begriff des *κατόρθωμα* und *ἁμάρτημα* vgl. m. PLUT. De Stoic. rep. 11, 1 S. 1037 c: *τὸ κατόρθωμά φασι νόμου πρόσταγμα εἶναι, τὸ δ' ἁμάρτημα νόμου ἀπαγόρευμα.* Zu den Schlechten verhalte sich das Gesetz nur verbietend, nicht gebietend; *οὐ γὰρ δύνανται κατορθοῦν.* Chrysipp. ebd. 15, 10 S. 1041 a: *πᾶν κατόρθωμα καὶ εὐνόμημα καὶ δικαιοπράγημά ἐστι.* STOB. Ekl. II 192 H. 96, 18 W.: *ἔτι δὲ τῶν ἐνεργημάτων φασὶ τὰ μὲν εἶναι κατορθώματα, τὰ δὲ ἁμαρτήματα, τὰ δ' οὐδέτερα.* (Beispiele der letzteren das Sprechen, Gehen usf.) . . . *πάντα δὲ τὰ κατορθώματα δικαιοπραγήματα εἶναι καὶ εὐνομήματα καὶ εὐτακτήματα* usw. *τὰ δὲ ἁμαρτήματα ἐκ τῶν ἀντικειμένων ἀδικοπραγήματα καὶ ἀνομήματα καὶ ἀτακτήματα.*

5) Auf diese Bestimmung bezieht sich nach der einen Seite hin die

Dieser Charakter kann aber, wie die Stoiker glauben, nur ganz oder gar nicht vorhanden sein; denn die Tugend ist, wie wir soeben gehört haben, ein unteilbares Ganzes, man kann sie nicht blofs teilweise haben, sondern nur haben oder nicht haben[1]). Wer die rechte Gesinnung, die richtige Schätzung der Güter und Übel hat, der besitzt sie, wer dieselbe nicht hat, dem fehlt sie, ein drittes gibt es nicht: die Tugend ist keiner Steigerung und keiner Verminderung fähig[2]),

---

Unterscheidung des *κατόρθωμα* und des *καθῆκον*. Wenn nämlich ein *καθῆκον* (über dessen Begriff S. 264 f. 3. Aufl. ausführlicher zu sprechen sein wird) im allgemeinen jede Pflichterfüllung, d. h. jede vernunftgemäfse Handlung ist, so ist ein *κατόρθωμα* nur die vollkommene Pflichterfüllung oder die tugendhafte Handlung; vgl. Stob. 158 H. 85, 18 W: *τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι. κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα . . . τὸ δὲ καθῆκον τελειωθὲν κατόρθωμα γίνεσθαι.* Ähnlich S. 184 H. 93, 14 W.: das *κατόρθωμα* sei ein *καθῆκον πάντας ἐπέχον τοὺς ἀριθμούς.* Cic. De fin. III 18, 59: *quoniam enim videmus esse quiddam, quod recte factum appellemus, id autem est perfectum officium, erit etiam inchoatum, ut, si iuste depositum reddere in recte factis sit, in officiis (καθήκοντα) ponatur depositum reddere.* De off. I 3, 8 (wenn wir es hier nicht mit einer Glosse zu tun haben): *et medium quoddam officium dicitur et perfectum;* das letztere heifse *κατόρθωμα*, das erstere, das *commune*, *καθῆκον*. — Mit diesem objektiven Merkmal zur Unterscheidung des *κατόρθωμα* und *καθῆκον* verbindet sich nun aber ein subjektives. Einer tugendhaften Handlung ist nur der fähig, welcher eine tugendhafte Gesinnung hat, nur der Weise; vgl. Plut. De Stoic. rep. 11 (s. o. 250, 4). Cic. De fin. IV 6, 15: wenn unter dem naturgemäfsen Leben das vernünftige verstanden wird, *rectum est, quod κατόρθωμα dicebas, contingitque sapienti soli.* De off. III 3, 14: *illud autem officium, quod rectum iidem [Stoici] appellant, perfectum atque absolutum est et, ut iidem dicunt, omnes numeros habet nec praeter sapientem cadere in quemquam potest.* Daher ebd. 4, 16: Wenn man die Decier und Scipionen tapfer, Fabricius und Aristides gerecht, Cato und Lälius weise nenne, so solle ihnen damit nicht die Weisheit im eigentlichen Sinn und die Tugend des Weisen zugeschrieben werden; *sed ex mediorum officiorum frequentia similitudinem quandam gerebant speciemque sapientium.*

1) S. o. S. 248 f.

2) Vgl. folg. Anm. und Simpl. Cat. 237, 30 K.: die Stoiker sagen: *τὰς μὲν ἕξεις ἐπιτείνεσθαι δύνασθαι καὶ ἀνίεσθαι, τὰς δὲ διαθέσεις ἀνεπιτάτους εἶναι καὶ ἀνανέτους.* Die Geradheit z. B. sei eine *διάθεσις*, keine blofse *ἕξις. οὑτωσὶ δὲ καὶ τὰς ἀρετὰς διαθέσεις εἶναι, οὐ κατὰ τὸ μόνιμον ἰδίωμα, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀνεπίτατον καὶ ἀνεπίδεκτον τοῦ μᾶλλον· τὰς δὲ τέχνας καίτοι δυσκινήτους οὔσας μὴ εἶναι διαθέσεις* (vgl. hierzu S. 98, 1 Schl.). Ebd. 284, 32: *τῶν Στωϊκῶν, οἵτινες διελόμενοι χωρὶς τὰς ἀρετὰς ἀπὸ τῶν*

und zwischen Tugend und | Schlechtigkeit liegt nichts in der Mitte[1]). Ist dem aber so, und ist zugleich der Wert der Handlungen ausschliefslich nach der Gesinnung zu beurteilen, so folgt unabweisbar, dafs er gleichfalls keinen Gradunterschied zuläfst; wenn vielmehr die Gesinnung nur eines von beiden, entweder gut oder schlecht, sein kann, so wird das Gleiche

---

μέσων τέχνῶν ταύτας οὔτε ἐπιτείνεσθαι λέγουσιν οὔτε ἀνίεσθαι, τας δὲ μέσας τέχνας καὶ ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν δέχεσθαί φασιν. Stob. Ekl. II 98 H. 70, 21 W.: Die Güter der Seele seien teils *διαθέσεις*, teils *ἕξεις μὲν διαθέσεις δ' οὔ*, teils *οὔτε ἕξεις οὔτε διαθέσεις. Διαθέσεις* seien alle Tugenden, blofse *ἕξεις* die *ἐπιτηδεύματα*, wie die Mantik (Näheres über die *ἐπιτηδεύματα*, zu denen auch die *φιλομουσία, φιλογραμματία, φιλογεωμετρία* gehört, b. Stob. S. 120 f. 128 H. 67, 5. 73, 10 W.), weder *διαθέσεις* noch *ἕξεις* die aus der Tugend entspringenden Tätigkeiten. Ebenso sind die Fehler *διαθέσεις*, die natürlichen Neigungen zu denselben (*εὐκαταφορίαι*, wie *φθονερία, ἐπιλυπία* usf.) sowie die *νοσήματα* und *ἀρρωστήματα* (*φιλαργυρία, οἰνοφλυγία* usf.) blofse *ἕξεις*, die fehlerhaften Handlungen weder *ἕξεις* noch *διαθέσεις*. Auch die Künste werden aber zu *ἕξεις* im Unterschied von blofsen *σχέσεις* (hierüber oben S. 98, 1) nur durch die Tugend; Stob. Ekl. II 128 H. 73, 7 W.: *ἐν ἕξει δὲ οὐ μόνας εἶναι τὰς ἀρετάς, ἀλλὰ καὶ τὰς τέχνας τὰς ἐν τῷ σπουδαίῳ ἀλλοιωθείσας ὑπὸ τῆς ἀρετῆς καὶ γενομένας ἀμεταπτώτους· οἱονεὶ γὰρ ἀρετὰς γίνεσθαι.* Simpl. wendet (Cat. 286, 36) gegen diese Bestimmungen ein: sie wären richtig, wenn die Tugend nur in einer theoretischen Überzeugung bestände, denn eine solche müsse wahr oder falsch und könne nicht mehr oder weniger wahr sein (eben der Grund, welchen die Stoiker von ihrer Voraussetzung aus geltendmachten; s. S. 253, 1); anders verhalte es sich aber, wenn sie Sache der Übung sei. — Ein weiterer Unterschied der *ἀρετή* von der *τέχνη*, dafs dieser als natürliche Vorbereitung nur eine einfache *ἐπιτηδειότης*, jener eine *ἀξιόλογος προκοπή* vorangehe (Simpl. Categ. 242, 12 K.), mag ebenso wie die Definitionen der *τέχνη*, welche Olympiodor in Gorg. 53 f. (Jahrb. f. Phil. Suppl. XIV 239) von Zeno, Kleanthes und Chrysippus anführt (die zenonische auch bei Sext. Pyrrh. III 241. Math. VII 109. 373, vollständiger bei Lucian Paras. c. 4 vgl. Cic. Acad. II 7, 22 u. a. s. Wachsmuth De Zen. I S. 12 Nr. 3), hier nur beiläufig berührt werden.

1) Diog. VII 127: *ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς μηδὲν μεταξύ τι εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, τῶν Περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπήν· ὡς γὰρ δεῖν φασιν ἢ ὀρθὸν εἶναι ξύλον ἢ στρεβλόν, οὕτως ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, οὔτε δὲ δικαιότερον οὔτε ἀδικώτερον, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως.* Ähnlich Sen. ep. 71, 18 f.: *quod summum bonum est, supra se gradum non habet . . . hoc nec remitti nec intendi posse, non magis quam regulam, qua rectum probari solet, flectes. quicquid ex illa mutaveris, iniuria est recti.* Stob. II 116 H. 65, 7 W.: *ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ.*

auch von den Handlungen gelten müssen; und wenn die gute Gesinnung oder die Tugend nichts Schlechtes, die schlechte Gesinnung nichts Gutes an sich hat, so wird es sich auch mit den Handlungen nicht anders verhalten: die gute Handlung ist unbedingt löblich, die schlechte unbedingt verwerflich, denn jene kommt nur da vor, wo die Tugend rein und ganz ist, diese nur da, wo sie ganz fehlt. Alle guten Handlungen auf der einen, alle Verfehlungen auf der anderen Seite stehen mithin nach einem bekannten Paradoxon sich an Wert gleich: der Mafsstab der sittlichen Beurteilung ist ein absoluter, und wenn unser Verhalten diesem Mafsstab nicht durchaus entspricht, so widerspricht es ihm durchaus[1]). |

---

1) Das vielbesprochene Paradoxon (b. Cic. Parad. 3. De fin. IV 27, 74 f. Diog. 101. 120. Stob. Ekl. II 218 H. 106, 21 W. Plut. De Stoic. rep. 13, 1. S. 1038 c. De virt. mor. 10 S. 449 d. Sext. Math. VII 422. Sen. ep. 66, 5 ff. u. a.) lautet: *ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα*. Begründet wurde es nach Diog. einerseits mit dem Satze: *πᾶν ἀγαθὸν ἐπ' ἄκρον εἶναι αἱρετὸν καὶ μήτε ἄνεσιν μήτε ἐπίτασιν ἐπιδέχεσθαι*, anderseits mit der Bemerkung, auf die auch Sextus und Simpl. in Categ. 287, 33 hinweist: wenn Wahrheit und Falschheit keinen Gradunterschied zulassen, so müsse dies auch von dem Richtigen und Verfehlten in unseren Handlungen gelten. Ob jemand hundert Stadien vom Ziel entfernt sei oder eines, so sei er eben nicht bei demselben. Ähnlich Stobäus: die Stoiker erklären die Verfehlungen für *ἴσα*, wenn auch nicht für *ὅμοια; πᾶν γὰρ τὸ ψεῦδος ἐπ' ἴσης ψεῦδος συμβέβηκεν* (ein Satz, den auch Alex. in Metaph. S. 258, 3 Bon. 301, 17 Hayd. als stoisch anführt), jede *ἁμαρτία* aber sei Folge einer *διάψευσις*. Unmöglich können aber die *κατορθώματα* ungleich sein, wenn die Verfehlungen gleich seien; *πάντα γάρ ἐστι τέλεια, διοπερ οὔτ' ἐλλείπειν οὔθ' ὑπερέχειν δύναιτ' ἂν ἀλλήλων*. Besonders ausführlich haben sich Cicero und Seneca mit unserer Frage beschäftigt. Die Erörterung des ersteren in den Paradoxa führt, was die Tugenden betrifft, auf den S. 249, 1 angeführten Satz zurück, aus dem sofort folgt, dafs *nihil recto rectius* und *bono melius* sein könne. Die Gleichheit der Fehler ergibt sich teils aus der der Tugenden, teils aus der Erwägung, dafs alles, was verboten ist, gleichsehr verboten sei. Ebenso fafst sich die Begründung De fin. a. a. O. in dem Satze zusammen, alle Verfehlungen seien gleich, *quia nec honesto quidquam honestius nec turpi turpius*. Seneca wirft ep. 66, 5 die Frage auf, wie trotz des Unterschieds unter den Gütern (s. o. 217, 2 Schl.) doch alle an Wert sich gleich sein können, und er antwortet gleichfalls: ein ursprünglich Gutes sei nur die richtig beschaffene Seele oder, was dasselbe, die Tugend. Diese nehme nun zwar nach Mafsgabe der Tätigkeiten, die ihr obliegen, verschiedene Gestalten an, aber sie könne weder zu- noch abnehmen. Dieses nicht: *decrescere enim summum bonum non potest nec virtuti ire retro licet*. Eben-

Aus dem Vorstehenden folgt nun unmittelbar, dafs auch unter den Personen nur ein durchgreifender sittlicher | Unterschied möglich ist, der Gegensatz der Tugendhaften und Schlechten, dafs dagegen innerhalb jeder von diesen zwei Klassen kein Gradunterschied stattfindet. Wer die Tugend besitzt, der kann sie nur vollkommen besitzen, wem sie fehlt, dem mufs sie ganz fehlen, und ob er ihrem Besitz näher oder ferner steht, darauf kommt nichts an: wer eine Elle unter dem Wasser ist, der ertrinkt gerade so gut, wie der, welcher fünfhundert Klafter darunter ist; wer blind ist der sieht gleich wenig, ob er sein Gesicht morgen oder ob er es niemals erlangen wird[1]). Die Gesamtheit der Menschen zerfällt

---

sowenig aber auch jenes, *quando incrementum maximo non est: nihil invenies rectius recto,. non magis quam verius vero, quam temperato temperatius.* Alle Tugend bestehe *in modo*, in einer *certa mensura. Quid accedere perfecto potest? nihil, aut perfectum non erat, cui accessit: ergo ne virtuti quidem, cui si quid adici potest, defuit . . . ergo virtutes inter se pares sunt et opera virtutis et omnes homines, quibus illae contigere . . . una inducitur humanis virtutibus regula. una enim est ratio recta simplexque. nihil est divino divinius, caelesti caelestius. mortalia minuuntur . . . crescunt* usw. *divinorum una natura est. ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa . . . nullum porro inter divina discrimen est: ergo nec inter bona.* Ebd. 32: *omnes virtutes rationes sunt: rationes sunt rectae: si rectae sunt, et pares sunt. qualis ratio est, tales et actiones sunt: ergo omnes pares sunt* — gleich nämlich an sittlichem Wert; *ceterum magna habebunt discrimina variante materia* usw. Von demselben Standpunkt aus verteidigt Seneca ep. 71 die Gleichheit aller Güter und aller guten Handlungen; so namentlich s. 18 ff., wo dem oben S. 252, 1 Angeführten noch beigefügt wird: *si rectior ipsa [virtus] non potest fieri, ne quae ab illa quidem fiunt, alia aliis rectiora sunt.*

1) Plut. De comm. not. 10, 4 S. 1063 a: *ναί, φασίν, ἀλλὰ ὥσπερ ὁ πῆχυν ἀπέχων ἐν θαλάττῃ τῆς ἐπιφανείας οὐδὲν ἧττον πνίγεται τοῦ καταδεδυκότος ὀργυιὰς πεντακοσίας, οὕτως οὐδὲ οἱ πελάζοντες ἀρετῇ τῶν μακρὰν ὄντων ἧττόν εἰσιν ἐν κακίᾳ· καὶ καθάπερ οἱ τυφλοὶ τυφλοί εἰσι, κἂν ὀλίγον ὕστερον ἀναβλέπειν μέλλωσιν, οὕτως οἱ προκόπτοντες, ἄχρις οὗ τὴν ἀρετὴν ἀναλάβωσιν, ἀνόητοι καὶ μοχθηροὶ διαμένουσιν.* Diog. 127 (s. o. 252, 1). Stob. Ekl. II 236 H. 113, 18 W.: *πάντων τε τῶν ἁμαρτημάτων ἴσων ὄντων καὶ τῶν κατορθωμάτων, καὶ τοὺς ἄφρονας ἐπίσης πάντας ἄφρονας εἶναι, τὴν αὐτὴν καὶ ἴσην ἔχοντας διάθεσιν.* Cic. De fin. III 14, 48: *consentaneum est his, quae dicta sunt, ratione illorum, qui illum bonorum finem, quod appellamus extremum, quod ultimum, crescere putent posse — isdem placere esse alium alio etiam sapientiorem, itemque*

demnach den Stoikern in zwei Klassen, die Weisen und die Toren[1]), und diese zwei Klassen werden von ihnen als völlig getrennt und jede in ihrer Art als schlechthin vollendet beschrieben: in dem Weisen soll gar keine Torheit Raum finden, in dem Toren keinerlei Weisheit[2]), der Weise soll | von Fehlern und Irrtum durchaus frei sein alles was er tut, ist vollkommen, alle Tugenden sind in ihm vereinigt; er hat von allem die richtige Ansicht und über nichts eine falsche Meinung oder überhaupt eine blofse Meinung; der Schlechte umgekehrt kann nichts recht tun, hat alle Fehler an sich, besitzt über gar nichts ein richtiges Wissen, ist durchaus ungebildet, gewalttätig, grausam, undankbar usw.[3]). Die Stoiker lieben es nach dem Vorgang der Cyniker[4]), diese Vollkommenheit des Weisen im Gegensatz zu der absoluten Fehlerhaftigkeit des Toren in den bekannten Paradoxen auszudrücken[5]). Der Weise allein soll frei sein, weil er allein sich aus sich selbst bestimmt[6]); er allein schön, weil nur die Tugend wahrhaft

---

alium magis alio vel peccare vel recte facere, quod nobis non licet dicere, qui crescere bonorum finem non putamus. Und nun folgen dieselben Vergleichungen wie bei Plutarch. Sen. ep. 66, 10 (s. vor. Anm.): wie die Tugenden sich gleich sind, so auch *omnes homines, quibus illae contigere.* Ep. 79, 8 f.: das Vollendete läfst keine Steigerung zu: *quicunque fuerint sapientes, pares erunt et aequales.*

1) Stob. Ekl. II 198 H. 99, 3 W.: ἀρέσκει γὰρ τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ Στωϊκοῖς φιλοσόφοις δύο γένη ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις.

2) Plut. De aud. poët. 7 S. 25 c: μήτε τι φαῦλον ἀρετῇ προσεῖναι μήτε κακίᾳ χρηστὸν ἀξιοῦσιν, ἀλλὰ πάντως μὲν ἐν πᾶσιν ἁμαρτωλὸν εἶναι τὸν ἀμαθῆ, περὶ πάντα δ' αὖ κατορθοῦν τὸν ἀστεῖον.

3) Stob. Ekl. II 116 f. 120. 196. 198 ff. 220. 232 f. H. 65, 12. 66, 14. 98, 14. 99, 3. 107, 14. 112, 8 W. Diog. VII 117 ff. 125. Cic. Acad. I 10, 38. II 20, 66. Plut. De Stoic. rep. 11, 1 S. 1037 d. Sen. De benef. IV 26 f. Sext. Math. VII 434.

4) Vgl. Bd. II a[4] 314 f.

5) M. vgl. zum Folgenden die reichhaltige, aber ungeordnete Sammlung von Aussprüchen über Weise und Unweise bei Baumhauer Vet. philosoph. doctr. de morte volunt. 169 ff. Ferner die Aussprüche Chrysipps in dem Papyrus Herc. (coll. alt. X 112 ss.) 1020, St. v. fr. II 131 p. 40, 21 ff.

6) Diog. 121. Cic. Acad. II 44, 136. Parad. 5: ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος. Dafs dieses Paradoxon, ebenso aber ohne Zweifel wenigstens ihren Grundzügen nach die ganze Schilderung des

schön und liebenswürdig | ist[1]); er allein reich und glücklich (εὐτυχής), weil die geistigen Güter die wertvollsten sind, der wahre Reichtum in der Bedürfnislosigkeit besteht[2]); ja absolut reich, denn wer von allem die richtige Ansicht hat, der hat alles in seinem geistigen Besitz[3]), und wer von allem den rechten Gebrauch macht, der verhält sich zu allem als Eigentümer[4]). Nur die Weisen verstehen zu gehorchen, aber auch nur sie zu herrschen; sie allein sind daher Könige, Feldherren, Steuermänner usf.[5]); ebenso sind sie die alleinigen Redner, Dichter, Wahrsager usw.[6]), und da nur ihre Ansicht

---

Gegensatzes von Weisen und Toren, schon Zeno angehört (über den auch S. 267, 2 3. Aufl. zu vergleichen ist), erhellt aufser Diog. 32 f. (wo der Skeptiker Cassius Zeno vorrückt, dafs er in seiner Politie nur die *σπουδαῖοι* als einander befreundet und verwandt und als Freie gelten lassen wolle) auch aus Philo qu. omn. prob. liber 14 S. 460 M., wo als ein Ausspruch Zenos angeführt wird, man könne eher einen aufgeblasenen Schlauch im Wasser versenken, als einen *σπουδαῖος* zwingen, etwas gegen seinen Willen zu tun, namentlich aber aus dem ebd. 8 S. 453 M. angeführten, im Vorangehenden jedenfalls nach einer stoischen Quelle weiter ausgeführten Beweis Zenos für die Sklaverei des *φαῦλος*, welcher davon ausgeht, dafs der *φαῦλος* zum *σπουδαῖος* nicht im Verhältnis der *ἰσηγορία* (gleichen Rechts) stehe, während (nach c. 7 S. 453 M.) alle *σπουδαῖοι* als *ἔμπειροι τῶν βιωτικῶν* zueinander in diesem Verhältnis stehen, also alle gleich frei sind. M. vgl. auch den stoischen Sorites ebd. 9 S. 454 M.: *ὁ φρονίμως πάντα ποιῶν εὖ ποιεῖ πάντα· ὁ δ' εὖ ποιῶν πάντα ὀρθῶς ποιεῖ πάντα· ὁ δ' ὀρθῶς πάντα ποιῶν καὶ ἀναμαρτήτως καὶ ἀμέμπτως καὶ ἀνεπιπλήκτως καὶ ἀνυπευθύνως καὶ ἀζημίως· ὥστ' ἐξουσίαν σχήσει πάντα δρᾶν καὶ ζῆν ὡς βούλεται· ᾧ δὲ ταῦτ' ἔξεστιν, ἐλεύθερος ἂν εἴη.* Auch Ciceros Beweisführung Parad. 5 kommt darauf hinaus, dafs nur der so lebe, wie er will, der immer tut, was recht ist.

1) Plut. De comm. not. 28, 1 S. 1073 a. Cic. Acad. a. a. O. Sext. Math. XI 170.

2) Cic. Parad. 6. Acad. a. a. O. Kleanthes b. Stob Floril. 94, 28. Sext. a. a. O. Alex. Aphr. Top. 147, 13 Wall.

3) Sen. De benef. VII 3, 2 f. 6, 3. 8, 1.

4) Cic. Acad. a. a. O. Diog. VII 125.

5) Cic. a. a. O. Diog. VII 122. Stob. Ekl. II 206 H. 102, 11 W. Plut. Arat. 23, 5; über die sämtlichen bisher besprochenen Bestimmungen: Plut. De comm. not. 3, 2 S. 1060 b. De adulat. 16 S. 58 e. De tranqu. an. 12 S. 472 a. Cic. De fin. III 22, 75. Horat. ep. I 1, 106 ff. Sat. I 3, 124 ff. u. a.

6) Plut. De tranqu. an. 12 S. 472 a. Cic. De divin. II 63, 129. Stob. Ekl. II 122 H. 67, 9 W. vgl. Ps.-Plut. v. Hom. 143.

über die Götter und die Gottesverehrung die richtige, nur bei ihnen eine wahre Frömmigkeit möglich ist, so sind sie auch die alleinigen Priester und Freunde der Götter, wogegen alle Toren notwendig gottlos, unheilig, Feinde der Götter sein sollen[1]). Nur der Weise ist der Dankbarkeit, der Liebe, der Freundschaft fähig[2]), nur ihm kann eine Wohltat erwiesen werden, für den Schlechten dagegen ist nichts nützlich und brauchbar usw.[3]). Um es mit einem Wort zu sagen: der Weise ist schlechthin vollkommen, schlechthin leidens- und bedürfnislos, schlechthin glückselig[4]), er steht, wie die Stoa abschliefsend erklärt, selbst hinter Zeus an Glückseligkeit nicht | zurück[5]) — denn der einzige Unterschied, der der Zeit, soll ja zur Vermehrung der Glückseligkeit nichts beitragen[6]). Der Unweise dagegen ist durchaus töricht, unglückselig und verkehrt, oder, wie der stoische Kraftausdruck lautet, jeder Unweise ist ein Verrückter, denn verrückt ist, wer über sich selbst und das, was ihn zunächst angeht, kein Bewufstsein hat[7]).

1) Stob. Ekl. II 122 f. 216 H. 68, 3. 106, 12 W. Diog. 119. Sen. De provid. 1, 5. Dafs die Weisen Freunde der Götter seien, und die Götter Freunde der Weisen, führt auch Philodemus π. θεῶν διαγωγῆς Vol. Hercul. VI 29 (St. v. fr. II 1124) als stoisch an.

2) Sen. ep. 81, 11 f. Stob. Ekl. II 118 H. 65, 15 W.

3) Sen. De benef. V 12, 3 ff. Plut. De Stoic. rep. 12, 1 S. 1038 a. De comm. not. 20, 1 S. 1068 a; vgl. S. 216, 3.

4) Stob. Ekl. II 196 f. H. 98, 14 W. Plut. Stoic. absurd. poët. dic. 1. 4 S. 1057 d. 1058 a u. a. Vgl. das Frühere über die Apathie und die Autarkie der Tugend, S. 240. 218 ff.

5) Chrysippus b. Plut. De Stoic. rep. 13, 2 S. 1038 c. De comm. not. 33, 2 S. 1076 a (St. v. fr. II 246). Stob. Ekl. II 198 H. 98, 19 W. Sen. De prov. 1, 5: *bonus ipse tempore tantum a deo differt.* Ebd. 6, 5 ff., wo Jupiter den Tugendhaften sogar sagt: *hoc est, quo deum antecedatis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam.* Ep. 73, 11 f. De const. 8, 2. Cic. N. D. II 61, 153. Epikt. Diss. I 12, 26. Man. 15. Horat. ep. I 1, 106 ff.

6) S. S. 225, 1 und Sen. ep. 53, 11: *non multo te dî antecedent . . . diutius erunt: at mehercules magni artificis est clusisse totum in exiguo. tantum sapienti sua, quantum deo omnis aetas patet.* 73, 13: *Iuppiter quo antecedit virum bonum? diutius bonus est: sapiens nihilo se minoris aestimat, quod virtutes eius spatio breviore cluduntur.*

7) πᾶς ἄφρων μαίνεται Cic. Parad. 4. Tusc. III 5, 10. Diog. VII 124. Stob. Ekl. II 124 H. 68, 18 W. Horat. Sat. II 3, 43.

Diese Behauptung mufste um so tiefer einschneiden, je weniger die Stoiker aufser ihrer eigenen oder einer der ihrigen verwandten Philosophie eine wirkliche Tugend und Weisheit zugaben, und je ungünstiger sie überhaupt über den sittlichen Zustand der Menschheit urteilten. Dafs dieses Urteil nur ein sehr herbes sein konnte, dies war in ihrem ganzen Standpunkt begründet. Eine Philosophie, welche ihr sittliches Ideal den herrschenden Begriffen so schroff entgegenstellt, kann einerseits nur aus einer durchgreifenden Mifsbilligung der bestehenden Zustände entsprungen sein, und anderseits mufs sie dazu hinführen. Nach stoischem Mafsstab mufste ja die überwiegende Mehrzahl, ja fast die Gesamtsumme der Menschen der Klasse der Unweisen zugezählt werden; und wenn nun alle Unweisen gleichsehr und durchaus schlecht sind, so konnte man in der Menschheit nur ein Meer von Verkehrtheit und Lastern erblicken, aus dem höchstens einige wenige Schwimmer an weit zerstreuten Punkten auftauchen[1]). Der Mensch wandelt, wie schon Kleanthes | klagt[2]), sein Leben lang in Schlechtigkeit; kaum dafs einzelne nach langem Irrtum am Abend ihres Lebens zur Tugend durchdringen. Dafs dies die allgemeine Ansicht seiner Schule war, wird durch ihre Sätze über die Verrücktheit der Unweisen und die Seltenheit der Weisen[3]) zur Genüge erwiesen. Kein anderer aber

1) Wie dies der Peripatetiker Diogenian b. Eus. praep. ev. VI 8, 13 dem Chrysippus vorhält: *πῶς οὖν οὐδένα φὴς ἄνθρωπον, ὃς οὐχὶ μαίνεσθαί σοι δοκεῖ κατ' ἴσον Ὀρέστῃ καὶ Ἀλκμαίωνι, πλὴν τοῦ σοφοῦ; ἕνα δὲ ἢ δύο μόνους φὴς σοφοὺς γεγονέναι;* Ähnlich Plut. De Stoic. rep. 31, 5 S. 1048 e (St. v. fr. III 662).

2) Bei Sext. Math. IX 90 (im Zusammenhang der S. 139, 1 berührten Beweisführung): der Mensch kann nicht das vollkommenste Wesen sein, *οἷον εὐθέως, ὅτι διὰ κακίας πορεύεται τὸν πάντα χρόνον, εἰ δὲ μή γε, τὸν πλεῖστον· καὶ γὰρ εἴ ποτε περιγένοιτο ἀρετῆς, ὀψὲ καὶ πρὸς ταῖς τοῦ βίου δυσμαῖς περιγίνεται.*

3) Ich werde auf diesen letzteren Punkt S. 268 f. 3. Aufl. noch einmal zurückkommen; vorläufig vgl. m. Anm. 1 und Sext. Math. IX 133: *εἰσὶν ἄρα σοφοί. ὅπερ οὐκ ἤρεσκε τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς, μέχρι τοῦ νῦν ἀνευρέτου ὄντος τοῦ κατ' αὐτοὺς σοφοῦ.* Alex. Aphr. De fato 28 S. 90 Or. 199, 16 Br.: *τῶν δὲ ἀνθρώπων οἱ πλεῖστοι κακοί, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς μὲν εἷς ἢ δεύτερος ὑπ' αὐτῶν γεγονέναι μυθεύεται, ὥσπερ τι παράδοξον ζῷον καὶ παρὰ φύσιν σπανιώτερον τοῦ φοίνικος τοῦ παρ' Αἰθίοψιν, οἱ δὲ πάντες κακοὶ καὶ*

hat dieses Urteil öfter und stärker ausgesprochen als Seneca. Wir sind schlecht, sagt er, wir sind schlecht gewesen, und wir werden schlecht sein. Unsere Voreltern haben über den Verfall der Sitten geklagt, wir klagen darüber, und unsere Nachkommen werden darüber zu klagen haben. In Wahrheit sind es nur geringe Schwankungen, denen der sittliche Zustand unterliegt: die Erscheinungsformen des Bösen wechseln, seine Macht bleibt dieselbe[1]). Alle sind schlecht, und wer noch nichts Böses getan hat, der wäre doch imstande, es zu tun; alle sind undankbar, habsüchtig, feige, gottlos usw., alle sind verrückt[2]). Wir alle haben gefehlt, der eine leichter, der andere schwerer, und wir werden alle fehlen bis ans Ende unseres Daseins[3]); einer drängt den anderen zum Bösen, und die Menge der Schlechten duldet es nicht, dafs einzelne sich bessern[4]); wer über die Laster der Menschen zürnen wollte, statt ihre Irrtümer zu | beklagen, der fände in der Masse der Frevel kein Ende[5]). Einem Seneca bot allerdings sein Zeitalter zu derartigen Ergüssen nur allzu reichliche Veranlassung; aber auch seinen Vorgängern konnte es in dem ihrigen nicht daran fehlen, und alle Voraussetzungen des stoischen Systems machten es bei folgerichtigem Denken unmöglich, die grofse Mehrzahl der Menschen für etwas anderes als für eine Schar von Toren und Sündern zu halten. Selbst die berühmtesten Namen wufsten die Stoiker von diesem Urteil nicht auszunehmen. Fragte man sie um Beispiele der Weisheit, so verwiesen sie auf einen Sokrates, Diogenes, Antisthenes[6]), und in späterer Zeit auf einen

ἐπίσης ἀλλήλοις τοιοῦτοι, ὡς μηδὲν διαφέρειν ἄλλον ἄλλου, μαίνεσθαι δὲ ὁμοίως πάντας ὅσοι μὴ σοφοί. Philodem. De mus. (Vol. Herc. I) col. 11, 6 S. 75 Kemke: der Stoiker dürfe sich nicht auf das Urteil der Menge (den *consensus gentium*) stützen, da er ja diese durchweg für verrückt und gottverhafst halte.

1) De benef. I 10, 1—3.

2) De ira III 26, 4 f. De benef. V 17, 3.

3) De clement. I 6, 3; vgl. De ira II 28, 1. III 27, 3.

4) Ep. 41, 9. De vit. beat. 1, 4.

5) M. s. die pathetische Schilderung De ira II 8—10, wo u. a.: *ferarum iste conventus est . . . certatur ingenti quidem nequitiae certamine: maior cotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est* usw.

6) Diog. VII 91: τεκμήριον δὲ τοῦ ὑπαρκτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν φησιν

Cato[1]); dagegen mufsten sie den gröfsten Staatsmännern und Helden der Vorzeit[2]) nicht blofs mit Plato die philosophische,

---

ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ πρώτῳ τοῦ ἠθικοῦ λόγου τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην καὶ Διογένην καὶ Ἀντισθένην. (Über die Beschränkung, die auch hierin noch liegt, wird sogleich gesprochen werden.) Epikt. Man. 15, der neben Diogenes auch Heraklit als *θεῖοι* nennt.

1) M. s. über ihn die mafslosen Lobsprüche seines Bewunderers Seneca z. B. De const. 7, 1: der Weise sei kein unwirkliches Ideal, wenn er auch wie alles Grofse nur selten vorkomme: *ceterum hic ipse M. Cato . . . vereor ne supra nostrum exemplar sit,* Ebd. 2, 1: *Catonem autem certius exemplar sapientis viri nobis deos immortales dedisse quam Ulixen et Herculem prioribus saeculis.*

2) An dieser Stelle möge kurz Erwähnung finden, welche Anschauungen über die Entstehung und Entwicklung des Menschengeschlechts unter den Stoikern verbreitet waren. Über diesen Punkt finden wir unter den späteren Philosophen zwei entgegengesetzte Vorstellungen herrschend: nach der einen stand die Menschheit im Anfang den Göttern nahe und ist erst allmählich auf ihren heutigen sittlichen Standpunkt herabgesunken, nach der anderen soll sie sich umgekehrt aus anfänglicher tierischer Roheit zu einer höheren Bildung langsam emporgearbeitet haben. Der Hauptvertreter der letzteren Auffassung ist Epikur (s. u. S. 415 f. 3. Aufl.), der ersteren schlofs sich die Stoa an. Schon Zeno hegte (vgl. Censorinus De die nat. IV 10, St. v. fr. I 124) die Ansicht, die ersten Menschen seien unter der Einwirkung des göttlichen Feuers, d. h. der göttlichen Vernunft, aus dem Erdboden durch Urzeugung hervorgegangen. Spätere Stoiker, bei denen wir wohl mit Krische (Forschung. 442) besonders an Posidonius zu denken haben, schilderten die ersten, erdgeborenen Menschen als Wesen, die den Göttern noch näher standen und ihre späteren Nachkommen an Verstandesschärfe weit überragten (Sext. Math. IX 28). Seneca (ep. 90) führt, überwiegend dem Posidonius sich anschliefsend (vgl. s. 5. 11. 13), genauer aus, wie die unverdorbenen Urmenschen in allen Stücken der Natur folgten, wie ihnen in jenem goldenen Zeitalter die Erde unbearbeitet freiwillig die Erzeugnisse des Bodens als Nahrung spendete, und daher Tiere nicht geschlachtet wurden; wie ein allgemeiner, von niemand gestörter Friede herrschte. Diesem glücklichen Geschlechte fehlte aber doch, was Seneca echt stoisch gegen Posidonius betont, der Besitz der wahren und eigentlichen Tugend, denn diese mufs durch Anstrengung erkämpft werden. Der stoische Dichter Aratus (Phaenom. 110 ff.) läfst Dike den Menschen des goldenen Zeitalters unzählige Güter spenden, und sie bereits Ackerbau, doch noch keine Schiffahrt treiben. Theophrasts ungenannter stoischer Gegner bei Philo De aetern. mundi 23 f. (s. o. S. 155 A. 1 Nr. 4), — auch Norden Beiträge z. Gesch. d. griech. Philos., Lpz. 1892, S. 440 ff. hält wie der Verf. dieses Buches trotz v. Arnims Einspruch (Quellenstudien zu Philo, Berlin 1888, S. 41 ff.) daran fest, dafs es niemand anders als Zeno ist — schliefst aus der dem Menschen angeborenen vernünftigen Natur, dafs dieser auch in der Urzeit nicht ohne Künste und Fertigkeiten zu üben gelebt haben könne, und folgert weiter aus dem offenbar jungen Ursprunge

sondern alle und jede wahre Tugend absprechen[1]), und kaum das Zugeständnis will sich mit ihren Sätzen von der Gleichheit aller Nichtweisen und aller Fehler[2]) vertragen, dafs die allgemeinen Laster den einen in geringerem Mafse beiwohnen als den anderen[3]). |

Sind aber die beiden sittlichen Zustände so schroff geschieden, so ist natürlich kein allmählicher Übergang von dem einen zum anderen möglich. Mochten daher die Stoiker auch einen Fortschritt von der Torheit und Schlechtigkeit zur Weisheit annehmen[4]), so mufsten sie doch den wirklichen Eintritt in die letztere für etwas Momentanes erklären[5]): die

---

so mancher Erfindungen, dafs das Menschengeschlecht erst vor verhältnismäfsig kurzer Zeit entstanden sei. Wenn es in der Vorzeit einzelne Männer wie Odysseus und Herakles (vgl. u. S. 269 3. Aufl.) gegeben hat, die dem Ideal des Weisen nahekamen, so war doch schon damals die Zahl der Toren überwiegend und hat bis heute noch immer zugenommen. Von Zeit zu Zeit vernichten verheerende Wasserfluten oder der allgemeine Weltbrand die ganze sündige Menschheit ohne Ausnahme; an ihre Stelle tritt dann ein neues unschuldiges Geschlecht, um im Laufe der Zeiten gleichfalls zu entarten (Seneca quaest. nat. III 27 ff., s. o. S. 159, 3). — Genaueres bei Dümmler Akademika, Giefsen 1889, S. 237. Norden a. a. O. S. 414 ff., namentl. 419 ff. Schmekel Mittelstoa, Berlin 1892, S. 287 ff. Hirzel *Ἄγραφος νόμος*, Lpz. 1900, S. 90 ff.

1) Plut. De prof. in virt. 2 S. 76 a. Cic. De off. III 4, 16 (S. 250, 5 Schl.) u. a.

2) Worüber S. 251 ff.

3) Sen. De benef. IV 27, 2: *itaque errant illi, qui interrogant Stoicos: quid ergo? Achilles timidus est? quid ergo? Aristides, cui iustitia nomen dedit, iniustus est?* usw. *non hoc dicimus, sic omnia vitia esse in omnibus, quomodo in quibusdam singula eminent: sed malum ac stultum nullo vitio vacare . . . omnia in omnibus vitia sunt, sed non omnia in singulis exstant* (d. h. nicht alle sind in jedem gleich hervorragend). Es bedarf kaum der Bemerkung, wie nahe diese Behauptung mit der augustinischen Lehre von den Tugenden der Heiden, die stoische Schilderung des Toren mit der christlichen Ansicht über den Unwiedergeborenen, und der ganze Dualismus der Weisen und Toren mit dem Dualismus der Glaubigen und Unglaubigen verwandt ist.

4) Plut. De comm. not. 10, 1 S. 1062 e. De prof. in virt. 12 S. 82 f., wo auch die Bemerkung Zenos, man könne an seinen Träumen sehen, ob man im Guten fortschreite. Sen. ep. 75, 8 ff. u. a. St.

5) Plut. De comm. not. 9 (s. S. 262, 2). Stoic. absurd. poët. dic. 2 ff. S. 1057 f, wo die Stoiker darüber verspottet werden, dafs jemand ihrer Meinung nach häfslich, arm, schlecht, elend usf. zu Bett gehen und am anderen Morgen weise, tugendhaft, reich, glückselig, als König usw. aufstehen könne. Dasselbe De prof. in virt. c. 1 S. 75 d.

Fortschreitenden ohne Ausnahme gehören noch zu den Toren [1]), und der weise Gewordene soll sich seines neuen Zustandes im ersten Anfang nicht bewufst sein [2]): der Übergang in denselben erfolgt so rasch, und in dem früheren Zustand sind so wenig Anknüpfungspunkte für den neuen gegeben, dafs das Selbstbewufstsein mit der tatsächlichen Änderung in der Beschaffenheit des Menschen | nicht gleichen Schritt hält, diese vielmehr erst aus der nachfolgenden Erfahrung erkannt wird.

In dieser Schilderung der Weisen hat der moralische Idealismus des stoischen Systems seinen Gipfel erreicht. Der tugendhafte Wille erscheint hier so vollständig abgelöst von allen sinnlichen Lebensbedingungen, so schlechthin frei von allen Schranken des natürlichen Daseins, das Individuum ist so rein zum Organ des allgemeinen Gesetzes geworden, dafs wir uns nur fragen müssen, mit welchem Recht ein solches Wesen noch ein Individuum genannt werde, ob und wie es als Mensch unter Menschen lebend gedacht werden könne? Aber auch den Stoikern selbst mufste sich diese Frage aufdrängen, und wenn sie nicht von vornherein auf die prak-

---

1) S. o. 252, 1. Plut. De prof. in virt. 1 S. 75 b. De comm. not. 10, 2 ff. (vgl. auch o. S. 254, 1). Sen. ep. 75, 8.

2) Plut. De comm. not. 9, 1 S. 1062 b: *τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐδαιμονίας παραγινομένης πολλάκις οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸν κτησάμενον οἴονται διαλεληθέναι δ' αὐτὸν ὅτι μικρῷ πρόσθεν ἀθλιώτατος ὢν καὶ ἀφρονέστατος νῦν ὁμοῦ φρόνιμος καὶ μακάριος γέγονεν.* Ähnlich De Stoic. rep. 19, 3 S. 1043 a. Zur Erläuterung dieser Angabe verweist Ritter III 657 sehr richtig neben Stob. Ekl. II 236 H. 113, 12 W. (*γίνεσθαι δὲ καὶ διαλεληθότα τινὰ σοφὸν νομίζουσι κατὰ τοὺς πρώτους χρόνους*) auf Philo De agric. 161 S. 325 M. 127, 23 Wdl.: die noch ungeübten Vollkommenen *παρὰ τοῖς φιλοσόφοις διαλεληθότες εἶναι λέγονται σοφοί· τοὺς γὰρ ἄχρι σοφίας ἄκρας ἐληλακότας καὶ τῶν ὅρων αὐτῆς ἄρτι πρῶτον ἁψαμένους ἀμήχανον εἰδέναι φασὶ τὴν ἑαυτῶν τελείωσιν· μὴ γὰρ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἄμφω συνίστασθαι, τήν τε πρὸς τὸ πέρας ἄφιξιν καὶ τὴν τῆς ἀφίξεως κατάληψιν, ἀλλ' εἶναι μεθόριον ἄγνοιαν* usw. Auch Sen. ep. 75, 9 erörtert diesen Gegenstand, nur dafs er diejenigen, welche das Bewufstsein ihrer Vollendung noch nicht erreicht haben, nicht den Weisen, sondern erst den Fortschreitenden als deren höchste Klasse zuzählt. Prantls Vermutung, dafs der *σοφὸς διαλεληθὼς* mit dem unter dem Namen *διαλανθάνων* bekannten Fangschlufs kombiniert worden sei (Gesch. der Logik I 490, 210), kann ich mir nicht aneignen.

tische Durchführbarkeit und ebendamit auch auf die wissenschaftliche Wahrheit ihres Ideals verzichten wollten, so konnten sie sich der Aufgabe nicht entziehen, seine Vereinbarkeit mit den Bedürfnissen des menschlichen Lebens und den Bedingungen der Wirklichkeit nachzuweisen. Machten sie aber einmal diesen Versuch, so konnte es nicht fehlen, dafs sie nun doch wieder eine gewisse Verständigung mit den Meinungen und Neigungen der Menschen suchten, gegen die sie erst eine so schroff abweisende Stellung eingenommen hatten; es konnte dies um so weniger ausbleiben, je gröfser der Wert war, der von ihrem System selbst teils auf seine praktische Wirkung, teils auf seine Übereinstimmung mit dem allgemeinen Urteil gelegt wurde. Geht daher auch die ursprüngliche Richtung der stoischen Moral auf die ganz reine und unbedingte Unterwerfung des einzelnen unter das allgemeine Gesetz, so macht doch in ihrer weiteren Ausführung das Recht der Individualität seinen Einflufs unvermerkt geltend, und aus diesen entgegengesetzten Strömungen erzeugt sich eine Abweichung von der geraden Linie des Systems, deren verschiedene Ausbeugungen nach der Seite der gewöhnlichen Lebensansicht wir zunächst ins Auge fassen müssen.

9. Fortsetzung. B. Die Milderung des sittlichen Idealismus durch die Rücksicht auf das praktische Bedürfnis.

Die ganze Ethik der Stoiker wurzelt in dem Satze, dafs nur die Tugend ein Gut, nur die Schlechtigkeit ein Übel sei. Eben dieser Satz brachte aber die Stoiker nicht blofs mit der gewöhnlichen Meinung in auffallenden Widerstreit, sondern er war auch in ihrem System selbst nicht ohne Schwierigkeiten. Fürs erste nämlich ist die Tugend in ihrem Dasein an gewisse Bedingungen geknüpft, und sie hat gewisse Folgen, die sich nicht von ihr trennen lassen; und wir haben früher gesehen, dafs die Stoiker auch diese unter die Güter mitaufnahmen [1]). Weiter aber soll die Tugend deshalb das einzige Gut sein, weil nur das Naturgemäfse ein Gut und nur das vernünftige Handeln für den Menschen naturgemäfs sei. Allein

1) S. 217, 2.

läfst sich dieses so unbedingt und ausschliefsend behaupten? Der Grundtrieb ist nach stoischer Lehre der Selbsterhaltungstrieb; dieser schliefst aber offenbar auch die Erhaltung und Förderung des sinnlichen Lebens in sich. Die Stoiker konnten daher nicht umhin, auch physische Güter und Tätigkeiten unter die naturgemäfsen Dinge zu rechnen: zu dem ersten Naturgemäfsen soll vor allem die Gesundheit, die richtige sinnliche Wahrnehmung usw. gehören [1]), und derselbe Satz mufste sich der Schule auch aus dem praktischen Gesichtspunkt empfehlen, denn wenn unter den Dingen als solchen kein Wertunterschied ist, so ist auch keine vernünftige Auswahl und kein Handeln nach Gründen möglich [2]). Nun | verwahren sie sich freilich gegen die Meinung, als ob das erste Naturgemäfse schon das Vollendete oder Gute sei, wie ja auch auf der theoretischen Seite in der sinnlichen Wahrnehmung zwar die Quelle alles Wissens, aber doch nicht die Wahrheit liegen soll: wenn der Mensch das allgemeine Gesetz des Handelns erkannt hat, so wird er ihrer Ansicht nach ihm

---

1) Cic. De fin. III 5, 17. Gell. N. A. XII 5, 7: der ursprüngliche Gegenstand der natürlichen Selbstliebe sind die *πρῶτα κατὰ φύσιν*, und jene Selbstliebe besteht darin, *ut omnibus corporis sui commodis gauderet [unusquisque], ab incommodis omnibus abhorreret.* Stob. Ekl. II 142 H. 79, 18 W.: einiges ist naturgemäfs, anderes naturwidrig, noch anderes keines von beiden. Zu dem Naturgemäfsen gehört Gesundheit, Stärke u. dgl. Ebd. S. 148 H. 82, 11 W.: *τῶν δὲ κατὰ φύσιν ἀδιαφόρων ὄντων τὰ μέν ἐστι πρῶτα κατὰ φύσιν, τὰ δὲ κατὰ μετοχήν. πρῶτα μέν ἐστι κατὰ φύσιν κίνησις ἢ σχέσις κατὰ τοὺς σπερματικοὺς λόγους γινομένη, οἷον* [*ἀρτιότης καὶ* Wachsm.] *ὑγίεια καὶ αἴσθησις (λέγω δὲ τὴν κατάληψιν) καὶ ἰσχύς. κατὰ μετοχὴν δὲ . . . οἷον χεὶρ ἀρτία καὶ σῶμα ὑγιεινὸν καὶ αἰσθήσεις μὴ πεπηρωμέναι. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν παρὰ φύσιν κατὰ τὸ ἀνάλογον.* Vgl. ebd. S. 60 H. 47, 20 W., wo die Aufzählung der *πρῶτα κατὰ φύσιν* gleichfalls stoisch ist, und o. S. 213 f.

2) Cic. De fin. III 15, 50: *deinceps explicatur differentia rerum; quam si non ullam esse diceremus, confunderetur omnis vita, ut ab Aristone, neque ullum sapientiae munus aut opus inveniretur, cum inter res eas, quae ad vitam degendam pertinerent, nihil omnino interesset neque ullum dilectum adhiberi oporteret.* Den gleichen Grund kehrte ja die Stoa (s. o. S. 83, 1) auch gegen die theoretische Adiaphorie der Skeptiker, mit welcher die praktische Aristos, von der skeptischen Ataraxie nur dem Namen nach verschieden, um so mehr zusammenhängt, da auch Aristo zur Skepsis hinneigte; vgl. S. 57, 1. 2.

gegenüber alles Sinnliche und blofs Individuelle gering achten, es für ein blofses Mittel im Dienste der Tugend und Vernunft ansehen[1]). Aber wie dies möglich sein soll, läfst sich schwer angeben. Wie vielmehr schon die gleichzeitigen Gegner der Stoa daran Anstofs nahmen, dafs das erste Naturgemäfse in keiner Beziehung unter die Zwecke des naturgemäfsen Lebens gehören solle[2]), so werden auch wir einige Bedenken nicht unterdrücken können, wenn uns gesagt wird: alle Pflichten beziehen sich auf die Erlangung jenes ursprünglich Naturgemäfsen, aber doch dürfe dasselbe nicht für das Ziel unseres Handelns gehalten werden[3]); nicht das Naturgemäfse selbst, sondern die vernünftige Auswahl und Zusammenfassung des Naturgemäfsen sei das Gute[4]). Wufsten sich | aber auch die Stoiker über diese Bedenken hinwegzusetzen, so konnten sie sich doch nicht verbergen, dafs dasjenige, was sich auf unser sinnliches Wohl bezieht, wenigstens einen gewissen Wert

---

1) Cic. De fin. III 6, 21: *prima est enim conciliatio* [οἰκείωσις] *hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intellegentiam vel notionem potius, quam appellant* ἔννοιαν *illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae primum dilexerat: atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum . . . cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sunt, . . . quamquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est, eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum* usw. Ähnlich Gell. XII 5, 7.

2) Plut. De comm. not. c. 4. 5 S. 1060 c. Cic. De fin. IV 17, 46. V 24, 72. 29, 89.

3) Cic. De fin. III 6, 22: *ut recte dici possit omnia officia eo referri, ut adipiscamur principia naturae, nec tamen ut hoc sit bonorum ultimum, propterea quod non inest in primis naturae conciliationibus honesta actio; consequens enim est et post oritur* usw.

4) Plut. De comm. not. 26, 2 S. 1071 a: εἰ γὰρ αὐτὰ μὲν τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν ἀγαθὰ μή ἐστιν, ἡ δ᾽ εὐλόγιστος ἐκλογὴ καὶ λῆψις αὐτῶν καὶ τὸ πάντα τὰ παρ᾽ ἑαυτὸν ποιεῖν ἕκαστον ἕνεκα τοῦ τυγχάνειν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν, ἐπ᾽ ἐκεῖνο δεῖ πάντα ἔχειν τὰ πραττόμενα τὴν ἀναφοράν, τὸ τυγχάνειν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν. εἴπερ(?) γὰρ οἴονται(?) μὴ στοχαζομένους μηδ᾽ ἐφιεμένους τοῦ τυχεῖν ἐκείνων τὸ τέλος ἔχειν, ἀλλ᾽ οὗ(?) δεῖ ἐκεῖνα ἀναφέρεσθαι, τὴν τούτων ἐκλογὴν καὶ μὴ ταῦτα. τέλος μὲν γὰρ τὸ ἐκλέγεσθαι καὶ λαμβάνειν ἐκεῖνα φρονίμως· ἐκεῖνα δ᾽ αὐτὰ καὶ τὸ τυγχάνειν αὐτῶν οὐ τέλος, ἀλλ᾽ ὥσπερ ὕλη τις ὑπόκειται τὴν ἐκλεκτικὴν ἀξίαν ἔχουσα. Cic. s. S. 266, 1. Vgl. u. S. 519, 4 3. Aufl.

habe und in allen den Fällen zu begehren sei, in denen kein höheres Gut darunter Not leidet, und dafs ebenso umgekehrt das, was unserem sinnlichen Wohl widerstreitet, abgesehen von höheren Pflichten, im Unwert (*ἀπαξία*) sei und deshalb mit Recht gemieden werde[1]. Diese Dinge und Tätigkeiten sollen allerdings nicht zu dem absolut Wertvollen oder den Gütern gerechnet werden[2]; und es war insofern ein Hinüberschwanken von der stoischen Lehre zur peripatetischen, wenn Kleanthes' Mitschüler Herillus die leiblichen und äufseren Güter als einen zweiten oder Unterzweck neben der Tugend aufführte[3]. Aber doch sind die Stoiker darum nicht gesonnen, mit dem gleichzeitigen Aristo von Chios, welcher die Stoa auch hierin auf dem Standpunkt der cynischen Philosophie festzuhalten strebte, jeden Wertunterschied unter den sittlich gleichgültigen Dingen zu leugnen[4] und eben in dieser Gleichgültigkeit gegen alles Äufsere | das höchste Lebensziel zu

1) Cic. De fin. III 6, 20. Plut. a. a. O. Stob. II 142 H. 79, 15 W. Diog. VII 105. Weiteres sogleich.

2) S. S. 217 ff. und Stob. II 132 H. 75, 1 W.: *διαφέρειν δὲ λέγουσιν αἱρετὸν καὶ ληπτὸν . . . καὶ καθόλου τὸ ἀγαθὸν τοῦ ἀξίαν ἔχοντος.*

3) Diog. VII 165 (St. v. fr. I 411): Herillus lehrte, *διαφέρειν τέλος καὶ ὑποτελίδα* (über diesen Ausdruck auch Stob. II 60 H. 47, 12 W.)· *τῆς μὲν γὰρ καὶ τοὺς μὴ σοφοὺς στοχάζεσθαι, τοῦ δὲ μόνον τὸν σοφόν.* Daher wirft ihm Cic. De fin. IV 15, 40 (ebd. 412) vor: *facit enim ille duo seiuncta ultima bonorum*, sofern er nämlich das Äufsere weder geringschätze, noch mit dem letzten Zweck in Verbindung setze. Doch läfst ihn Diog. a. a. O. auch lehren: *τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα εἶναι*, und Cic. De off. I 2, 6 (ebd. 418) nennt ihn sogar neben Pyrrho und Aristo als Adiaphoristen. Hiernach erscheint Herills Abweichung vom echten Stoicismus nicht sehr bedeutend. Hirzels abweichende Ansicht (Untersuch. II 46 ff.) ist keineswegs erwiesen. — Nach Cic. De fin. II 13, 43 (ebd. 414) vgl. De off. a. a. O. fand H. überdies seit Chrysipps Zeit keinen Anklang mehr.

4) Cic. De leg. I 21, 55 (St. v. fr. I 367): *Chius Aristo dixit solum bonum esse, quod honestum esset, malumque, quod turpe, ceteras res omnis plane paris ac ne minimum quidem, utrum adessent an abessent, interesse.* Ebd. 13, 38. De fin. IV 17, 47 (ebd. 364): *ut Aristonis esset explosa sententia dicentis nihil differre aliud ab alio nec esse res ullas praeter virtutes et vitia, intra quas quicquam omnino interesset.* Ebd. II 13, 43. III 3, 11 f. 15, 50. IV 16, 43. 25, 68. V 25, 73. Acad. II 42, 130. De offic. I 2, 6. Hortens. fragm. b. Nonius v. Praefract. Diog. VII 160. Sext. Math. XI 64. Cic. stellt den Aristo gewöhnlich mit Pyrrho zusammen.

suchen[1]). Wie vielmehr ihre Tugend im Vergleich mit der cynischen den positiveren Charakter des tatkräftigen Willens trägt, so suchen sie auch zu den äuſseren Gegenständen und Bedingungen dieser Tätigkeit ein bestimmtes Verhältnis, das für die Erwählung oder Verwerfung, überhaupt für die praktische Entscheidung maſsgebend sein kann. Sie teilen demnach die gleichgültigen Dinge selbst wieder in drei Klassen. Zu der ersten gehört alles dasjenige, was zwar vom sittlichen oder absoluten Standpunkt aus weder ein Gut noch ein Übel ist, was aber doch einen gewissen Wert hat, mag ihm nun dieser an und für sich wegen seiner Angemessenheit an die menschliche Natur, oder mag er ihm nur als einem Hilfsmittel des sittlichen und naturgemäſsen Lebens, oder in beiden Beziehungen zukommen. Die zweite Klasse umfaſst umgekehrt alles das, was an sich selbst oder in seinem Verhältnis zu höheren Zwecken naturwidrig und schädlich zu sein pflegt; die dritte diejenigen Dinge und Tätigkeiten, die nicht einmal in diesem bedingten Sinn einen Wert oder Unwert haben. Die erste Klasse wird als das Vorzügliche oder Wünschenswerte (*προηγμένον*) bezeichnet, die zweite als das Verwerfliche (*ἀποπροηγμένον*), die dritte als das Mittlere[2]); das letztere

1) Diog. VII 160 (St. v. fr. I 351): *τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας, μηδὲ ἡντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα, ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα.* Cic. Acad. II 42, 130 (ebd. 362): *huic summum bonum est in his rebus* (die sittlichen Adiaphora) *neutram in partem moveri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur.* Chrysippus b. Plut. De comm. not. 27, 2 S. 1071 f: die Adiaphorie gegen das, was weder gut noch schlecht ist, setze den Begriff des Guten voraus, und doch solle nach Aristo das Gute nur in jener Adiaphorie bestehen. Stob. I 920 H. 383, 7 W. Clemens Strom. II 21, 129 S. 497 P. Über Chrysipps Polemik gegen diese Adiaphorie s. m. auch Cic. De fin. IV 25, 68.

2) Diog. VII 105: *τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν λέγουσι προηγμένα, τὰ δὲ ἀποπροηγμένα· προηγμένα μὲν τὰ ἔχοντα ἀξίαν, ἀποπροηγμένα δὲ τὰ ἀπαξίαν ἔχοντα.* Unter der *ἀξία* aber, deren drei Bedeutungen erörtert werden, verstehen sie hier *μέσην τινὰ δύναμιν ἢ χρείαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον.* 107: *τῶν προηγμένων τὰ μὲν δι' αὑτὰ προῆκται, τὰ δὲ δι' ἕτερα, τὰ δὲ καὶ δι' αὑτὰ καὶ δι' ἕτερα· . . . δι' αὑτὰ μέν, ὅτι κατὰ φύσιν ἐστί, δι' ἕτερα δέ, ὅτι περιποιεῖ χρείας οὐκ ὀλίγας. ὁμοίως δὲ ἔχει καὶ τὸ ἀποπροηγμένον κατὰ τὸν ἐναντίον λόγον.* Wesentlich gleich, es scheint nach derselben Quelle, nur ausführlicher Stob. Ekl. II 142 ff. H. 79, 4 W.; vgl. ferner Cic. Acad. I 10, 36 f. De fin. III 15, 50 ff. IV 26, 72.

heiſst im | engeren Sinn *ἀδιάφορον*[1]), und zu demselben wird neben dem schlechthin Gleichgültigen auch alles das gezählt, was nur einen so geringen Wert oder Unwert hat, daſs es weder Verlangen noch Abscheu zu erwecken geeignet ist, und es wird insofern das *προηγμένον* und *ἀποπροηγμένον* auch als dasjenige definiert, was einen bedeutenden Wert oder Unwert habe[2]). Zu dem Wünschenswerten rechneten die Stoiker teils geistige Eigenschaften und Zustände, wie gute Anlagen und Kunstfertigkeiten, auch den Fortschritt zur Tugend, sofern dieser doch noch nicht die Tugend selbst ist, teils körperliche Vorzüge, die Schönheit, Stärke, Gesundheit und das Leben selbst, teils endlich äuſsere Güter, wie Reichtum, Ehre, edle Abkunft, Verwandte usw., zu dem Verwerflichen die entgegengesetzten Dinge und Zustände; zu dem schlechthin Gleichgültigen alles das, was auf unsere Wahl keinerlei bestimmenden Einfluſs haben kann, wie etwa die Frage, ob die Zahl meiner Haare gerade oder ungerade ist, ob ich ein Blatt vom Boden aufheben oder liegen lassen, ob ich dieses oder jenes Geldstück zu einer Zahlung verwenden soll[3]). Nun wollten sie allerdings den bloſs relativen

---

Sext. Pyrrh. III 191. Math. XI 60 ff. Alex. Aphr. De an. mant. 63, 4 Br. Über den Begriff des *προηγμένον* und seinen Unterschied vom *ἀγαθὸν* erklärte sich Zeno nach Stob. 156 H. 84, 24 W. (St. v. fr. I 192) und Cic. De fin. III 16, 52 (ebd. 194) dahin: *προηγμένον εἶναι, ὃ ἀδιάφορον ὂν ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον . . . οὐδὲν δὲ τῶν ἀγαθῶν εἶναι προηγμένον διὰ τὸ τὴν μεγίστην ἀξίαν αὐτὰ ἔχειν. τὸ δὲ προηγμένον, τὴν δευτέραν χώραν καὶ ἀξίαν ἔχον, συνεγγίζειν πως τῇ τῶν ἀγαθῶν φύσει· οὐδὲ γὰρ ἐν αὐλῇ τῶν προηγουμένων εἶναι τὸν βασιλέα, ἀλλὰ τοὺς μετ᾽ αὐτὸν τεταγμένους.*

1) Stob. II 142 H. 79, 4 W.: *ἀδιάφορα δ᾽ εἶναι λέγουσι τὰ μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν, διχῶς τυ ἀδιάφορον νοεῖσθαι φάμενοι, καθ᾽ ἕνα μὲν τρόπον τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν καὶ τὸ μήτε αἱρετὸν μήτε φευκτόν· καθ᾽ ἕτερον δὲ τὸ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικόν, καθ᾽ ὃ καὶ λέγεσθαί τινα καθάπαξ* (schlechthin) *ἀδιάφορα εἶναι.* Ebenso Diog. VII 104. Senec. ep. 82, 15. Noch eine dritte Bedeutung unterscheidet Sext. Math. XI 60, sie ist aber nur eine Unterabteilung der zweiten.

2) Vor. Anm. und Stob. II 144. 156 H. 80, 14. 84, 21 W. Sext. Pyrrh. III 191. Math. XI 62.

3) Diog. VII 106. Stob. II 142 ff. H. 79, 10 W. Cic. De fin. III 15, 51. Sext. a. d. a. O. Plut. De Stoic. rep. 30 S. 1047 e u. a. Nicht ganz einig waren die Stoiker darüber, ob der Nachruhm nach dem Tode zu dem

Wert des | *προηγμένον* von dem absoluten des sittlich Guten streng unterschieden und nur dieses ein Gut genannt wissen, weil es allein unter allen Umständen nützlich und notwendig sei, wogegen auch die vorzüglichsten von den sittlich gleichgültigen Dingen unter Umständen nachteilig, und auch die verwerflichsten derselben, wie Krankheit, Armut usf., unter Umständen nützlich sein können[1]). Ebensowenig wollten sie zugeben, dafs die Selbstgenügsamkeit des Weisen durch die Anerkennung eines Wünschenswerten aufser ihm notleide: der Weise brauche diese Dinge, sagte Chrysippus[2]), doch ohne ihrer zu bedürfen. Aber doch gerät ihre Lehre vom Guten durch die Behauptungen über das Wünschenswerte und Verwerfliche sichtbar ins Schwanken; zwischen die Güter und Übel hat sich in demselben ein Drittes von zweifelhafter Beschaffenheit in die Mitte gedrängt, und wie wir oben gesehen haben, dafs sie auf dieses den Namen des Adiaphoron nur im weiteren Sinn anwenden wollten, so konnten sie auch anderseits die Bezeichnung des Guten für das Wünschenswerte nicht schlechthin zurückweisen[3]) und manche von den Dingen, welche sie sonst für gleichgültig zu erklären pflegten,

---

Wünschenswerten zu rechnen sei; nach Cic. De fin. III 17, 57 verneinte es Chrysippus und Diogenes, wogegen es die Jüngeren, von dem Akademiker Karneades gedrängt, zugaben. Sen. ep. 102, 3 ff. führt sogar das als stoischen Satz aus, dafs der Nachruhm ein Gut sei. Doch steht *bonum* hier wohl ungenau für das *προηγμένον*.

1) Cic. De fin. III 10, 34. 16, 52. Sext. Math. XI 62 u. a. s. S. 219. 268, 1.

2) Bei Sen. ep. 9, 14: *sapientem nulla re egere* [*δεῖσθαι*], *et tamen multis illi rebus opus esse* [*χρῆναι*].

3) Plut. De Stoic. rep. 30, 4 S. 1048 a: *ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ ἀγαθῶν τρόπον τινὰ συγχωρεῖ* (Chrysippus) *καὶ δίδωσι τοῖς βουλομένοις τὰ προηγμένα καλεῖν αγαθὰ καὶ κακὰ τἀναντία, ταύταις ταῖς λέξεσιν· ἔστιν, εἴ τις βούλεται, κατὰ τὰς τοιαύτας παραλλαγὰς* (mit Rücksicht auf die Gröfse des Unterschieds zwischen dem *προηγμένον* und *ἀποπροηγμ.*) *τὸ μὲν ἀγαθὸν αὐτῶν λέγειν, τὸ δὲ κακόν . . . ἐν μὲν τοῖς σημαινομένοις οὐ διαπίπτοντος αὐτοῦ, τὰ δ' ἄλλα στοχαζομένου τῆς κατὰ τὰς ὀνομασίας συνηθείας*. Vgl. S. 268, 3. Cic. De fin. IV 25, 68 und die früheren Nachweisungen über die Einteilung der Güter S. 217, 2. Nach Diog. 103 hätte auch Posidonius die leiblichen und äufseren Vorzüge zu den *ἀγαθὰ* gerechnet; bei Sen. ep. 87, 35 jedoch beweist er ausdrücklich, dafs sie dies nicht seien.

vom höchsten Gut nicht unbedingt ausschliefsen[1]). Dafs | es sich aber dabei doch nicht blofs um die Namen handelte, zeigt sich, wenn wir die konkreten Fälle ins Auge fassen; wenn wir nicht blofs einen Seneca[2]) den äufseren Besitz in aristotelischer Weise als ein Hilfsmittel der Tugend verteidigen, einen Hekato und selbst einen Diogenes mehr als zweideutige Urteile über erlaubten und erlaubten Gewinn fällen hören[3]), nicht blofs von Panätius einzelnes vernehmen, was mit der Strenge der stoischen Grundsätze nicht übereinstimmt[4]), sondern auch von Chrysippus erfahren, er habe es für verrückt erklärt, Gesundheit, R e i c h t u m und Schmerzlosigkeit nicht zu begehren[5]), er habe dem Staatsmann erlaubt, Reichtum, Ehre usw. wie wirkliche Güter zu behandeln[6]), er, und die ganze stoische Schule mit ihm, habe auch solchen Erwerb des Weisen würdig gefunden, an dem sonst in der öffentlichen Meinung der Griechen ein Flecken haftete[7]), er habe

---

1) Sen. ep. 92, 5: *Antipater quoque inter magnos sectae huius auctores aliquid se tribuere dicit externis* (nämlich zur Vollständigkeit des höchsten Guts), *sed exiguum admodum.* Seneca deklamiert hier im Sinn des strengeren Stoicismus gegen diese Ketzerei, aber De vit. beat. 22, 5 sagt er selbst: *apud me divitiae aliquem locum habent,* nur nicht *summum* — welches letztere aber kein Philosoph jemals behauptet hat.

2) De vit. beat. c. 21 f.

3) Cic. De off. III 12, 51. 13, 55. 23, 91. 15, 63. 23, 89: Diogenes von Seleucia (Fr. 49 Arn.) erklärt es für erlaubt, wissentlich falsches Geld auszugeben, bei einem Kauf wesentliche Mängel des Kaufobjekts zu verschweigen u. dgl., Hekato aus Rhodus, ein Schüler des Panätius (Fr. 10 Fowler), meint nicht blofs im allgemeinen, der Weise werde auf gesetzliche und rechtliche Art für sein Vermögen besorgt sein, sondern er glaubt auch, bei grofser Teuerung werde derselbe seine Sklaven lieber verhungern lassen, als mit zu grofsen Opfern erhalten.

4) Nach Cic. De off. II 14, 51 (Fr. 9 Fowler) wollte er dem Sachwalter gestatten, auch einen Schuldigen zu verteidigen, wenn er nur kein ganz schlechter Mensch sei, und sich hierbei plausibler Gründe zu bedienen, wenn sie auch nicht gerade wahr seien.

5) Plut. De Stoic. rep. 30, 2 S. 1047 e (St. v. fr. III 138).

6) Ebd. c. 5 S. 1034 b (St. v. fr. III 698).

7) Nach Plut. De Stoic. rep. 20, 3. 7. 10 f. c. 30, 3 S. 1043 c. e. f. 1044 a. 1047 f (St. v. fr. III 691. 693). Diog. VII 188 f. Stob. II 224 f. H. 109, 10 W. (ebd. III 685. 686) nahmen die Stoiker nach dem Vorgang Chrysipps drei Arten des anständigen Erwerbs an: durch wissenschaftlichen Unterricht, durch Freundschaft mit Reichen, durch Herrschaft, Staats- und

sich nicht gescheut zu behaupten, dafs es | besser sei, unvernünftig zu leben als gar nicht[1]). Wir können es uns nicht verbergen: indem die Stoiker ihr System mit dem gewöhnlichen Urteil und den Bedingungen des praktischen Handelns ausgleichen wollen, werden sie zu Zugeständnissen gedrängt, die durch ihren Widerspruch gegen frühere Bestimmungen deutlich genug zeigen, dafs der Bogen bei diesen zu stark gespannt war.

Durch diese Lehre über das Wünschenswerte und Verwerfliche erhält nun auch der Begriff der Pflicht eine weitere Bestimmung. Wir haben früher gefunden, dafs die Stoiker unter der Pflicht oder dem Geziemenden[2]) die vernunftgemäfse Handlung als solche verstehen, welche dadurch zur guten Tat oder zum *κατόρθωμα* wird, dafs sie mit der rechten Gesinnung begangen wird[3]). Dieser Begriff bezeichnet also überhaupt den Inhalt der tugendhaften Tätigkeit. Als solcher ergab sich nun damals nur das einfache: das Gute oder Vernünftige. Jetzt zeigt sich in ihm selbst eine Zweiheit als unmittelbare Folge von der Zweiheit des Guten und des Wünschenswerten. Wäre das Gute der einzige erlaubte Gegenstand unseres Strebens, so könnte es auch nur eine

---

Fürstendienst. War nun auch die erste und letzte Erwerbsart in der alexandrinischen Zeit nicht mehr so verrufen wie früher, so waren sie doch immer noch anrüchig, namentlich war aber die zweite dem Tadel ausgesetzt. Noch mehr verstöfst es gegen die griechische Sitte, wenn Chrysippus nach Plut. De Stoic. rep. 30 S. 1047 f (St. v. fr. III 688) vom Weisen sagte: *καὶ κυβιστήσειν τρὶς ἐπὶ τούτῳ λαβόντα τάλαντον*, wozu Bd. II a[4] 72, 2 z. vgl. Chrysippus selbst setzt bei Diogenes auseinander, was man gegen die genannten Erwerbsarten und gegen den Gelderwerb überhaupt auf stoischem Standpunkt einwenden könnte; aber diese Bedenken müssen ihm nicht entscheidend erschienen sein.

1) B. Plut. De Stoic. rep. 18, 1. 3 S. 1042 a (St. v. fr. III 760). De comm. not. 12, 4 S. 1064 e: *λυσιτελεῖ ζῆν ἄφρονα μᾶλλον ἢ μὴ βιοῦν, κἂν μηδέποτε μέλλῃ φρονήσειν*, oder wie dies ebd. 11, 8 S. 1064 a ausgedrückt wird: Heraklit und Pherecydes hätten wohlgetan, ihre Weisheit fahren zu lassen, wenn sie damit auch ihre Krankheiten hätten loswerden können, und der Verständige würde lieber ein Tor in Menschengestalt als ein Weiser in Tiergestalt sein.

2) *Καθῆκον;* nach Diog. 108 hatte schon Zeno diese Bezeichnung aufgebracht.

3) S. 250, 5.

Pflicht geben, die Verwirklichung des Guten, und die verschiedenen Tätigkeiten, welche hierfür notwendig sind, könnten sich doch nur hinsichtlich ihres Stoffes, aber nicht hinsichtlich ihrer sittlichen Notwendigkeit unterscheiden. Gibt es dagegen neben dem absolut Guten auch noch relative Güter, | die zwar nicht unbedingt, aber doch in allen den Fällen zu begehren sind, in welchen sie sich ohne Nachteil für das absolut Gute oder die Tugend erstreben lassen, und gibt es ebenso neben der Schlechtigkeit als dem absoluten Übel auch noch relative Übel, die wir unter derselben Bedingung zu vermeiden Grund haben, so wird sich auch der Umfang unserer Pflichten in derselben Weise erweitern, und den unbedingten Pflichten wird eine Anzahl bedingter Pflichten zur Seite treten, welche im Unterschiede von jenen die Aneignung des Wünschenswerten und die Abwehr des Verwerflichen zum Inhalt haben. Als eine Pflicht im weiteren Sinn oder ein Geziemendes wird auf diesem Standpunkt alles Naturgemäfse betrachtet und der Begriff des Geziemenden deshalb selbst auf Pflanzen und Tiere ausgedehnt[1]); unter den geziemenden und pflichtmäfsigen Tätigkeiten werden dann aber solche unterschieden, die immer, und solche, die nur in gewissen Fällen gelten; jene nannten die Stoiker auch vollkommene, diese mittlere Pflichten[2]), und als eine | Eigentümlichkeit

1) Diog. VII 107: *καθῆκον φασὶν εἶναι ὃ πραχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμόν* (sich mit gutem Grunde rechtfertigen läfst), *οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ* (ebenso Cicero; s. folg. Anm.), *ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει· ὁρᾶσθαι γὰρ κἀπὶ τούτων καθήκοντα.* Stob. Ekl. 158 H. 85, 13 W.: *ὁρίζεται δὲ τὸ καθῆκον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει· παρὰ τὸ καθῆκον δὲ τὸ ἐναντίως. τοῦτο διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, ἐνεργεῖ γάρ τι κἀκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει· ἐπὶ δὲ τῶν λογικῶν ζῴων οὕτως ἀποδίδοται· τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ.* Das *καθῆκον* ist also überhaupt das Naturgemäfse, mit welchem ja das *ἀκόλουθον* zusammenfällt (s. o. 215, 1); vgl. Diog. 108: *ἐνέργημα δ' αὐτὸ [τὸ καθῆκον] εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον.*

2) Diog. VII 109: *τῶν καθηκόντων τὰ μὲν ἀεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ ἀεί· καὶ ἀεὶ μὲν καθήκει τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, οὐκ ἀεὶ δὲ τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια.* Cic. De fin. III 17, 58: *est autem officium, quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit. ex quo intellegitur officium medium quiddam esse, quod neque in bonis ponatur neque in contrariis . . . . quoniam enim videmus* usw.

der letzteren gaben sie an, dafs in betreff ihrer durch besondere Umstände ein anderes zur Pflicht werden könne, als was ohne solche besondere Umstände Pflicht ist[1]). Pflichtmäfsig im weiteren Sinn oder geziemend ist jede Handlung, welche in der Wahl eines Wünschenswerten (*προηγμένον*) oder der Vermeidung eines Verwerflichen besteht: eine vollkommene Pflicht dagegen wird nur durch die tugendhafte Handlung erfüllt: das tugendhafte Leben, das Wollen des Guten, ist die einzige vollkommene Pflicht[2]). In diese ganze Lehre kommt

---

(s. S. 250, 5) . . . . *quoniamque non dubium est, quin in iis, quae media dicamus, sit aliud sumendum, aliud reiciendum, quicquid ita fit aut dicitur, omne officio continetur.* Ebenso De off. I 3, 8 (ebd.) Acad. I 10, 37: dem *προηγμένον* und *ἀποπροηγμένον* entsprechend habe Zeno zwischen das *recte factum* und das *peccatum* als *media quaedam* das *officium* und *contra officium* gestellt. Stob. Ekl. II 158 H. 85, 18 W.: *τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι. . . . οὐκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα, ἃ δὴ οὐδὲ τέλεια καθήκοντα προσαγορεύουσιν, ἀλλὰ μέσα, οἷον τὸ γαμεῖν, τὸ πρεσβεύειν, τὸ διαλέγεσθαι, τὰ τούτοις ὅμοια.*

1) Stob. Ekl. 160 H. 86, 12 W. (s. folg. Anm.). Diog. VII 109: *τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά. καὶ ἄνευ μὲν περιστάσεως τάδε· ὑγιείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια, κατὰ περίστασιν δὲ τὸ πηροῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτῆσιν διαρριπτεῖν. ἀνάλογον δὲ καὶ τῶν παρὰ τὸ καθῆκον.* Diese Unterscheidung pafst natürlich nur auf das *μέσον καθῆκον*, denn die unbedingte Pflicht des tugendhaften Lebens kann durch keinerlei Umstände aufgehoben werden.

2) M. vgl. hierüber aufser dem, was soeben und S. 250, 5 angeführt ist, noch Diog. 108: *τῶν γὰρ καθ' ὁρμὴν ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι, τὰ δὲ παρὰ τὸ καθῆκον, τὰ δ' οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον. καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι, ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν* (was zu tun die Vernunft als notwendig dartut, fordert; vgl. S. 230, 1 den *αἱρῶν λόγος*), *ὡς ἔχει γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις· παρὰ τὸ καθῆκον δέ, ὅσα μὴ αἱρεῖ* (was hier = *μὴ ποιεῖν αἱρεῖ, ἀπαγορεύει*) *λόγος*, z. B. Vernachlässigung der Eltern usw.; *οὔτε δὲ καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον, ὅσα οὔθ' αἱρεῖ λόγος πράττειν οὔτ' ἀπαγορεύει, οἷον κάρφος ἀνελέσθαι* usw. Nehmen wir hierzu das früher Angeführte, so gehören zum *καθῆκον* sowohl die Tätigkeiten, welche ein sittlich Gutes, als auch die, welche ein blofses *προηγμένον* bezwecken, und mit Rücksicht auf die letzteren wird das *καθῆκον* ausdrücklich zu den Mitteldingen. den Adiaphora im weiteren Sinn, gerechnet; vgl. Cic. oben 272, 2. Stob. 158 f. H. 86, 1 W.: diejenigen *καθήκοντα*, welche nicht zugleich *κατορθώματα* sind, seien *οὐδὲ τέλεια, ἀλλὰ μέσα. . . . παραμετρεῖσθαι δὲ τὸ μέσον καθῆκον ἀδιαφόροις τισί, ἐκλεγομένοις* (so Usener statt des überlieferten *καλουμένοις*) *δὲ παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν, τοιαύτην δ' εὐφυΐαν* (für dieses unrichtig

übrigens dadurch einige Verwirrung, dafs die Stoiker den Mafsstab für die Unterscheidung der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten von der objektiven und der subjektiven Seite der Handlungen zugleich hernehmen, ohne diese beiden Gesichtspunkte klar auseinanderzuhalten, und demgemäfs mit | jenen Ausdrücken sowohl den Unterschied der unbedingten und bedingten Pflicht, als den der Moralität und Legalität bezeichnen[1]). Noch bedenklicher aber als dieser formelle Mangel ist es, dafs hier Dinge von sehr verschiedenem sittlichen Charakter unter dem Begriffe der Pflicht zusammengefafst werden. Wurde einmal dasjenige, was blofs bedingten Wert hat, in den Kreis des pflichtmäfsigen Handelns mitaufgenommen, so konnte wohl keine Distinktion der Schule verhindern, dafs demselben in der praktischen Anwendung der stoischen Lehre nicht selten eine Berechtigung zuerkannt wurde, auf die es bei der strengen Verfolgung der sonst geltendgemachten Grundsätze keinen Anspruch hatte[2]).

Hiermit stimmt es nun vollkommen überein, wenn das stoi he System auch nach der subjektiven Seite hin durch eine Milderung seines Rigorismus dem Leben und dem praktischen Bedürfnis wieder näherzukommen sucht. In der reinen Konsequenz desselben lag hier nur jene unbedingte Ausschliefsung des sinnlichen Elements, welche die Forderung

---

überlieferte Wort ist *εὐεξίαν*, *εὐθηνίαν* oder etwas Ähnliches einzusetzen, vgl. Wachsmuth z. d. St.) *προσφερομένοις, ὥστ' εἰ μὴ λαμβάνοιμεν αὐτὰ ἢ διωθοίμεθα ἀπερισπάστως* (wenn wir ohne besondere Veranlassung oder, wie es bei Diog. 109 — s. vor. Anm. — heifst, *ἄνευ περιστάσεως* sie verschmähen oder verwerfen), *μὴ ἂν εὐδαιμονεῖν*.

1) Nach der letzteren Seite hin mufste das *καθῆκον* und *κατόρθωμα* schon S. 250 besprochen werden.

2) Die Lehre vom *καθῆκον* und *κατόρθωμα* ist neuerdings genauer behandelt worden von Hirzel (Unters. z. Cic. 2, 341—346), Bonhöffer (D. Ethik d. Stoikers Epictet, Stuttg. 1894, S. 193—233), Dyroff (D. Ethik d. alten Stoa, Berlin 1897, S. 133—144. M. vgl. auch noch Schmekel Mittelstoa 359, 3. Die scharfsinnigen Erörterungen dieser Gelehrten gelangen zu Ergebnissen, die einander in wichtigen Punkten widersprechen. Was der eine oder der andere von ihnen in der Darstellung des Verf. unzutreffend oder unklar findet, dürfte daher weniger diesem als den Stoikern zur Last fallen. Aus diesem Grunde ist weder hier noch oben S. 245 im Texte etwas geändert worden.

der Apathie ursprünglich ausdrückt. Aber wie die Schroffheit der stoischen Güterlehre durch die Annahme der *προηγμένα* gemildert worden war, so wurde auch jene Forderung nach zwei Seiten hin gemildert, indem teils von den verbotenen Affekten wenigstens die ersten Anfänge unter anderem Namen geduldet, teils trotz der Verbannung der Affekte doch auch wieder gewisse Gemütsbewegungen für zulässig, ja für wünschenswert erklärt wurden. In der ersteren Beziehung gaben die Stoiker zu, dafs auch der Weise Schmerz empfinde, dafs auch er bei gewissen Dingen nicht ganz ruhig bleiben werde usw.[1]), und sie fanden eben hierin einen Unterschied ihrer Moral von der cynischen[2]); es | kann ihrer Ansicht nach nicht verlangt werden, dafs man von solchen Gemütsbewegungen ganz frei bleibe, sondern nur, dafs man ihnen seine Zustimmung versage, sie nicht Herr werden lasse[3]). Auf das andere bezieht sich die Lehre von den *εὐπάθειαι* oder den vernunftmäfsigen Stimmungen, die sich im Gegensatz zu den Affekten auch beim Weisen und nur bei diesem finden sollten; die Stoiker zählten derselben drei Hauptarten nebst mehreren Unterarten[4]). Soll auch dieses Zugeständnis

1) Sen. De ira I 16, 7: wenn der Weise etwas Empörendes sieht, *non . . . tangetur animus eius eritque solito commotior? fateor; sentiet levem quendam tenuemque motum; nam, ut dixit Zeno, in sapientis quoque animo, etiam cum vulnus sanatum est, cicatrix manet.* Ebd. II 2 f. ep. 57, 3 f. De const. 10, 4. Stob. Floril. 7, 21 M. 314, 15 Hs Plut. De comm. not. 25, 5 S. 1070 e f. Epiktet b. Gell. N. A. XIX 1, 17 ff. vgl. S. 239, 3.

2) Sen. De brev. vit. 14, 2: *hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere.* Ähnlich ep. 9, 3: *hoc inter nos et illos* (Stilpo, überhaupt die Cyniker) *interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem.*

3) M. vgl. hierüber aufser Sen. De ira II 2—4 namentlich was Gell. a. a. O. aus Epiktet anführt. Auch der Weise, heifst es hier, wird bei schreckhaften Eindrücken *paulisper moveri et contrahi et pallescere, non opinione alicuius mali praecepta, sed quibusdam motibus rapidis et inconsultis, officium mentis atque rationis praevertentibus.* Aber was ihn vom Unweisen unterscheidet, ist, dafs nur dieser, nicht aber jener, solchen Vorstellungen (*φαντασίαι*) Beifall gibt (*συγκατατίθεται, προσεπιδοξάζει*).

4) Diog. VII 115 f.: *εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν· καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ οὖσαν εὔλογον ἔπαρσιν· τὴν δὲ εὐλάβειαν τῷ φόβῳ οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν . . . τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν οὖσαν εὔλογον ὄρεξιν.*

die Affektlosigkeit des Weisen deshalb nicht aufheben, weil jenes Erlaubte eben kein Affekt sei, so ist doch die Grenzlinie zwischen beiden so schwer zu ziehen, dafs die erst so scharf betonte Unbedingtheit des Gegensatzes zwischen Weisen und Toren auch nach dieser Seite hin in der Wirklichkeit wieder zu verschwinden droht.

Diese Gefahr erscheint noch dringender, wenn wir die Verlegenheit bemerken, in welche die Stoiker durch die Anforderung gerieten, ihren Weisen in der Erfahrung aufzuzeigen. Es sind nicht blofs ihre Gegner, welche versichern, dafs sich nach ihrem eigenen Zugeständnis in der bekannten Geschichte niemand oder | so gut wie niemand nachweisen lasse, der jenes hohen Namens ganz würdig wäre[1]), sondern auch ihre eigenen Aussagen stimmen damit überein[2]). Wagten sie doch selbst einen Sokrates, Diogenes und Antisthenes nur als Fortschreitende, nicht als vollendet Tugendhafte zu bezeichnen[3]). Nur mochte es hiergegen wenig helfen, zu Herakles und Odysseus[4]) oder mit Posidonius[5]) zu dem mythischen

---

Unterarten der *βούλησις* sind: *εὔνοια, εὐμένεια, ἀσπασμός, ἀγάπησις;* der *εὐλάβεια: αἰδώς, ἁγνεία;* der *χαρά: τέρψις, εὐφροσύνη, εὐθυμία.* Dieselben drei *εὐπάθειαι* nennt Cic. Tusc. IV 6, 12 f. mit der Bemerkung, dafs sie nur dem Weisen zukommen. Plut. De virt. mor. 9 S. 449 a: *αἰδεῖσθαι τὸ αἰσχύνεσθαι καλοῦσι, καὶ τὸ ἥδεσθαι χαίρειν, καὶ τοὺς φόβους εὐλαβείας. . . . τάς τε χαρὰς ἐκείνας καὶ τὰς βουλήσεις καὶ τὰς εὐλαβείας εὐπαθείας καλοῦσιν.* Damit stimmt auch Stob. Ekl. II 92 H. 58, 8 W. überein; über die Heiterkeit des Weisen vgl. m. Sen. ep. 59, 14 ff. 72, 4. 8.

1) M. s. aufser dem, was S. 258 ff. beigebracht ist, Plut. De Stoic. rep. 31, 5 S. 1048 e (St. v. fr. III 668): *καὶ μὴν οὐθ᾽ αὑτὸν ὁ Χρύσιππος ἀποφαίνει σπουδαῖον οὔτε τινὰ τῶν αὑτοῦ γνωρίμων ἢ καθηγεμόνων.* Cic. Acad. II 47, 145. Quintil. Instit. XII 1, 18.

2) Sen. De tranqu. an. 7, 4: *ubi enim istum invenies quem tot saeculis quaerimus* (den Weisen)? ep. 42, 1: *scis, quem nunc virum bonum dicam? huius secundae notae. nam ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur* (vgl. S. 258, 3), wie ja alles Grofse selten sei. Doch vgl. m. auch S. 260, 1.

3) S. o. S. 259, 6; auch Cic. De fin. IV 20, 56.

4) *Hos enim*, sagt Sen. De const. 2, 1, *Stoici nostri sapientes pronuntiaverunt, invictos laboribus* usw. Näheres über beide b. Heraklit Alleg. Hom. c. 33. c. 70 ff. Vgl. S. 334 f. 3. Aufl.

5) Bei Sen. ep. 90, 5 ff. Von diesen Weisen der Urzeit hatte Posidonius nach dieser Stelle alle möglichen nützlichen Erfindungen hergeleitet. An ihn haben wir wohl auch bei den „jüngeren Stoikern“ zu denken.

goldenen Zeitalter zu flüchten, in dem wohl die Weisen geherrscht haben werden. Denn das Bild jener Heroen mufste man erst gründlich umdeuten, wenn es mit dem des stoischen Weisen übereinstimmen sollte; was aber Posidonius betrifft, so liefse sich ihm vom stoischen Standpunkt selbst aus mit gutem Grund entgegnen: Tugend und Weisheit sei Sache der freien Übung; da diese den ersten Menschen notwendig fehlte, so habe ihr Zustand nur ein Stand der unschuldigen Unwissenheit, nicht der Vollkommenheit sein können [1]) Gibt es aber in der Wirklichkeit gar keine Weise, so hebt die Scheidung der Menschen in Weise und Toren sich selbst auf: alle Menschen gehören zu den Toren, der Begriff des Weisen ist ein unwirkliches Ideal. Nur um so schwieriger wird es aber dann sein, die Sätze von der Gleichheit aller Toren auf der einen, aller Weisen auf der anderen Seite durchzuführen; vermag vielmehr die Philosophie statt der wirklichen Weisheit nur einen Fortschritt zu diesem Ziel hin zu bewirken, so wird sie doch auch diese ihre Leistung unmöglich so gering anschlagen können, dafs zwischen dem eifrigen Schüler und dem verstockten Verächter ihrer Lehren kein wesentlicher Unterschied übrig bliebe. Es war daher ganz natürlich, dafs sich die Stoiker trotz jener Sätze doch wieder gedrungen fanden, unter den Schlechten wie anderseits unter den Guten Unterschiede anzuerkennen, die freilich dem System zu Gefallen bei jenen auf die leichtere oder schwerere Heilbarkeit der sittlichen Gebrechen, bei diesen auf sittlich gleichgültige Eigenschaften beschränkt wurden [2]), und dafs sie namentlich

---

welche nach Sext. Math. IX 28 den Glauben an Götter durch sie gestiftet sein liefsen. S. o. S. 260, 2.

1) Sen. ep. 90, 44 f. mit den Sätzen: *non dat natura virtutem, ars est bonum fieri . . . ignorantia rerum innocentes erant . . . virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto. ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur* usw.

2) Stob. Ekl. II 236 H. 113, 21 W.: *ἴσων δὲ ὄντων τῶν ἁμαρτημάτων εἶναί τινας ἐν αὐτοῖς διαφοράς, καθ᾽ ὅσον τὰ μὲν αὐτῶν ἀπὸ σκληρᾶς καὶ δυσιάτου διαθέσεως γίνεται, τὰ δ᾽ οὔ.* (Vgl. S. 237, 2 über den Unterschied von Affekt und Seelenkrankheit.) *καὶ τῶν σπουδαίων δὲ ἄλλους ἄλλων προτρεπτικωτέρους γίγνεσθαι καὶ πειστικωτέρους, ἔτι δὲ καὶ ἀγχινουστέρους κατὰ τὰ μέσα τὰ ἐμπεριλαμβανόμενα τῶν ἐπιτάσεων συμβαι-*

den Zustand der προκοπή, den in der Wirklichkeit allein vorkommenden Fortgang zur Weisheit, dieser selbst fast bis zur Ununterscheidbarkeit nahe rückten. Denn wenn es eine Stufe der προκοπή gibt, auf welcher sich der Mensch von allen Affekten befreit hat, alle seine Pflichten erfüllt, alles Notwendige weifs und selbst gegen die Gefahr eines Rückfalls gesichert ist[1]), so wird sich ein solcher weder durch den Mangel | an Übung, noch durch das Fehlen eines deutlichen Bewufstseins über sich selbst von dem Weisen unterscheiden lassen — haben wir doch längst gehört, dafs die Glückseligkeit durch die Zeitdauer nicht vermehrt werde, und dafs auch der Weise zuerst seiner Weisheit sich noch nicht bewufst sei[2]). Sollte aber die höchste Stufe der Annäherung hinter dem wirklichen Besitz der Weisheit auch noch darin zurückstehen, dafs jene ihres Bestandes nicht schlechthin sicher, und dafs sie zwar von Gemütskrankheiten, aber nicht von Affekten frei wäre[3]), so kommen doch diese vorübergehenden Affekte

---

νουσῶν d. h. die Tugendhaften sind nicht alle gleich geeignet, zum Guten anzuregen oder zu überzeugen, aber diese Gradunterschiede beziehen sich nicht auf die Weisheit (oder anderseits die Torheit) selbst, denn diese läfst dem früher Angeführten zufolge keine Steigerung zu, sondern nur auf solche Eigenschaften, die in dem sittlichen Gesamtzustand mitbegriffen, aber nicht selbst unmittelbar sittlicher Natur sind. Weiter vgl. m. Cic. De fin. IV 20, 56 und Sen. De benef. IV 27, 2 s. o. S. 261, 3.

1) Stob. Floril. 103, 22: ὁ δ' ἐπ' ἄκρον, φησί [Χρύσιππος], προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει. τὸν δὲ τούτου βίον οὐκ εἶναί πω φησὶν εὐδαίμονα, ἀλλ' ἐπιγίγνεσθαι αὐτῷ τὴν εὐδαιμονίαν, ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὗται προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἑκτικὸν καὶ ἰδίαν πῆξίν τινα λάβωσιν. Von Chrysippus stammt wohl die Einteilung der Fortschreitenden in drei Klassen, über welche Sen. ep. 75, 8 ff. ausführlich berichtet. Von denen der höchsten Stufe heifst es hier: *omnes iam affectus ac vitia posuerunt, quae erant conplectenda didicerunt, sed illis adhuc inexperta fiducia est. bonum suum nondum in usu habent, iam tamen in illa quae fugerunt recidere non possunt. iam ibi sunt, unde non est retro lapsus, sed hoc illis de se nondum liquet et . . . scire se nesciunt.*

2) S. S. 225, 1. 257, 6.

3) Sen. a. a. O. 10: *quidam hoc proficientium genus, de quo locutus sum, ita conplectuntur, ut illos dicant iam effugisse morbos animi, adfectus nondum,* (über diese Distinktion vgl. m. S. 237, 2) *et adhuc in lubrico stare, quia nemo sit extra periculum malitiae, nisi qui totam eam excussit.* Dieser Ansicht tritt Sen. ep. 72, 6 bei.

den Gemütsbewegungen, welche sich auch beim Weisen finden, so nahe, dafs sich kaum noch ein erheblicher Unterschied zwischen beiden entdecken lassen will; und wenn der Fortgeschrittene bis zur Freiheit von krankhaften Gemütszuständen gelangt ist, so kann auch die Gefahr des Rückfalls nicht mehr grofs sein. Die Stoiker waren aber überdies darüber keineswegs einig, ob selbst der wirklich Weise in dieser Beziehung aufser aller Gefahr sei, indem zwar Kleanthes mit den Cynikern die Tugend für unverlierbar erklärte, Chrysippus dagegen für gewisse Fälle die Möglichkeit ihres Verlustes zugab[1]). Auch dieses Zugeständnis gehört unter die | Züge, welche uns die notgedrungene Milderung der stoischen Strenge erkennen lassen.

10. Fortsetzung. II. Die angewandte Moral.

Alles Bisherige betraf die allgemeinen Grundsätze der Stoiker über das Ziel und die Bedingungen der sittlichen Tätigkeit. Ob es an der Darstellung dieser Grundsätze genüge, oder ob auch ihre Anwendung auf die besonderen Lebensverhältnisse in der Aufgabe der Sittenlehre liege, darüber war die Schule anfangs nicht ganz einig. Aristo, auch hierin Cyniker[2]), war der Meinung, dieser ganze Teil der

1) Diog. VII 127: *τὴν ἀρετὴν Χρύσιππος μὲν ἀποβλητήν, Κλεάνθης δὲ ἀναπόβλητον· ὁ μὲν ἀποβλητὴν διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν· ὁ δὲ ἀναπόβλητον διὰ βεβαίους καταλήψεις.* Der letzteren Ansicht waren die Cyniker gewesen (s. Bd. II a⁴ 313); wenn Chrysippus sie verliefs, so gehört auch dies zu den Punkten, an denen die ursprüngliche Verwandtschaft des Stoicismus mit dem Cynismus durch ihn gelockert wurde. Sen. ep. 72, 6 äufsert sich im Sinn des Kleanthes; er hält ja aber anderswo selbst den Fortschreitenden der obersten Klasse für geschützt vor Rückfällen. Dagegen sagt Simpl. Cat. 102. 401, 34 K. zuerst zwar, die Stoiker erklären die Tugend für unverlierbar, beschränkt dies dann aber (402, 22) dahin, dafs auch nach ihnen *ἐν κάροις* (im Starrkrampf) *καὶ μελαγχολίαις* usw. mit dem gesamten Vernunftleben (der *λογικὴ ἕξις*) auch die Tugend verloren gehe, und zwar keine Schlechtigkeit, aber eine *ἕξις μέση* an ihre Stelle trete. Mit der vorliegenden Frage hängt auch die zusammen, ob der Weise verrückt werden könne, was bei Diog. VII 118, doch nicht ohne bedenkliche Klauseln, geleugnet wird; auch Alex. Aphr. De an. mantiss. 161, 16 Bruns hat die Behauptung zu bekämpfen, dafs der Weise selbst im Wahnsinn tugendhaft handle.

2) Vgl. Bd. II a⁴ 288.

Moral sei nutzlos und entbehrlich, der Philosoph habe sich auf das, was auch praktisch allein wirke, die sittliche Grundanschauung, zu beschränken[1]. Indessen fand diese Ansicht innerhalb der stoischen Schule keinen Anklang. Selbst ein Geistesverwandter Aristos wie Kleanthes wollte jenen spezielleren Ausführungen ihren Wert nicht absprechen, wofern man nur ihren Zusammenhang mit den | allgemeinen Grundsätzen nicht aus den Augen verliere[2]), und dafs ihnen seit Chrysippus eine eingehende Aufmerksamkeit zugewandt wurde, läfst sich nicht bezweifeln. Posidonius rechnet die Vorschrift, die Ermahnung, die Beratung ausdrücklich unter die Aufgaben der Sittenlehre[3]); sein Lehrer Panätius hatte in seinen drei Büchern von den Pflichten, welchen Ciceros bekanntes Werk nachgebildet ist[4]), den paränetischen Teil der Moral ausführlich behandelt[5]); auch in der von Diogenes berichteten

---

1) Das Genauere hierüber ist schon S. 57 nach Sextus und Seneca mitgeteilt worden. Der letztere nennt ep. 95, 1 den angewandten Teil der Moral, welchen Aristo (vgl. ep. 94, 2. 5—18) verworfen habe, *paraenetice* oder *pars praeceptiva*, Sextus redet von zwei τόποι, dem παραινετικὸς und dem ὑποθετικός, indessen bezeichnen beide Ausdrücke nahe Verwandtes, denn ὑποθετικὸς heifst: anratend, vgl. Muson. (fr. 17 S. 91, 13 Hense) b. Stob. Floril. 117, 8 Bd. IV 89, 16 Mein.: wer selbst nicht hinreichend unterrichtet ist, der wird wohltun ζητῶν λόγων ἀκούειν ὑποθετικῶν παρὰ τῶν πεποιημένων ἔργον εἰδέναι, τίνα μὲν βλαβερά, τίνα δὲ ὠφέλιμα ἀνθρώποις. Der ὑποθετικὸς τόπος ist also das Gleiche wie die *suasio* des Posidonius (b. Sen. ep. 95, 65 s. oben S. 211). So bildet er auch (nach Stob. Ekl. II 52 H. 44, 7 W.) in Eudorus' Einteilung der Ethik mit dem προτρεπτικὸς zusammen eine von den Unterabteilungen des Abschnitts περὶ τῆς πράξεως. Vgl. Bernays Philons Hypothetica (Monatsber. d. preufs. Akad. d. W. 1876 Sptbr. S. 592 ff. Ges. Abh. I 271).

2) Seneca ep. 94, 4 (Fr. 92 P. 582 A.): *Cleanthes utilem quidem iudicat et hanc partem, sed inbecillam, nisi ab universo fluit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita cognovit.*

3) Vgl. S. 211.

4) M. s. darüber Cic. De off. I 2, 7. 3, 9. III 2, 7. Cicero selbst sagt hier, dafs er sich vorzugsweise an Panätius De officiis (περὶ τῶν καθηκόντων) halte, nur nicht als blofser Übersetzer, sondern *correctione quadam adhibita;* vgl. S. 282, 3.

5) Cic. De off. I 3, 7: *omnis de officio duplex est quaestio: unum genus est, quod pertinet ad finem bonorum, alterum, quod positum est in praeceptis, quibus in omnis partis usus vitae conformari possit.* Er wolle sich mit den *officia, quorum praecepta traduntur,* die zur *institutio vitae*

Einteilung der Ethik[1]), welche er selbst auf Chrysippus zurückführt, ist Raum für derartige Erörterungen[2]), und wie frühe dieselben in der stoischen Schule Platz griffen, dies beweist neben dem Widerspruch Aristos, welcher ihr Dasein doch voraussetzt, das Beispiel seines Mitschülers Persäus, dessen Vorschriften für Trinkgelage uns schon früher[3]) begegnet sind. Ebenso kann sich die weitausgesponnene Tugendlehre des Chrysippus und seiner Nachfolger[4]) einer vielfachen Berücksichtigung der besonderen im Leben vorkommenden Fälle nicht wohl entschlagen haben. So kennen wir ja auch eine Menge Einzelvorschriften, welche uns | teils von anderen als stoisch überliefert, teils in den Schriften eines Seneca, Epiktet und Mark Aurel und bei Cicero von den Pflichten niedergelegt sind. Namentlich die Kasuistik wurde von den Stoikern zuerst eingehend bearbeitet[5]). In der späteren Zeit besonders, seit die allgemeineren Untersuchungen durch Chrysippus zum Abschlufs gebracht waren, scheint die Vorliebe für die speziellen Erörterungen aus dem Gebiete der angewandten Moral bei den Stoikern zugenommen zu haben[6]),

---

communis gehören, beschäftigen. Hierin geht nun Cicero sehr ins einzelne; er handelt z. B. von Spiel und Unterhaltung (I 29, 103); von den eigentümlichen Pflichten der Jünglinge und Greise, der Beamten, Bürger und Fremden (I 34, 122—125); von der äufseren Erscheinung, dem Gang, der Gesprächführung (I 36, 130—37, 135); von den Mitteln, durch die man andere für sich gewinnt (II 6, 21 ff.) usw. Ähnlich mufs es auch Panätius gemacht haben.

1) Oben S. 210, 1.

2) So namentlich in den Abschnitten *περὶ τῶν καθηκόντων* und *π. προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν*.

3) S. 246, 2 (St. v. fr. I 452).

4) Worüber S. 246, 2. 247, 1 z. vgl. ist.

5) Nach Cic. De off. I 2, 7 ff. ad Att. XVI 11, 4 hatte Panätius für den dritten Hauptteil seiner Schrift von den Pflichten eine Untersuchung über die Kollisionen zwischen dem anscheinenden Nutzen und der Pflicht beabsichtigt, dieselbe jedoch niemals ausgeführt; dagegen sehen wir aus De off. I 45, 159. III 12, 50 ff. 13, 55. 23, 89 ff., dafs nicht blofs die Schüler des Panätius, Posidonius und Hekato, sondern auch schon Diogenes von Seleucia und Antipater von Tarsus die sittlichen Kollisionsfälle vielfach besprochen hatten.

6) Wie sich dies aus allem Bisherigen ergibt. Das Werk des Panätius besonders diente aufser Cicero auch noch anderen zum Vorbild. Antipater

und so waren es wohl auch nur jüngere Mitglieder der Schule, welche zu der unwissenschaftlichen Behauptung [1]) fortgingen, man sollte sich auf die Vorschriften für die besonderen Fälle, die ja doch allein praktischen Wert haben, beschränken. In dieser Ausbreitung der Sittenlehre läfst sich neben der Bemühung um wissenschaftliche Vollständigkeit das Bestreben nicht verkennen, alle Seiten der menschlichen Tätigkeit sittlichen Gesichtspunkten zu unterwerfen; in dem tugendhaften Manne wird, wie die Stoiker glauben, alles zur Tugend [2]), und es wird daher auch alles in die Sittenlehre hineingezogen. Die stoische Schule hat sich | dadurch ohne Zweifel um die Klärung und Befestigung der sittlichen Begriffe nicht blofs für ihre eigene, sondern auch für die Folgezeit kein geringes Verdienst erworben. Aber je weiter sie sich in dieser Weise auf alle Einzelheiten des täglichen Lebens einliefs, um so unvermeidlicher war es, dafs nicht allein die Reinheit des wissenschaftlichen Verfahrens nicht selten einer empirischen Reflexion, sondern auch die Strenge der stoischen Grundsätze vielfach praktischen Rücksichten weichen mufste.

In welcher Ordnung und nach welcher Einteilung die Stoiker in dem paränetischen Teil ihrer Ethik das Einzelne zu behandeln pflegten, und ob überhaupt in dieser Beziehung bei ihnen Gleichmäfsigkeit herrschte, wird uns nicht berichtet [3]).

---

von Tyrus, ein Zeitgenosse Ciceros, hatte es durch Erörterungen über die Sorge für Gesundheit und Vermögen (Cic. De off. II 24, 86), Hekato in seinen Büchern von den Pflichten durch kasuistische Untersuchungen (ebd. III 23, 89 ff.) ergänzt. Auch Brutus, welcher in der Moral wohl ebenso wie sein Lehrer Antiochus einem gemilderten Stoicismus huldigte, und von dem Sen. ep. 95, 45 sagt, er habe in seiner Schrift *π. τοῦ καθήκοντος* über das Verhalten der Eltern, Kinder, Brüder Regeln gegeben, mag Panätius gefolgt sein.

1) Bei Sen. ep. 94, 1. 95, 1.

2) Stob. Ekl. II 128 H. 73, 7 W.: *ἐν ἕξει δὲ* (nicht blofs *ἐν σχέσει*, vgl. S. 218 u.) *οὐ μόνας εἶναι τὰς ἀρετάς, ἀλλὰ καὶ τὰς τέχνας τὰς ἐν τῷ σπουδαίῳ ἀνδρὶ ἀλλοιωθείσας ὑπὸ τῆς ἀρετῆς καὶ γενομένας ἀμεταπτώτους, οἱονεὶ γὰρ ἀρετὰς γίνεσθαι.*

3) Nur über die Schrift des Panätius wissen wir aus Cic. De off. I 3, 9. III 2, 7 ff. 7, 33, dafs sie in ihren drei Büchern ihren Gegenstand zuerst aus dem Gesichtspunkt der Pflicht, dann aus dem des Nutzens behandelte; der dritte Punkt, welchen Panätius als Gegenstand seiner Untersuchung be-

Für den Zweck unserer gegenwärtigen Darstellung wird es am bequemsten sein, zunächst die Bestimmungen, welche die sittliche Tätigkeit des einzelnen als solchen betreffen, von den auf das menschliche Gemeinleben bezüglichen zu unterscheiden und hierauf schliefslich die Grundsätze der Schule über das Verhalten des Menschen gegenüber dem Weltlauf und der allgemeinen Notwendigkeit zu besprechen.

1. Der Einzelne als solcher.

Es lag in der ganzen Richtung des stoischen Systems, dafs es in der Ethik dem einzelnen, seinen Tätigkeiten und Pflichten, gröfsere Aufmerksamkeit zuwandte als die frühere Philosophie. Die letztere hatte diese Seite zwar gleichfalls nicht vernachlässigt, und namentlich Aristoteles war durch seine Untersuchungen über die einzelnen Tugenden genauer auf die individuelle Sittlichkeit eingegangen; aber doch wirkt auch bei ihm die Anschauungsweise des klassischen Griechentums, an dessen | Grenze er steht, noch stark genug nach, um den einzelnen gegen die Gesamtheit, die Ethik gegen die Politik sichtbar zurücktreten zu lassen. In der nacharistotelischen Zeit mufste sich dieses Verhältnis umkehren: mit dem Verfall des öffentlichen Lebens bei den Griechen mufste auch das wissenschaftliche Interesse am Staat abnehmen, in demselben Mafse dagegen die Einzelpersönlichkeit und die Verhältnisse des Privatlebens in den Vordergrund gerückt werden. Dieser Zug läfst sich schon bei den älteren Schulen, der akademischen und peripatetischen, bemerken: die letztere besonders war hierin auf dem Wege, welchen ihr Stifter ihr eröffnet hatte, schon in seinen ersten Schülern weiter fortgegangen. Bei den Stoikern war er durch den ganzen Geist ihres Systems gefordert. Wenn die Glückseligkeit des Menschen einzig und allein durch den Zustand seines Innern bedingt

zeichnet hatte. die Kollision zwischen Pflicht und Nutzen, war, wie bemerkt, unausgeführt geblieben. Cicero fügt noch Erörterungen der zwei Fragen bei, welche von zwei Pflichten und welche von zwei Nützlichkeitsrücksichten im Kollisionsfall den Vorzug verdiene (I 3, 10. 43, 152—44, 158. II 25, 88 f.); im übrigen scheint er in seinen ersten zwei Büchern der Ordnung des Panätius zu folgen.

ist, und nichts Äufseres Einflufs darauf haben kann, wird sich auch die Wissenschaft, welche ihn zur Glückseligkeit führen soll, in erster Linie mit seiner eigenen sittlichen Tätigkeit, mit der menschlichen Gesellschaft dagegen nur insofern zu beschäftigen haben, wiefern die Tätigkeit für diese in der sittlichen Aufgabe des einzelnen mitenthalten ist. Wir sehen daher in der stoischen Philosophie bei verhältnismäfsiger Hintansetzung der Politik die Untersuchung über die Obliegenheiten der einzelnen als solcher eine grofse Breite gewinnen. Weit das meiste von dem, was uns aus dem angewandten Teil ihrer Sittenlehre überliefert ist, bezieht sich hierauf, und wie tief sie sich dabei auf alle möglichen Einzelheiten einliefsen, haben wir schon früher gehört[1]. Indessen stand die wissenschaftliche Ausbeute dieser Erörterungen allem nach mit ihrer Ausführlichkeit nicht im Verhältnis Halten wir uns z. B., um uns von Panätius' Schrift über die Pflichten eine Vorstellung zu bilden, an die zwei ersten Bücher der ciceronischen, so wird hier nach einigen einleitenden Erörterungen zuerst (I 5, 15—42, 151) nach dem Schema | der vier Grundtugenden das sittliche Verhalten als solches (das *honestum*) beschrieben; es wird bei der ersten derselben, der Einsicht, der Forschungseifer empfohlen, vor unnützen Grübeleien gewarnt; es wird die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit in ihren verschiedenen Äufserungen und mit Rücksicht auf die hauptsächlichsten im Leben vorkommenden Fälle ihrer Anwendung beschrieben; ebenso als Unterarten derselben die Freigebigkeit, die Wohltätigkeit, das Wohlwollen, und es wird bei diesem Anlafs auch von der menschlichen Gemeinschaft in ihren verschiedenen Formen gesprochen (c. 16, 50—18, 60). Indem sich der Philosoph weiter (c. 18, 61) zur Tapferkeit wendet, macht er zunächst auf ihren unzer-

1) S. 246. 280. Chrysippus hatte, wie aus dem Bruchstück bei Athen. XIII 18 S. 565 a (St. v. fr. III S. 198, 22) erhellt, unter anderem das Abscheren des Bartes des breiteren bestritten, und Alex. Aphr. Top. 84, 17 Wall. führt als Beispiel überflüssiger Untersuchungen die der Stoiker ἐν τοῖς περὶ καθηκόντων an, ob es sich gezieme, bei Tisch seinem Vater das gröfsere Stück vorwegzunehmen, in der Schule eines Philosophen die Beine übereinanderzulegen u. dgl.

trennlichen Zusammenhang mit der Gerechtigkeit aufmerksam; er schildert sie sodann, wie sie sich teils als Seelengröfse und Standhaftigkeit in der Unabhängigkeit vom Äufsern, teils als tatkräftiger Mut zeigt; und er erörtert bei dieser Gelegenheit mancherlei Fragen, die sich hier ergeben: über wahren und falschen, bürgerlichen und kriegerischen Mut, über die Ausschliefsung des Zorns von der Tapferkeit u. a. Als der Gegenstand der vierten Haupttugend (c. 27, 93 ff.) wird endlich im allgemeinen das Schickliche (*decorum*, *πρέπον*) bezeichnet, und das ihm entsprechende Verhalten in der Beherrschung der sinnlichen Triebe, in Scherz und Spiel, in der ganzen persönlichen Haltung beschrieben; es wird auf die eigentümlichen Anforderungen eingegangen, welche sich aus der Individualität, dem Lebensalter, der bürgerlichen Stellung ergeben; es wird vom äufseren Anstand, der Rede und Gesprächführung, der häuslichen Einrichtung, vom Takt im Benehmen [1]), von anständigem und unanständigem Erwerb gehandelt [2]). Im zweiten Buch seines Werkes untersucht dann Cicero zunächst das Verhältnis des Vorteils zur Pflicht; und nachdem er ausführlich genug [3]) gezeigt hat, dafs den Menschen die meisten Vorteile und Nachteile durch andere Menschen erwachsen, wendet er sich zu den Mitteln, durch welche wir andere für uns gewinnen | können, durch welche Zuneigung, Vertrauen, Bewunderung erworben wird, er setzt die verschiedenen Arten von Verdiensten um einzelne und um den Staat auseinander und benützt zugleich die Gelegenheit, seinem Groll gegen Gewaltherrschaft und demagogische Volksschmeichelei Luft zu machen. Die Grundsätze, von welchen diese ganze Darstellung geleitet wird, sind von der Art, dafs sich auch von seiten unserer heutigen sittlichen Bildung nur selten eine Einsprache dagegen erheben wird; aber wenn auch in der Fassung und Begründung der Lebensregeln und namentlich in den Definitionen der verschiedenen

---

1) *Εὐταξία, εὐκαιρία, talis ordo actionum, ut in vita omnia sint apta inter se et convenientia* I 40, 142. 144.

2) I 43, 152 ff. der ciceronischen Schrift übergehe ich, weil dieser Abschnitt, wie bemerkt, bei Panätius fehlte.

3) Panätius selbst aber (nach II 5, 16) noch viel ausführlicher.

Tugenden die stoische Grundlage sich nicht verkennen läfst, so ist doch in den sittlichen Urteilen selbst nur sehr wenig zu finden, was vom Standpunkt der platonischen oder aristotelischen Ethik aus anders hätte lauten müssen[1]). Ähnlich verhält es sich auch mit anderem, was uns über die Bestimmungen mitgeteilt wird, durch welche die Stoiker ihre Schilderung des Weisen weiter ausführten[2]). So schroff ihre Grundsätze mitunter lauten, so zeigt sich doch, dafs sie in der Anwendung derselben von den allgemein geltenden sittlichen Begriffen sich nicht zu weit entfernten.

Eigentümlicher, aber auch auffallender ist einiges andere. Das zwar möchte ich den Stoikern nicht zu hoch anrechnen, dafs sie die Lüge unter Umständen für erlaubt hielten[3]);

---

1) Dahin gehört das Verbot, den Feinden zu zürnen (I 25, 88), welches ausdrücklich an die Differenz der Stoiker und Peripatetiker über die Zulässigkeit der Affekte (s. o. S. 238 f.) erinnert.

2) So Diog. 117 f.: der *σοφὸς* oder *σπουδαῖος* sei ohne Eitelkeit (*ἄτυφος*), ernsten Wesens (*αὐστηρός*), ohne Falsch (*ἀκίβδηλος*) und von aller Neigung zu leerem Schein frei; er halte sich von den Geschäften des Lebens ferne (sei *ἀπράγμων*), um nichts Pflichtwidriges tun zu müssen. Vgl. S. 295, 1 3. Aufl. Ferner Stob. Ekl. II 240 H. 115, 10 W.: der Weise sei sanftmütig (*πρᾶος*), ruhig (*ἡσύχιος*) und anständig (*κόσμιος*), er verhetze niemand gegen andere und lasse sich nicht verhetzen, er schiebe nie auf, was er zu tun habe.

3) Chrysippus b. Plut. De Stoic. rep. 47, 1 S. 1055 f (St. v. fr. II 994): *βλάπτουσιν οἱ σοφοὶ ψευδεῖς φαντασίας ἐμποιοῦντες, ἂν αἱ φαντασίαι ποιῶσιν αὐτοτελῶς τὰς συγκαταθέσεις· πολλάκις γὰρ οἱ σοφοὶ ψεύδει χρῶνται πρὸς τοὺς φαύλους καὶ φαντασίαν παριστᾶσι πιθανήν, οὐ μὴν αἰτίαν τῆς συγκαταθέσεως· ἐπεὶ καὶ τῆς ὑπολήψεως αἰτία τῆς ψευδοῦς ἔσται καὶ τῆς ἀπάτης.* Stob. II 230 H. 111, 10 W. (St. v. fr. III 554): *μὴ ψεύδεσθαι τὸν σοφόν, ἀλλ' ἐν πᾶσιν ἀληθεύειν· οὐ γὰρ ἐν τῷ λέγειν τι ψεῦδος τὸ ψεύδεσθαι ὑπάρχειν, ἀλλ' ἐν τῷ διαψευστῶς τὸ ψεῦδος λέγειν καὶ ἐπὶ ἀπάτῃ τῶν πλησίον. τῷ μέντοι ψεύδει ποτὲ συγχρήσεσθαι νομίζουσιν αὐτὸν κατὰ πολλοὺς τρόπους ἄνευ συγκαταθέσεως· καὶ γὰρ κατὰ στρατηγίαν κατὰ τῶν ἀντιπάλων καὶ κατὰ τὴν τοῦ συμφέροντος προόρασιν* (was man aber nicht mit Ritter III 662 einfach übersetzen darf, „um des Vorteils willen"; es wird sich vielmehr auf solche Fälle beziehen wie die bei Xenophon Mem. IV 2, 17 und Plato Rep. II 382 C. III 389 B. IV 459 C angeführten, in denen der Vorteil des anderen selbst oder des Gemeinwesens eine Täuschung fordert) *καὶ κατ' ἄλλας οἰκονομίας τοῦ βίου πολλάς.* Sext. Math. VII 42 (bei der Erörterung der stoischen Unterscheidung zwischen der *ἀλήθεια* und dem *ἀληθές*): wer die *ἀλήθεια* besitzt, sei ein Weiser; *ἐπιστήμην γὰρ εἶχεν ἀληθῶν καὶ οὔποτε ψεύδεται, κἂν ψεῦδος λέγῃ, διὰ τὸ μὴ ἀπὸ κακῆς, ἀλλ' ἀπὸ ἀστείας αὐτὸ διαθέσεως προφέρεσθαι* (oder ebd. 44:

denn | der gleichen Meinung ist Sokrates und Plato[1]), und wenn wir ehrlich sein wollen, so müssen wir bekennen, dafs auch unsere Moral in dieser Beziehung zwar in der Theorie sehr rigoristisch, in der Praxis dagegen nur allzu weitherzig zu sein pflegt. Sehr anstöfsig sind dagegen manche Behauptungen über das Verhalten des Weisen zu den sogenannten Mitteldingen, welche den Stoikern beigelegt werden. Jene Unabhängigkeit von allem Äufsern, jene Gleichgültigkeit gegen alles aufser dem eigenen sittlichen Zustand, welche sich in der Lehre von den Adiaphoren und von der Apathie des Weisen ausspricht, war in der Schule, aus der die stoische zunächst hervorging, mit der ganzen Einseitigkeit des cynischen Lebens und der cynischen Grundsätze verknüpft gewesen; und war diese Einseitigkeit im Stoicismus allerdings durch andere Elemente gemildert und ergänzt worden, so war ihm doch der Zug zu derselben von seinem Ursprung her zu | tief eingepflanzt, und sie liefs sich von den gemeinsamen Grundanschauungen der beiden Schulen zu schwer trennen, als dafs sich ihr die stoische ganz hätte entziehen können. Sie forderte das cynische Leben zwar nicht von ihren Mitgliedern, ja sie erklärte wohl auch ausdrücklich, dafs es nur in Ausnahmsfällen zu ergreifen sei[2]), aber doch blieb es immer ihr Ideal, und wenn sie auch zugab, dafs der

---

διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὴν γνώμην ψεύδει συγκατατιθεμένην), was dann weiter ausgeführt wird. Quintil. Inst. XII 1, 38: *Stoicorum quoque asperrimi confitentur facturum aliquando virum bonum, ut mendacium dicat, et quidem nonnunquam levioribus causis*, wie bei kranken Kindern. Nach Mafsgabe dieser Stellen ist es auch zu erklären, wenn Prokl. in Alcib. (Opp. ed. Cous. III 64) von den Stoikern sagt, sie verwerfen im Gegensatz zu den Früheren die Annahme einer erlaubten Lüge, *οὔτε γὰρ ἐξαπατᾶν ἔστι δικαίως κατ' αὐτοὺς οὔτε βιάζεσθαι οὔτε ἀποστερεῖν, ἀλλ' ἑκάστη τῶν πράξεων τούτων ἀπὸ μοχθηρᾶς πρόεισιν ἕξεως καὶ ἄδικός ἐστιν.* Es handelt sich hier um einen blofsen Wortstreit: die Stoiker waren in der Sache mit Plato einverstanden, die erlaubte Unwahrheit sollte nur aus den angegebenen Gründen nicht Lüge oder Betrug genannt werden.

1) S. vor. Anm. und Bd. II a[4] 148, 1. 597, 3. 886, 4. 887, 1. 933, 6.

2) Cic. De fin. III 20, 68: *Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt, si quis eius modi forte casus inciderit, ut id faciendum sit, alii nullo modo.* Die letzteren müssen aber doch in der Minderheit gewesen sein; vgl. folg. Anm.

Weise nicht Cyniker zu werden brauche, meinte sie doch, wenn er es einmal sei, so werde er es auch bleiben[1]). Ein Antisthenes und Diogenes gehörten so gut wie ein Sokrates zu ihren Vorbildern[2]), und auch wer mit SENECA[3]) der Ansicht war, der Philosoph solle sich der herrschenden Sitte nicht entziehen und aus Rücksicht auf andere selbst solches, was er an sich nicht billige, mitmachen, hörte darum nicht auf, die Bedürfnislosigkeit eines Diogenes mit allen ihren Auswüchsen aufs höchste zu bewundern[4]). Strenger Denkende ohnedem neigten auch in ihren Lebensvorschriften zum Cynismus[5]), und wirklich ist in der späteren Zeit aus der Stoa eine Schule jüngerer Cyniker hervorgegangen. Bei dieser nahen Verwandtschaft mit dem Cynismus kann es uns nicht wundernehmen, wenn wir auch von der Verachtung der gebildeten Sitte und der Verletzung berechtigter Gefühle, durch welche jener uns abstöſst, | bei unseren Philosophen noch genug antreffen, um ihren Gegnern willkommenen Anlaſs zu Vorwürfen zu bieten. Chrysippus fand manche Dinge, worin die religiöse Sitte der Griechen eine Verunreinigung sah, durchaus unanstöſsig, da ja das Beispiel der Tiere beweise, daſs sie ganz naturgemäſs seien[6]). Derselbe wollte die Sorge

---

1) DIOG. VII 121: *κυνιεῖν τ' αὐτόν* [*τὸν σοφόν*]· *εἶναι γὰρ τόν κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδωρος* (über den oben S. 48 z. vgl.) *ἐν τῇ ἠθικῇ*. STOB. Ekl. II 238 H. 114, 24 W.: *κυνιεῖν τε τὸν σοφὸν λέγουσιν, ἴσον ὂν τῷ ἐπιμένειν τῷ κυνισμῷ, οὐ μὴν σοφὸν ὄντα ἐνάρξεσθαι τοῦ κυνισμοῦ.*

2) S. o. 259, 6. Nach den Epigrammen TIMONS b. DIOG. VII 16. ATHEN. IV 47 S. 158 a. SEXT. Math. XI 172 hätte die zenonische Schülerschaft selbst ein ganz cynisches Ansehen gehabt. Doch möchte ich darauf, wenn auch die Angabe wenigstens teilweise und für die erste Zeit der stoischen Schule richtig sein mag, bei der Würdigung des Systems kein groſses Gewicht legen.

3) Ep. 5, 1 ff. 103, 5. Fr. 19 f. b. LACTANT. Inst. III 15.

4) M. s. hierüber De tranqu. an. 8, 4 ff. De benef. V 4, 3. 6, 1. ep. 90, 14. Doch ist Seneca ep. 29, 1 mit der Gewohnheit der Cyniker, ihre Ermahnungen an alle ohne Unterschied zu richten, nicht einverstanden.

5) Wie wir dies bei Musonius und Epiktet finden werden.

6) PLUT. De Stoic. rep. 22 S. 1044 f [St. v. fr. III 753] (es handelt sich um Verunreinigung der Tempel durch Berührung mit Toten oder Wöchnerinnen und um unreine Speisen); in anderen Fällen freilich wollte er ebd. S. 1045 a, III 754 Arn.), wie ihm Plutarch hier vorwirft, diese Instanz nicht gelten lassen.

für verstorbene Angehörige nicht blofs auf das einfachste Begräbnis beschränkt, sondern auch wohl ganz hintangesetzt wissen, ja er machte sogar den abscheulichen Vorschlag, den er des breiteren ausmalte, das Fleisch von abgenommenen Gliedern und Leichnamen, selbst denen der nächsten Verwandten, zur Nahrung zu verwenden [1]). Besonderen Anstofs gaben aber die Stoiker und vor allem Chrysippus durch ihre Behandlung der geschlechtlichen Verhältnisse; und es läfst sich nicht leugnen, die Sätze, welche ihnen in dieser Beziehung beigelegt werden, lauten teilweise höchst verfänglich. Die cynische Behauptung, dafs man von allem, was an sich erlaubt sei, ungescheut und ohne Umschweife reden dürfe, wird auch Stoikern zugeschrieben [2]). In seiner Politie soll Zeno durch Vorschläge über die Kleidung der Frauen den Anstand und das Schamgefühl verletzt haben [3]), und für den Staat der Weisen hatte er und | nach ihm Chrysippus allgemeine Weibergemeinschaft verlangt [4]). Die Stoiker fanden ferner, wie behauptet wird, nicht allein die gewöhnliche Unzucht und das Gewerbe einer Hetäre [5]), sondern sogar die

---

1) M. s. aufser Diog. VII 188 und Sext. Pyrrh. III 207 Chrysipps eigene Worte (St. v. fr. III 752. 746) bei Sext. Pyrrh. III 247 f. (Math. XI 193 f.). Epiph. adv. haer. III 2, 9. 1090 D Pet. (Dox. 593, 3). Die Mehrzahl der Stoiker scheint die Zulässigkeit des Genusses von Menschenfleisch auf den Fall eines aufserordentlichen Notstands beschränkt zu haben: Diog. 121. In dem Zusammenhang dieser Erörterungen hatte wohl Chrysippus auch von der Behandlung der Toten bei den verschiedenen Völkern gesprochen (Cic. Tusc. I 45, 108): er wollte damit beweisen, dafs in dieser Beziehung keine natürliche Übereinstimmung herrsche. Die Toten nach persischer Sitte Raubtieren vorzuwerfen, soll auch Zeno (neben der Feuerbestattung) empfohlen haben; Epiph. adv. haer. III 2. 1090 B Pet. (Dox. 592, 23):

2) Cic. De off. I 35, 128, doch mit der Beschränkung: *Cynici, aut si qui fuerunt Stoici paene Cynici.*

3) Diog. VII 33 (Fr. 177 P. 257 A.): *καὶ ἐσθῆτι δὲ τῇ αὐτῇ κελεύει χρῆσθαι καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας καὶ μηθὲν μόριον ἀποκεκρύφθαι.* Das letztere sollte aber doch wohl nur in bedingter Weise für gewisse Fälle gelten, wie die Entblöfsung der Frauen bei Plato zum Zweck der Gymnastik. In dem Bruchstück b. Clemens Paedag. III 11, 74 S. 296 P. = 277, 10 Stähl. (St. v. fr. I 246) ermahnt Zeno die Jünglinge zu einer anständigen und sittsamen Haltung.

4) Diog. 33. 131 vgl. Bd. II a⁴ 325, 5.

5) Sext. Pyrrh. III 201.

Schändlichkeiten der Knabenliebe zulässig[1]); ja die Häupter der Schule hielten die Ehe unter den nächsten Blutsverwandten für naturgemäſs[2]), und selbst die häſslichen Schamlosigkeiten eines Diogenes fanden an Chrysippus[3]) und vielleicht schon an Zeno[4]) ihre Verteidiger. Man würde hier freilich den Stoikern wohl jedenfalls unrecht tun, wenn man in solchen Sätzen etwas anderes sehen wollte als rein theoretische Konsequenzen; der sittliche Charakter eines Zeno, Kleanthes, Chrysippus ist über jeden Zweifel erhaben; nur um so merkwürdiger ist es aber, wenn auch diese Männer sich zu Annahmen hingedrängt sahen, vor denen dem einfachen Gefühl schaudern muſs. Nun läſst sich allerdings nicht unbedingt annehmen, daſs die Behauptungen, welche ihnen zur Last gelegt werden, in ihrem Munde den Sinn hatten, den unsere Berichterstatter darin suchen; von einzelnen ihrer Äuſserungen ist vielmehr sogar zu vermuten, daſs sie nicht allein keine anerkannt unsittliche Handlung rechtfertigen, sondern vielmehr umgekehrt solches, was die gewöhnliche Sitte gestattete, durch den Nachweis, es sei zwischen ihm und dem anerkannt Unsittlichen kein wesentlicher Unterschied, widerlegen sollten. Es gilt dies namentlich von Zenos Aussagen über die Knabenliebe[5]); und es war insofern keineswegs gegen den Sinn

---

1) Sext. Pyrrh. III 200. 245. Math. XI 190. Clement. Homil. V 18. Epiph. III 2 (Dox. 592, 23).

2) Sext. Pyrrh. I 160. III 205. 246. Math. XI 191. Plut. De Stoic. rep. 22, 1 S. 1044 f. Clem. Homil. V 18. Epiph. III 2 (Dox. 593, 1).

3) Plut. a. a. O. 21, 1 S. 1044 b; vgl. Bd. II a[4] 322, 1.

4) Sext. Pyrrh. III 206: *τό τε αἰσχρουργεῖν . . . ὁ Ζήνων οὐκ ἀποδοκιμάζει.*

5) Seine Worte b. Sext. Math. XI 190. Pyrrh. III 245 (nach Plut. quaest. conv. III 6, 1, 6 S. 653 aus der Politie) lauten (Fr. 250 Arn.): *διαμηρίζειν δὲ μηδὲν μᾶλλον μηδὲ ἧσσον παιδικὰ ἢ μὴ παιδικὰ μηδὲ θήλεα ἢ ἄρσενα. οὐ γὰρ ἄλλα παιδικοῖς ἢ μὴ παιδικοῖς οὐδὲ θηλείαις ἢ ἄρρεσιν, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ πρέπει τε καὶ πρέποντά ἐστι*, und (Fr. 251 Arn.): *διαμεμήρικας τὸν ἐρώμενον; οὐκ ἔγωγε. πότερον οὐκ ἐπεθύμησας αὐτὸν διαμηρίσαι; καὶ μάλα. ἀλλὰ ἐπιθυμήσας παρασχεῖν σοι αὐτὸν ἐφοβήθης κελεῦσαι; μὰ Δί᾽. ἀλλ᾽ ἐκέλευσας; καὶ μάλα. εἶτ᾽ οὐχ ὑπηρέτησέ σοι; οὐ γάρ.* Die Ausdrucksweise ist hier allerdings cynisch genug, die Meinung aber gewiſs nicht die, welche Sextus darin findet: Zeno will nicht die Knabenschändung als erlaubt darstellen, sondern vielmehr umgekehrt dartun, daſs, wer die Unzucht überhaupt für erlaubt hält, auch diese Unzucht nicht verbieten

der älteren Stoa und nicht im Widerspruch mit dem Satz, daſs dem Weisen die Liebe gestattet sei[1]), wenn spätere Stoiker alle und jede Unzucht und namentlich die Auswüchse der Knabenliebe aufs entschiedenste bekämpften[2]). Ebenso werden die Behauptungen über Zulässigkeit der Ehe mit Blutsverwandten durch genauere Erläuterungen wesentlich gemildert[3]). Was endlich Zenos Anträge auf Weibergemeinschaft | betrifft, so muſs diesen der platonische Vorgang und alles, was sich zu seiner Entschuldigung sagen läſst, billig

---

könnte, daſs die Begierde und der Versuch der vollendeten Tat gleich zu achten sei.

1) M. s. darüber folg. Anm. und die dort angeführten Stellen aus Diog. Stob. Cic. Plut.

2) So Musonius (Fr. 12 S. 63, 10 Hense) b. Stob. Floril. 6, 61, vgl. Cic. De fin. III 20, 68: *ne amores quidem sanctos a sapiente alienos esse volunt.* Auch nach Diog. VII 129 f. Stob. Ekl. II 238 H. 115, 1 W. geht die Liebe nur auf die Schönheit der Seele; wenn sie daher auch nach Diog. a. a. O. Stob. Ekl. II 176. 238 H. 91, 15. 115, 1 W. Alex. Aphr. Top. 139, 24 Wall. Cic. Tusc. IV 34, 73 als *ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον* definiert wurde, die *ἔμφασις κάλλους* nach Plut. De comm. not. 28 S. 1073 b zur Liebe reizen sollte, so wurde doch zugleich gesagt: häſslich seien die Schlechten und Unvernünftigen, schön die Weisen, der Eros sei (Plut. a. a. O.) *θήρα ἀτελοῦς μὲν εὐφυοῦς δὲ μειρακίου πρὸς ἀρετήν*, die *ἐρωτικὴ* (Stob. Ekl. II 118 H. 66, 7 W.) *ἐπιστήμη νέων θήρας εὐφυῶν, προτρεπτικὴ οὖσα ἐπὶ τὴν κατ᾽ ἀρετήν.* Daſs trotzdem, wie Plut. a. a. O. den Stoikern vorhält, behauptet wurde: *τοὺς ἐρασθέντας αἰσχρῶν παύεσθαι καλῶν γενομένων*, haben wir wohl nach Analogie der platonischen Auseinandersetzung Symp. 203 E f. zu verstehen. Die Liebe wird durch die Wahrnehmung der *εὐφυΐα πρὸς ἀρετὴν* (Diog.) erregt, und ihr Ziel ist die Ausbildung dieser Anlage zur wirklichen Tugend; solange aber dieses Ziel noch nicht erreicht ist, ist der Geliebte noch unweise und somit auch noch häſslich; wenn es anderseits erreicht ist, so hat das Streben, in welchem der Eros besteht, seinen Gegenstand verloren, die Liebe des Erziehers zum Zögling geht in die Freundschaft zwischen Gereiften über.

3) Vgl. Orig. c. Cels. IV 45 S. 318, 5 Koetsch.: die Stoiker verlegen das Gute und Böse nur in die Gesinnung und erklären die äuſsere Handlung als solche, abgesehen von der Gesinnung, für gleichgültig; *εἶπον οὖν ἐν τῷ περὶ ἀδιαφόρων τόπῳ, ὅτι τῷ ἰδίῳ λόγῳ* (die Handlung für sich genommen) *θυγατράσι μίγνυσθαι ἀδιάφορόν ἐστιν, εἰ καὶ μὴ χρὴ ἐν ταῖς καθεστώσαις πολιτείαις τὸ τοιοῦτον ποιεῖν. καὶ ὑποθέσεως χάριν . . . παρειλήφασι τὸν σοφὸν μετὰ τῆς θυγατρὸς μόνης καταλελειμμένον, παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους διεφθαρμένου, καὶ ζητοῦσιν, εἰ καθηκόντως ὁ πατὴρ συνελεύσεται τῇ θυγατρὶ ὑπὲρ τοῦ μὴ ἀπολέσθαι . . . τὸ πᾶν τῶν ἀνθρώπων γένος.*

zugute kommen. Aber doch bleibt auch bei der unbefangensten Beurteilung der stoischen Sätze immer noch genug übrig, was unser höchstes Befremden erregen müfste, wenn wir es uns nicht aus den Voraussetzungen der stoischen Lehre erklären könnten. Eine Moral, welche zwischen dem Inneren und Äufseren so schroff trennt, welche nur jenes als wesentlich, dieses als durchaus gleichgültig betrachtet, für welche nichts aufser der tugendhaften Gesinnung einen Wert hat, und welche gerade in der Unabhängigkeit von allem anderen ihr höchstes Ziel findet — eine solche Moral mufste unvermeidlich an allen den Punkten ins Schwanken geraten, bei denen die sittliche Aufgabe gerade darin besteht, dafs die Sinnlichkeit zum Werkzeug und zur Erscheinung des Geistes gemacht, die natürlichen Triebe und Verhältnisse in die Sphäre des freien Wollens erhoben werden; und wenn ihr vorherrschender Zug hierbei dahin ging, der Sinnlichkeit weniger Rechte einzuräumen, als ihr naturgemäfs zukommen, so konnte es doch nicht fehlen, dafs in einzelnen Fällen auch umgekehrt solches, dessen Zusammenhang mit der Gesinnung nicht unmittelbar auf der Hand liegt, in seiner sittlichen Bedeutung verkannt und als ein Gleichgültiges behandelt wurde.

Die gleiche Bemerkung werden wir nun auch bei einzelnen von den Bestimmungen der Stoiker über

2. die menschliche Gemeinschaft

machen können. Doch ist es nicht ihre Absicht, den Menschen von dem natürlichen Zusammenhang mit anderen loszureifsen; je vollständiger er vielmehr das Werk der sittlichen Befreiung in sich selbst vollbracht hat, um so stärker wird, wie sie glauben, | der Trieb zur Gemeinschaft in ihm wirken. Durch diese Bestimmung entstehen in der stoischen Ethik zwei relativ entgegengesetzte Richtungen, auf individuelle Unabhängigkeit und auf Gestaltung eines menschlichen Gemeinlebens; und wenn auch die erstere unverkennbar die überwiegende und ursprünglichere ist, so ist doch auch die zweite nicht etwa nur auf Nebenwegen eingeführt, auch sie ist vielmehr als eine durchaus berechtigte Folge des stoischen Standpunkts und namentlich dem Epikureismus gegenüber als ein wesent-

liches Kennzeichen desselben zu betrachten. Indem der Stoicismus dem vernünftigen Denken und Wollen allein einen unbedingten Wert beilegt, macht er den Menschen unabhängig von allem Äufseren und auch von anderen Menschen; weil es aber eben nur das vernünftige Denken und Wollen ist, das diesen Wert hat, so ist in dieser Denkweise mit der Freiheit des einzelnen zugleich die Anerkennung einer Gemeinschaft zwischen allen und die Forderung begründet, dafs ein jeder seine besonderen Zwecke den Zwecken und Bedürfnissen der Gesamtheit unterordne. Denn vernünftig handelt und denkt der Mensch nur, sofern sein persönliches Tun dem allgemeinen Gesetz gemäfs ist; dieses ist aber ein und dasselbe für alle Vernunftwesen; sie alle sollen daher dasselbe anstreben und sich als bestimmt durch das gleiche Gesetz als Teile eines wesentlich zusammengehörigen Ganzen anerkennen, der Mensch soll nicht sich selbst leben, sondern der Gemeinschaft [1]).

Die Stoiker selbst haben diesen Zusammenhang sehr klar dargelegt. Der Trieb nach Gemeinschaft ist ihrer Ansicht nach unmittelbar mit der Vernunft selbst gegeben; denn in seiner Vernunft weifs sich der Mensch als Teil des Ganzen und ebendamit als verpflichtet, seinen eigenen Vorteil dem des Ganzen unterzuordnen [2]); wie alles Verwandte sich anzieht, so vor allem das Vernünftige, denn die vernünftige Seele ist in allen Wesen eine und dieselbe, und aus dem Bewufstsein dieser ihrer Einheit folgt unmittelbar der Trieb nach Gemeinschaft zwischen den | einzelnen Vernunftwesen [3]);

---

1) Man vgl. zu dem Folgenden R. Pöhlmann Gesch. d. antiken Kommunismus u. Sozialismus, München 1893, Bd. I S. 610 ff. und Dyroff Die Ethik d. alten Stoa S. 226 ff.

2) Cic. De fin. III 19, 64: *mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unumquemque nostrum eius mundi esse partem; ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus.*

3) M. Aurel IX 9. XII 30. Sen. ep. 95, 52: die ganze Welt ist eines, *membra sumus corporis magni. natura nos cognatos edidit;* daher die Liebe der Menschen zueinander, die Geselligkeit, Recht und Billigkeit. ep. 48, 3: *alteri vivas oportet, si vis tibi vivere. haec societas . . . nos homines hominibus miscet et iudicat aliquod esse commune ius generis humani.*

sie alle stehen unter der Vernunft, sie alle haben mithin **ein** Recht und Gesetz[1]), und sie wirken, sofern sie diesem Gesetz folgen, immer für das Ganze: man kann nicht für sich leben, ohne für andere zu leben[2]), der Weise ist daher, wie ein stoischer Satz lautet[3]), niemals Privatmann. Oder wenn wir dieses Verhältnis mehr teleologisch ausdrücken wollen[4]): während alles übrige um der vernünftigen Wesen willen da ist, so sind sie füreinander da, ihre Gemeinschaft ist mithin das unmittelbarste Gebot der Natur[5]); mit den Tieren stehen wir in keinem Rechtsverhältnis, mit uns selbst auch nicht[6]), | nur gegen andere Menschen und gegen die Götter[7]) können

1) Cic. De leg. I 12, 33: *quibus enim ratio a natura data est, isdem etiam recta ratio data est, ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando* (vgl. S. 227, 4); *si lex, ius quoque; et omnibus ratio; ius igitur datum est omnibus.* Ebd. I 7, 23: *est igitur . . . prima homini cum deo rationis societas; inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est; quae quom sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est; quibus autem haec sunt inter eos communia, ei civitatis eiusdem habendi sunt.* Ps. Plut. v. Hom. 119: es ist stoische Lehre, ἕνα μὲν εἶναι τὸν κόσμον, συμπολιτεύεσθαι δὲ ἐν αὐτῷ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους δικαιοσύνης μετέχοντας φύσει. Es wird hierüber auch später noch zu sprechen sein.

2) Seneca s. vorl. Anm.

3) Bei Cic. Tusc. IV 23, 51.

4) Vgl. Cic. De fin. III 20, 67. De off. I 7, 22. Sen. De clement. I 3, 2. De benef. VII 1, 7. M. Aurel V 16. 30. VII 55. VIII 59. IX 1. XI 18. Diog. VII 129. Sext. Math. IX 131.

5) Es sollen daher nach Cic. De fin. III 21, 69 sowohl die ὠφελήματα und βλάμματα (sittliche Güter und Übel), als die εὐχρηστήματα und δυσχρηστήματα (sonstige Vorteile und Nachteile) allen Menschen gemein sein.

6) Nach Plut. De Stoic. rep. 16 S. 1041 b (St. v. fr. III 288) leugnete Chrysippus, daſs der Mensch sich selbst unrecht tun könne; wenn er dies demselben zufolge an anderen Stellen zu behaupten scheint, so reduziert sich doch dieser Widerspruch, den ihm Plutarch so hoch anrechnet, auf den Doppelsinn von ἀδικεῖν, das bald „unrecht tun“, bald auch allgemeiner „verletzen“ bedeutet. Ein Rechtsverhältnis im eigentlichen Sinn ist nur zu anderen möglich, die Gerechtigkeit daher nach der stoischen Fassung ihres Begriffs wesentlich die auf die Gemeinschaft bezügliche Tugend; s. Cic. S. 296, 2.

7) Auch mit diesen nämlich steht der Mensch den angeführten Stellen zufolge in Rechtsgemeinschaft, es gibt daher (Sext. IX 131) auch eine Gerechtigkeit gegen die Götter, die Frömmigkeit ist (s. o. S. 247, 1) nur ein Teil der Gerechtigkeit.

wir Gerechtigkeit üben. Auf dem Zusammenhalten der Menschen und ihrer gegenseitigen Unterstützung beruht ja auch alle ihre Macht über die Natur: vereinzelt wäre der Mensch das hilfloseste aller Geschöpfe[1]). Dieses Bewufstsein von der Zusammengehörigkeit aller vernünftigen Wesen hat namentlich noch der letzte der Stoiker, Mark Aurel, sehr nachdrücklich ausgesprochen. Die Vernünftigkeit ist ihm als solche unmittelbar auch Geselligkeit (VI 14. X 2), vernünftige Wesen können wir nur vom Standpunkt der Gemeinschaft aus (*κοινωνικῶς*) behandeln (VI 23), das Vernünftige kann sich nur im Wirken für die Gemeinschaft wohlfühlen (VIII 7), denn alle Vernunftwesen sind verwandt (III 4 S. 24, 5 Stich), alle bilden ein gesellschaftliches Ganzes (*πολιτικὸν σύστημα*), von dem jedes einzelne ein wesentliches Ergänzungsstück (*συμπληρωτικός* IX 23), einen Leib, von dem jedes ein organischer Teil (*μέλος*, nicht blofs *μέρος*) ist (II 1. VII 13). Der Trieb nach Gemeinschaft ist daher der Grundtrieb des Menschen (VII 55 S. 91, 8 St.), jede Tätigkeit desselben soll mittelbar oder unmittelbar dem Ganzen dienen (IX 23), er soll seine Mitmenschen von Herzen lieben, er soll ihnen nicht um des äufseren Anstands willen wohltun, sondern weil er selbst von der Freude des Wohltuns ergriffen ist, weil er sich selbst damit wohltut[2]); was dagegen seine Verbindung mit anderen stört, kann nur dazu führen, ihn wie ein abgehauenes Glied von dem Leibe zu sondern, aus dem alle ihre Lebenskraft ziehen (VIII 34), und wer sich auch nur von einem seiner Mitmenschen abtrennt, der scheidet sich von dem Stamme der Menschheit selbst ab (XI 8). Wir werden auch in dem gleich Folgenden sehen, dafs diese Äufserungen des philosophischen Kaisers dem Standpunkt des Stoicismus durchaus entsprechen. |

In unserem Verhalten gegen unsere Mitmenschen werden von den Stoikern als Grundbestimmungen die zwei Pflichten

---

1) Wie Sen. De benef. IV 18 ausführt.

2) VII 113: Wenn du dich nur für einen Teil der menschlichen Gesellschaft hältst, nicht für ihr Glied, *οὔπω ἀπὸ καρδίας φιλεῖς τοὺς ἀνθρώπους· οὔπω σε καταληπτικῶς εὐφραίνει τὸ εὐεργετεῖν· ἔτι ὡς πρέπον αὐτὸ ψιλὸν ποιεῖς· οὔπω ὡς σαυτὸν εὖ ποιῶν*. Vgl. S. 293, 3.

der Gerechtigkeit und der Menschenliebe hervorgehoben. Diese zwei Tugenden bezeichnet Cicero, ohne Zweifel nach Panätius [1]), als diejenigen, welche die menschliche Gesellschaft zusammenhalten [2]), und er hat deshalb beiden eine ausführliche Besprechung gewidmet [3]). Dabei wurden aber die Stoiker durch die Voraussetzungen ihres Systems nach entgegengesetzten Seiten hingezogen. Einesteils mufsten sie von dem Weisen jene strenge Gerechtigkeit verlangen, welche kein Mitleid und keine Nachsicht kennt [4]), und insofern hat ihre Sittenlehre etwas Herbes, einen Anschein von Härte und Inhumanität. Anderseits sind aber durch den Satz von der natürlichen Zusammengehörigkeit aller Menschen die Tugenden der umfassendsten und rückhaltlosesten Menschenliebe gefordert: Wohltätigkeit, Milde, Sanftmut, ein unbeschränktes Wohlwollen, die Bereitwilligkeit, anderen zu verzeihen, was sich irgend verzeihen läfst. Diese Seite der stoischen Sittenlehre tritt uns besonders bei den späteren Stoikern, einem Seneca, Epiktet, Mark Aurel, Musonius entgegen [5]), und es ist ganz glaublich, dafs sie dieselbe kräftiger ausgebildet haben als ihre Vorgänger. Doch läfst sich nicht verkennen, dafs sie nicht blofs in der Eigentümlichkeit jener Männer, sondern auch in dem Geist und der Lehre des stoischen Systems selbst begründet ist [6]). Natürlich entsteht dann aber die | Frage,

---

1) Vgl. S. 280, 4.

2) De off. I 7, 20: *De tribus autem reliquis* [*virtutibus*, den drei übrigen aufser der Einsicht] *latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur; cuius partes duae, iustitia, in qua virtutis est splendor maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic coniuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet.*

3) Der ersten De off. I 7, 20—13, 41, der zweiten ebd. 14, 42—17, 58.

4) S. o. S. 239, 6. 7.

5) Ich werde später noch Anlafs haben, dies im einzelnen näher nachzuweisen. Hier genüge es daher vorläufig, an die drei Schriften Senecas *De beneficiis*, *De clementia* und *De ira* zu erinnern. Über den Wert der Gnade sagt er z. B. De clement. I 3, 2: *nullam ex omnibus virtutibus homini magis convenire, cum sit nulla humanior.*

6) Und so findet sie sich ja auch schon vor ihnen. Panätius z. B. scheint sie nach dem eben Angeführten und nach Cic. De off. I 25, 88 in ihrem vollen Wert anerkannt zu haben.

wie sich beides, die unbeugsame Gerechtigkeit und die verzeihende Milde, vereinigen läfst. Seneca, welcher diese Frage eingehend untersucht hat, gibt zur Antwort: nicht die Strenge, nur die Grausamkeit stehe im Widerspruch mit der Milde, denn keine Tugend widerspreche der anderen; der Weise werde jedem Unglücklichen zu Hilfe kommen, aber er werde seinen Affekt nicht teilen, ihn nicht bejammern und bemitleiden; er werde nicht Nachsicht üben, aber er werde schonen, beraten und bessern. Er werde die Strafe dem nicht erlassen, dem sie nach seiner Überzeugung gebühre, aber er werde gerade aus Gerechtigkeitsgefühl auf die menschliche Schwäche und auf die Umstände jede zulässige Rücksicht nehmen[1]). Alle Bedenken sind freilich hiermit nicht beseitigt, aber die, welche noch übrigbleiben, betreffen doch weit mehr die stoische Forderung der Apathie als die Vereinbarkeit der zwei Tugenden, welche unser Verhalten zu anderen Menschen beherrschen sollen[2]).

Die Gemeinschaft, zu der alle vernünftigen Wesen bestimmt sind, wird nun natürlich vor allem unter denen stattfinden, welche sich ihrer vernünftigen Natur und Bestimmung klar bewufst sind, unter den Weisen. Alle Weisen und Tugendhaften sind miteinander befreundet, weil sie in ihrer Lebensansicht übereinstimmen und weil sie alle in einander die Tugend zu lieben haben[3]); alles Tun des Weisen dient daher auch dem Besten aller anderen, oder wie die Stoiker diesen Gedanken in ihrer Weise zuspitzen: wenn ein Weiser irgendwo

1) De clement. II 5—8.

2) Unter den Zügen, welche den Stoicismus nach der eben besprochenen Seite bezeichnen, verdient hier auch noch der scharfe Tadel erwähnt zu werden, welchen Seneca (ep. 7, 3 ff. 95, 33. De tranqu. an. 2, 13) über die Gladiatorenspiele, aber auch über die römische Kriegslust (ep. 95, 30) ausspricht. Anderes, wie das Verhalten der Stoiker zur Sklaverei und die Forderung der Feindesliebe, wird später besprochen werden.

3) Stob. Ekl. II 184 H. 94, 1 W.: *τήν τε ὁμόνοιαν ἐπιστήμην εἶναι κοινῶν ἀγαθῶν, δι᾽ ὃ καὶ τοὺς σπουδαίους πάντας ὁμονοεῖν ἀλλήλοις διὰ τὸ συμφωνεῖν ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον.* Cic. N. D. I 44, 121: *censent autem [Stoici] sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos. nihil est enim virtute amabiliûs; quam qui adeptus erit, ubicumque erit gentium, a nobis diligetur.* Ähnlich De off. I 17, 55. Weiter vgl. m. was S. 291, 2 über die stoische Lehre von der Liebe beigebracht ist.

auch nur den | Finger vernünftig bewegt, so nützt dies allen Weisen in der ganzen Welt[1]). Anderseits weifs aber auch nur der Weise auf die rechte Art zu lieben, eine wahre Freundschaft findet sich nur unter den Weisen[2]). Der Weise allein besitzt auch die Kunst, Freunde zu erwerben[3]), denn Gegenliebe wird nur durch Liebe gewonnen[4]). Ist aber die echte Freundschaft eine Verbindung der Weisen und Guten, so steht ihr Wert aufser Zweifel; und so wird sie denn von den Stoikern ausdrücklich unter die Güter gerechnet[5]). Nur zeigt sich gleich hier auch die Schwierigkeit, diese Anerkennung des Gemeinschaftsbedürfnisses mit der Bedürfnislosigkeit des Weisen zu vereinigen. Wenn der Weise sich selbst schlechthin genug ist, wie kann ihm ein anderer nützen? wie kann er seinerseits eines anderen bedürfen? Es lautet ziemlich unbefriedigend, wenn Seneca im Namen seiner Schule auf die erste von diesen Fragen antwortet, der Weise könne nur vom Weisen die rechte Anregung zur Betätigung seiner Kräfte er-

---

1) Plut. De comm. not. 22, 2 S. 1068 f (St. v. fr. III 627). Denselben Gedanken drückt der Satz (ebd. 33, 2 S. 1076 a) aus, dafs der Weise der Gottheit (dem Weltganzen) so viel nütze, als sie ihm.

2) Sen. De benef. VII 12, 2. ep. 81, 11 f. 123, 15, vgl. 9, 5. Stob. Ekl. II 118 H. 65, 17 W.; s. o. 257, 2. Diog. VII 124. Nach Diog. 32 f. wurde es Zeno, ähnlich wie Sokrates (s. Bd. II a[4] 147, 3), zum Vorwurf gemacht, dafs er behaupte, nur die Guten (*σπουδαῖοι*) seien untereinander Mitbürger, Freunde, Verwandte, alle Schlechten dagegen seien sich feind und fremd.

3) Er ist, wie Sen. ep. 9, 5 sagt, *faciendarum amicitiarum artifex.*

4) *Si vis amari, ama.* sagt Hekato (Fr. 27 Fowler) b. Sen. ep. 9, 6.

5) Schon S. 217, 2 g. E. ist uns die Freundschaft in der stoischen Aufzählung der Güter vorgekommen. Genauer sagt Stob. Ekl. II 186 f. H. 94, 21 W.: die Freundschaft um des gemeinsamen Vorteils willen sei kein Gut *διὰ τὸ μηδὲν ἐκ διεστηκότων ἀγαθὸν εἶναι,* dagegen gehöre die Freundschaft, sofern man damit das freundschaftliche Verhältnis zu anderen bezeichne, zu den äufseren, sofern man die eigene freundschaftliche Gesinnung darunter verstehe, zu den geistigen Gütern. Über den Wert der Freundchaft auch Sen. ep. 99, 3. Definiert wird die Freundschaft als *κοινωνία βίου* (Stob. 130 H. 74, 3 W.), *κοινωνία τις τῶν κατὰ τὸν βίον, χρωμένων ἡμῶν τοῖς φίλοις ὡς ἑαυτοῖς* (Diog. 124). Ähnliche Definitionen gibt Stob. a. a. O. von den Arten der Freundschaft: *γνωριμότης, συνήθεια* usw. Über die Unbedingtheit der Lebensgemeinschaft zwischen Freunden vgl. m. Sen. ep. 48, 2. 3, 2. De benef. VII 4, 1. 12, 1.

halten[1]), und auf die zweite, der Weise | genüge sich selbst zur Glückseligkeit, aber nicht zum Leben[2]); denn gerade der Weise wird in allem Anregung zur tugendhaften Tätigkeit finden, und wenn die Freundschaft keine Bedingung der Glückseligkeit ist, so kann sie auch kein Gut sein. Auch was Seneca weiter bemerkt, reicht nicht aus. Der Weise, sagt er[3]), wolle nicht ohne Freund sein, aber er könne es. Allein die Frage ist nicht, ob er es überhaupt kann, sondern ob er es ohne alle Einbufse für seine Glückseligkeit kann. Ist dies zu verneinen, so genügt er sich selbst nicht durchaus; ist es umgekehrt zu bejahen, wird der Weise, wie Seneca meint, den Verlust seines Freundes gleichmütig ertragen und sich mit dem Gedanken trösten, dafs er in jedem Augenblick einen anderen haben könne, wenn er wolle, so ist es mit der Freundschaft nicht weit her. Wenn ferner ein Weiser dem anderen dadurch nützen soll, dafs er ihm manche Kenntnisse und Methoden mitteile, denn auch der Weise sei nicht allwissend[4]), so wäre zu entgegnen, dafs er als Weiser zwar nicht im Besitz alles Wissens, aber doch jedenfalls im Besitz alles des Wissens sein mufs, welches zur Tugend und Glückseligkeit beiträgt; und wenn beigefügt wird: was der eine vom anderen lernt, das lerne er doch nur durch seine eigene Kraft, es sei also in Wahrheit nur er selbst, der sich nütze, so ist hierbei übersehen, dafs die eigene Tätigkeit des Lernenden als solchen durch die des Lehrers bedingt ist. So wahr und so schön endlich Seneca ausführt, die Freundschaft trage ihren Wert unmittelbar in sich selbst, jeder Weise müsse wünschen, seinesgleichen zu finden, denn der Gute habe eine natürliche Liebe zum Guten, nicht deshalb brauche der Weise einen Freund, um jemand zu haben, der ihn in Krankheit pflege und ihm in Not zu Hilfe komme, sondern um jemand zu haben, den er pflegen, dem er helfen,

---

1) ep. 109, 3. 11.

2) ep. 9, 13: *se contentus est sapiens ad beate vivendum, non ad vivendum. ad hoc enim multis illi rebus opus est, ad illud tantum animo sano et erecto et despiciente fortunam.*

3) ep. 9, 5.

4) Sen. ep. 109, 5.

für den er leiden und sterben könne[1]): so schön dies, wie gesagt, ist, so ist doch damit das wissenschaftliche Bedenken nicht beseitigt, | dafs derjenige, welcher einen anderen auch nur als Gegenstand für seine sittliche Tätigkeit nötig hat, nicht in jeder Beziehung auf sich allein gestellt ist. Soll die Freundschaft einer früher angeführten Einteilung gemäfs[2]) unter die äufseren Güter gehören, so macht sie den Menschen bis zu einem gewissen Grade von etwas aufser ihm abhängig; sucht man ihr Wesen in dem Innerlichen der freundschaftlichen Gesinnung, so ist doch diese teils durch das Vorhandensein solcher bedingt, auf die sie sich beziehen kann, teils schliefst sie an sich selbst das Bedürfnis, erwidert zu werden und sich im gegenseitigen Verkehr zu äufsern, so unweigerlich in sich, dafs auch sie sich mit der absoluten Selbstgenügsamkeit des einzelnen nicht verträgt.

Die Freundschaft unter den Weisen ist indessen nicht die einzige Art der sittlichen Gemeinschaft, welche den Stoikern wesentlich und notwendig erscheint. Wenn der Mensch überhaupt zur Verbindung mit anderen Menschen, zu einem durch Recht und Gesetz geordneten Gemeinleben bestimmt ist, wie könnte er sich der allgemeinsten Rechtsanstalt, dem Staat, entziehen[3])? wenn die Tugend nicht in müfsiger Beschaulichkeit, sondern im Handeln besteht, wie dürfte er die Gelegenheit versäumen, durch Beteiligung am Staatsleben das Gute zu befördern und das Böse zu hindern[4])? wenn die Gesetze

---

1) ep. 109, 13. 9, 8. 10. 12. 18.

2) S. o. 217, 2. 298, 5.

3) Stob. Ekl. II 208 H. 103, 11 W.: *τὸν γάρ νόμον εἶναι — . . . . σπουδαῖον, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν πόλιν. ἱκανῶς δὲ καὶ Κλεάνθης* (Fr. 104 P. 587 A.) *περὶ τὸ σπουδαῖον εἶναι τὴν πόλιν λόγον ἠρώτησε τοῦτον· πόλις μὲν εἰ* [von Heeren eingeschoben] *ἔστιν οἰκητήριον κατασκεύασμα, εἰς ὃ καταφεύγοντας ἔστι δίκην δοῦναι καὶ λαβεῖν, οὐκ ἀστεῖον δὴ πόλις ἐστίν;* usw. Vgl. Ekl. II 190 H. 96, 10 W. Floril. 44, 12 und oben S. 227, 1. 4.

4) Plut. De Stoic. rep. 2, 3 S. 1033 d (St. v. fr. III 702): Chrysippus empfehle das politische Leben und stelle den *βίος σχολαστικὸς* mit dem *βίος ἡδονικὸς* auf eine Linie. Diog. VII 121 (St. v. fr. III 697): *πολιτεύεσθαί φασι τὸν σοφόν, ἂν μή τι κωλύῃ, ὥς φησι Χρύσιππος ἐν πρώτῳ Περὶ βίων· καὶ γὰρ κακίαν ἐφέξειν καὶ ἐπ᾽ ἀρετὴν παρορμήσειν.* Sen. De otio 3, 2: *Epicurus ait: „non accedet ad rempublicam sapiens, nisi si quid intervenerit“; Zenon* (Fr. 170 P. 271 A.) *ait: „accedet ad rempublicam,*

dem Wohl | und der Sicherheit der Bürger dienen, wenn sie ihre Tugend und Glückseligkeit befördern, wie sollte er sie nicht für etwas Schönes und Löbliches halten [1])? Und aus demselben Grunde wird er auch die Ehe nicht verschmähen und weder sich selbst die Teilnahme an einer so naturgemäfsen und innigen Gemeinschaft, noch dem Staat eine Nachkommenschaft und der menschlichen Gesellschaft das Beispiel eines schönen Familienlebens versagen dürfen [2]). Demgemäfs beschäftigten sich die Stoiker auch in ihren Schriften und Lehrvorträgen vielfach mit dem Staat und dem Hauswesen [3]). In

---

nisi si quid impedierit." Cic. De fin. III 20, 68: da der Mensch für andere Menschen da ist, *consentaneum est huic naturae, ut sapiens velit gerere et administrare rem publicam; atque, ut e natura vivat, uxorem adiungere et velle ex ea liberos.* Stob. Ekl. II 184 H. 94, 7 W.: *τό τε δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει. ἑπόμενον δὲ τούτοις ὑπάρχειν καὶ τὸ πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν . . . καὶ τὸ νομοθετεῖν δὲ καὶ τὸ παιδεύειν ἀνθρώπους* usf.

1) Cic. De leg. II 5, 11.

2) Diog. nach dem eben Angeführten: *καὶ γαμήσειν, ὡς ὁ Ζήνων φησὶν ἐν πολιτείᾳ, καὶ παιδοποιήσεσθαι.* Ders. 120: die Stoiker betrachten die Liebe zu Kindern, Eltern und Geschwistern als naturgemäfs. Chrysippus b. Hieron. adv. Iovinian. II 48 (St. v. fr. III 727): der Weise soll heiraten, um nicht den Zeus Gamelios und Genethlios zu beleidigen. Antipater (doch wohl der Nachfolger des Diogenes von Seleucia, nicht der jüngere Stoiker Antipater aus Tyrus, dessen Cic. De off. II 24, 86 erwähnt) b. Stob. Floril. 67, 25 und 70, 13 (Fr. 62. 63 Arn.): Weib und Kinder gehören zur Vollständigkeit des Lebens und Hauswesens, der Bürger sei dem Staat Kinder schuldig, die Familienliebe die reinste. Musonius ebd. 67, 20 und 75, 15 (Fr. 15 a u. 14 Hense): der Philosoph solle für die Ehe wie für alle naturgemäfsen Lebensverhältnisse ein Muster sein und durch Begründung eines Hauswesens seine Bürgerpflicht erfüllen; die Liebe zu Frau und Kindern sei die innigste. Cic. s. vorl. Anm. Der Einspruch Schmekels (Phil. d. mittl. Stoa 362, 2) gegen die hier vertretene Auffassung hat an dem Hinweis auf Plutarchs Schweigen eine zu schwache Stütze gegenüber der so bestimmt lautenden Überlieferung.

3) Plut. De Stoic. rep. 2, 1 S. 1033 b: *ἐπεὶ τοίνυν πολλὰ μὲν ὡς ἐν λόγοις αὐτῷ Ζήνωνι, πολλὰ δὲ Κλεάνθει, πλεῖστα δὲ Χρυσίππῳ γεγραμμένα τυγχάνει περὶ πολιτείας καὶ τοῦ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν καὶ δικάζειν καὶ ῥητορεύειν.* Vgl. die Büchertitel b. Diog. VII 4. 166. 175. 178. Das Verzeichnis des Diogenes nennt von Chrysippus keine politischen Schriften; dasselbe ist aber bekanntlich nicht vollständig erhalten; VII 34. 131 führt Diog. Chrysipps Schrift *π. πολιτείας* an, die auch von Plut. De Stoic. rep. 21, 1. 3. 5 S. 1044 u. ö. zitiert wird. Nach Cic. De leg. III 6, 14 waren zwar Diogenes (so ist nämlich wahrscheinlich statt: Dio zu lesen) und

der Ehe verlangten sie Keuschheit und Mäfsigung der Begierde: die Liebe sollte Sache der Vernunft, nicht des Affekts sein, nicht den körperlichen Reizen gelten, nicht den sinnlichen Genufs als solchen suchen[1]). Aus ihrer | Politik wird uns berichtet[2]), dafs sie einer aus den drei einfachsten Staatsformen gemischten Verfassung den Vorzug gegeben haben. Doch wollten sie sich auch andere Verfassungszustände gefallen lassen: der Weise wird nach Chrysippus, wofern sein Vorteil dies erheischt, den Beruf eines Fürsten nicht verschmähen, und wenn er selbst nicht herrschen kann, am Hof und im Feldlager der Fürsten, zumal guter Fürsten, sich aufhalten[3]). Aber das eigentliche Ideal der Stoiker war keine der bestehenden Staatsformen, sondern jener Staat der Weisen, welchen Zeno allerdings noch als Cyniker beschrieben[4]), den aber auch Chrysippus ausdrücklich anerkannt hatte[5]), ein Staat ohne Ehe, ohne Familie, ohne Tempel, ohne Gerichtshöfe, ohne Gymnasien, ohne Münze[6]), ein Staat, dem keine anderen Staaten gegenüberstehen, weil alle Grenzen der

---

Panätius bis auf seine Zeit die einzigen Stoiker, welche auf die Einzelheiten der Gesetzgebung genauer eingegangen waren, aber auch andere hatten viel Politisches geschrieben.

1) Vgl. das Bruchstück aus Seneca De matrimonio bei Hieron. adv. Iovinian. I 191 (Fr. 81 ff. Haase), wo namentlich auch, wie bei einem Teil der Essäer, in Beziehung auf schwangere Frauen gänzliche Enthaltsamkeit verlangt wird. Ferner vgl. m. Antipater (entweder der von Tarsus [oben S. 46, 3 erwähnt] oder der Tyrier [s. u. S. 585, 1 3. Aufl.]) *περὶ γάμου* bei Stob. Floril. 67, 25 (St. v. fr. III S. 254 n. 63). — Auch über die Erziehung der Kinder ist uns aus Chrysipps Schrift darüber einiges überliefert; vgl. Quintil. Inst. I 11, 17. 1, 4. 16. 3, 14. 10, 32 und einige andere Stellen bei Arnim St. v. fr. III 732—742. Dyroff (Ethik d. alt. Stoa 238—314) sucht nachzuweisen, dafs Ps. Plutarch *π. παίδων ἀγωγῆς* vieles von Chrysipp entlehnt hat. Dafs er die ersten Anfänge der körperlichen Erziehung, auch schon im Mutterleibe, vernachlässigt habe, macht Galen De Hippocr. et Plat. V 5 S. 465 f. K. 444, 11 M. mit Posidonius Chrysippus zum Vorwurf.

2) Diog. VII 131.

3) Bei Plut. De Stoic. rep. 20, 3—5. 7 S. 1043 b. 30, 3 S. 1047 f. De comm. not. 7, 6 S. 1061 d. Vgl. St. v. fr. III 690—693.

4) Diog. VII 4.

5) Diog. VII 131.

6) Diog. VII 33: *κοινάς τε τὰς γυναῖκας δογματίζειν ὁμοίως ἐν τῇ Πολιτείᾳ, καὶ κατὰ τοὺς διακοσίους στίχους μήτε ἱερὰ μήτε δικαστήρια μήτε γυμνάσια ἐν ταῖς πόλεσιν οἰκοδομεῖσθαι ... νόμισμα δὲ οὔτε ἀλλαγῆς*

Völker in einer allgemeinen Verbrüderung aller Menschen sich aufheben[1]). Schon hieraus würden wir schliefsen müssen, dafs es in der stoischen Philosophie zu keiner reinen und vollen Beteiligung an Staat und Familie kommen konnte, denn jener ideale Staat ist in Wahrheit kein Staat mehr; und nach derselben Seite mufste nicht blofs der ganze Geist des stoischen Systems, sondern auch der Zustand der Zeit hindrängen, der es seine Entstehung und Ausbildung verdankte. Wenn schon Plato für den Philosophen in den Staaten seiner Zeit keinen Raum zu politischer Tätigkeit gefunden hatte, um wie viel mehr mufste dies bei den Stoikern der Fall sein, welche die Glückseligkeit noch weit ausschliefslicher von der Zurückziehung des Menschen in sein Inneres erwarteten, welche den Weisen der Masse der Unweisen noch weit schroffer entgegenstellten und welche gröfstenteils unter noch viel ungünstigeren öffentlichen Zuständen lebten als Plato. Ihnen mufste das Privatleben des Philosophen ohne allen Vergleich anziehender erscheinen als das des Staatsmanns. Der Verständige meidet, wie Chrysippus anrät[2]), die Geschäfte, er zieht sich in gefahrlose Mufse zurück, und mag er es immerhin für seine Pflicht halten, sich dem Staatsleben nicht zu entziehen, so kann er doch nur in den Staaten daran teilnehmen, an denen ein Fortschritt zur Vollkommenheit wahrzunehmen ist[3]). Aber wo wären solche Staaten, nach stoischem Mafsstab, zu finden? Mufste sich doch schon Chrysippus überzeugen, dafs sich der Staatsmann entweder den Göttern oder dem Volke mifsfällig machen müsse[4]), und

---

ἕνεκεν οἴεσθαι δεῖν κατασκευάζειν οὔτε ἀποδημίας. Ebd. 131. Vgl. Fr. 176. 166. 160 P. 267—269 Arn.

1) Plut. De Alex. virt. I 6 S. 329 a (Fr. 162 P. 262 A.); s. Bd. II a⁴ 325, 5.

2) Bei Plut. De Stoic. rep. 20, 1 f. S. 1043 b (St. v. fr. III 793 f.): *οἶμαι γὰρ ἔγωγε τὸν φρόνιμον καὶ ἀπράγμονα εἶναι καὶ ὀλιγοπράγμονα καὶ τὰ αὑτοῦ πράττειν, ὁμοίως τῆς τε αὐτοπραγίας καὶ τῆς ὀλιγοπραγμοσύνης ἀστείων ὄντων. . . . τῷ γὰρ ὄντι φαίνεται ὁ κατὰ τὴν ἡσυχίαν βίος ἀκίνδυνόν τι καὶ ἀσφαλὲς ἔχειν* usw.

3) Stob. Ekl. II 186 H. 94, 8 W.: *πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν καὶ μάλιστ᾽ ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ταῖς ἐμφαινούσαις τινὰ προκοπὴν πρὸς τὰς τελείας πολιτείας.*

4) Stob. Floril. 45, 29 (St. v. fr. III 694): Auf die Frage, weshalb er

spätere Stoiker erklären aus diesem Grunde geradezu, der Philosoph tue besser, sich überhaupt nicht mit Staatsgeschäften zu befassen[1]). Die Arbeit fürs Gemeinwesen, sagen sie, sei doch nur dann Pflicht, wenn ihr nichts im Wege stehe, aber in der Wirklichkeit werde ihr immer etwas und vor allem der Zustand aller vorhandenen Staaten im Weg stehen[2]). | Wer als Philosoph die Menschen belehre und bilde, der nütze dem Staat jedenfalls ebenso viel wie ein Krieger oder Sachwalter oder Beamter[3]). Im Zusammenhang damit rät Epiktet[4]) auch von der Ehe und Kinderzeugung ab: wäre auch, meint er, in einem Staate von Weisen nichts dagegen einzuwenden, so verhalte es sich doch anders in unseren gewöhnlichen Verhältnissen; da dürfe sich der wahre Philosoph nicht in persönliche Verbindungen und Geschäfte verwickeln, die ihn dem Dienste der Gottheit entziehen könnten. Schon die letztere Äufserung kann jedoch zeigen, dafs es keineswegs blofs die Ungunst der Zeit ist, welche den Stoiker von der Sorge für Haus und Staat zurückhält, dafs ihm diese Tätigkeit vielmehr auch an und für sich schon als eine untergeordnete und beschränkte erscheint; und es wird dies auch unumwunden ausgesprochen, wenn uns Seneca und Epiktet

---

sich der politischen Tätigkeit enthalte, habe er geantwortet: *διότι εἰ μὲν πονηρὰ πολιτεύεται, τοῖς θεοῖς ἀπαρέσει· εἰ δὲ χρηστά, τοῖς πολίταις* (vgl. Arist. rhet. II 23. 1399 a 21).

1) Sen. ep. 29, 11: *quis enim placere populo potest, cui placet virtus? malis artibus popularis favor quaeritur. similem te illis facias oportet . . . conciliari nisi turpi ratione amor turpium non potest.*

2) Sen. De otio 3, 3 (vgl. S. 300, 4): um sich dem Privatleben zu widmen, bedarf es eines besonderen Grundes. *causa autem illa late patet: si res publica corruptior est quam ut adiuvari possit, si occupata est malis . . . si parum habebit [sc. sapiens] auctoritatis aut virium nec illum erit admissura res publica, si valetudo illum impediet.* Ebd. 8, 1: *negant nostri sapientem ad quamlibet rem publicam accessurum; quid autem interest, quomodo sapiens ad otium veniat, utrum quia res publica illi deest, an quia ipse rei publicae, si non ubivis futura res publica est. semper autem deerit fastidiose quaerentibus. interrogo, ad quam rem publicam sapiens sit accessurus. ad Atheniensium* usw.? *si percensere singulas voluero, nullam inveniam, quae sapientem aut quam sapiens pati possit.* Ähnlich Athenodor b. Sen. De tranqu. an. 3, 2

3) Athenodor a. a. O. 3, 3 f.

4) Diss. III 22, 67 f.

sagen, wer sich als Bürger der Welt fühle, für den sei jeder einzelne Staat ein viel zu kleiner Wirkungskreis, als daſs er sich nicht lieber dem Weltganzen widmen sollte [1]; der Mensch sei wohl zur Tätigkeit bestimmt, aber die höchste Tätigkeit sei eben die wissenschaftliche Forschung [2]. Das Urteil hierüber muſste freilich je nach der Eigentümlichkeit und den Verhältnissen der Einzelnen verschieden ausfallen: der Philosoph auf dem Throne muſste eher als der phrygische Freigelassene geneigt sein, sich neben dem Weltbürger auch als Römer zu fühlen [3] und die Anforderungen an den philosophischen Staatsmann herabzustimmen [4]. Aber doch läſst sich nicht verkennen, wohin der Zug des stoischen Systems geht. Eine Philosophie, welche nur auf die sittliche Ausbildung der Gesinnung Wert legt, alle äuſseren Zustände dagegen für etwas Gleichgültiges ansieht, kann unmöglich den Sinn und das Geschick für die Bewältigung aller der äuſserlichen Interessen und Verhältnisse erzeugen, mit denen es der

---

1) Sen. De otio 4, 1: *Duas res publicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua dii atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur, alteram, cui nos adscripsit condicio nascendi.* (Glaubt man hier nicht fast Augustin De civitate Dei zu hören?) Manche dienen dem groſsen, andere dem kleinen Staat, manche auch beiden. *maiori rei publicae et in otio deservire possumus, immo vero nescio an in otio melius.* Ep. 68, 2: *cum sapienti rem publicam ipso dignam dedimus, id est mundum, non est extra rem publicam, etiamsi recesserit, immo fortasse relicto uno angulo in maiora atque ampliora transit* usw. Epikt. Diss. III 22, 83 f.: Du fragst, ob der Weise sich mit dem Staat beschäftigen werde? Aber welcher Staat wäre gröſser als der, mit dem er sich beschäftigt? er, der sich nicht an die Bürger einer Stadt wendet, um über Staatseinkünfte und dergleichen, sondern an alle Menschen, um über Glückseligkeit und Unseligkeit, Freiheit und Knechtschaft zu ihnen zu sprechen. *τηλικαύτην πολιτείαν πολιτευομένου ἀνθρώπου σύ μου πυνθάνῃ, εἰ πολιτεύσεται; πυθοῦ μου καί, εἰ ἄρξει· πάλιν ἐρῶ σοι· μωρέ, ποίαν ἀρχὴν μείζονα, ης ἄρχει;*

2) Sen. De otio 5, 1. 7. 6, 4.

3) M. Aurel VI 44: *πόλις καὶ πατρὶς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος. τὰ ταῖς πόλεσιν οὖν ταύταις ὠφέλιμα μόνα ἐστί μοι ἀγαθά.* Vgl. II 5: *πάσης ὥρας φρόντιζε στιβαρῶς ὡς Ῥωμαῖος καὶ ἄῤῥην.*

4) A. a. O. IX 29: *ὅρμησον, ἐὰν διδῶται, καὶ μὴ περιβλέπου, εἴ τις εἴσεται. μὴ τὴν Πλάτωνος πολιτείαν ἔλπιζε, ἀλλὰ ἀρκοῦ, εἰ τὸ βραχύτατον πρόεισι.*

Politiker zu tun hat; ein System, das die Masse der Menschen als Toren betrachtet, das ihnen jedes gesunde Streben und jedes richtige Wissen abspricht, kann unmöglich zu einer ungeteilten Wirksamkeit für den Staat führen, dessen Gang und Einrichtung doch durch diese Masse, durch die Rücksicht auf ihre Bedürfnisse, Vorurteile und Gewohnheiten bedingt ist. Mögen daher auch unter den Stoikern der Römerzeit tüchtige Staatsmänner gewesen sein, so war es doch nicht die stoische Philosophie, sondern nur das Römertum, was sie dazu gemacht hat; jene für sich konnte wohl treffliche Männer bilden, aber keine Staatsmänner. Wirklich hat ja auch von den alten Meistern der Schule nicht einer eine öffentliche Wirksamkeit gehabt oder gesucht; und wenn ihnen die Gegner dieses Verhalten als eine Verletzung ihrer Grundsätze vorrücken[1]), so kann ein Seneca ohne Zweifel mit mehr Recht umgekehrt schliefsen, der wahre Sinn ihrer Grundsätze sei nach ihrem tatsächlichen Verhalten zu bestimmen[2]).

Das Positive, was in der stoischen Philosophie an die Stelle der Politik tritt, ist der Kosmopolitismus. Keines der früheren Systeme hatte den Gegensatz der Nationalitäten zu überwinden gewufst; selbst Plato und Aristoteles teilen noch das Vorurteil des Hellenentums gegen die Barbaren; nur die Cyniker zeigen sich darin auch als Vorgänger der Stoa, dafs sie das Bürgertum in der besonderen Vaterstadt dem Weltbürgertum gegenüber gering achten[3]); aber teils ist diese Idee durch sie noch nicht zu der kulturgeschichtlichen Bedeutung gelangt, welche sie später gewonnen hat, teils hat sie auch an sich selbst im Cynismus mehr nur den negativen Sinn, die Unabhängigkeit des Philosophen von Vaterland und Heimat, nicht den positiven, die wesentliche Zusammengehörigkeit aller Menschen auszudrücken. Erst durch die stoische Philosophie ist der Gedanke des Weltbürgertums mit einem positiven Inhalt erfüllt und ins grofse fruchtbar gemacht worden. Hierbei liegt es nahe, sowohl auf die geschichtlichen Verhält-

---

1) Plut. De Stoic. rep. 2, 1 S. 1033 b.
2) De otio 6, 5. De tranqu. an. 1, 10.
3) Vgl. Bd. II a⁴ 324.

nisse, unter denen die stoische Philosophie entstanden ist, als auf die Person ihres Stifters zu verweisen. Die Überwindung der nationalen Gegensätze mufste der Philosophie allerdings um vieles leichter werden, nachdem der geniale macedonische Eroberer die spröden Nationalitäten in seinem Weltreich nicht blofs zur staatlichen Verbindung, sondern auch zu einer gemeinsamen Bildung vereinigt hatte[1]; und der stoische Kosmopolitismus kann insofern zur Bestätigung des Satzes benützt werden, dafs die Philosophie immer nur die | geschichtlich vorhandenen Zustände abspiegle. Wiefern anderseits die Persönlichkeit des Philosophen für den Inhalt seiner Lehre bestimmend wurde, mufste der Halbgrieche Zeno eher geneigt sein, den Unterschied von Hellenen und Barbaren niedrig anzuschlagen, als seine rein griechischen Vorgänger. So entscheidend aber auch wenigstens das erste von diesen Momenten ohne Zweifel auf den stoischen Kosmopolitismus eingewirkt hat, so klar liegt doch auch der Zusammenhang desselben mit dem Ganzen des Systems vor Augen. Wenn die menschliche Gemeinschaft überhaupt nach dem früher Bemerkten nur auf der Gleichheit der Vernunft in den Einzelnen beruht, so haben wir keinen Grund, diese Gemeinschaft auf ein Volk zu beschränken oder uns dem einen verwandter zu fühlen als dem andern: alle Menschen stehen sich, abgesehen von dem, was sie selbst aus sich gemacht haben, gleich nahe, da alle gleichmäfsig an der Vernunft teilhaben, alle sind Glieder eines Leibes, denn dieselbe Natur hat sie aus einerlei Stoff für die gleiche Bestimmung gebildet[2]; oder wie dies

1) Wie deutlich die Stoiker selbst dieses Zusammenhangs sich bewufst waren, zeigt Eratosthenes (s. folg. Anm.) und Plutarch, welcher unverkennbar in Erinnerung an seine Ausführung der S. 311, 1 angeführten Stelle De Alex. I 6 S. 329 b beifügt: *τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν . . ., Ἀλέξανδρος δὲ τῷ λόγῳ τὸ ἔργον παρέσχεν. οὐ γάρ, ὡς Ἀριστοτέλης συνεβούλευεν αὐτῷ, τοῖς μὲν Ἕλλησιν ἡγεμονικῶς, τοῖς δὲ βαρβάροις δεσποτικῶς χρώμενος* usw. *εἰς τὸ αὐτὸ συνενεγκὼν τὰ πανταχόθεν . . . πατρίδα μὲν τὴν οἰκουμένην προσέταξεν ἡγεῖσθαι πάντας . . ., συγγενεῖς δὲ τοὺς ἀγαθούς, ἀλλοφύλους δὲ τοὺς πονηρούς.* Vgl. Dens. ebd. c. 8 S. 330 d: *ἑνὸς ὑπήκοα λόγου τὰ ἐπὶ γῆς καὶ μιᾶς πολιτείας, ἕνα δῆμον ἀνθρώπους ἅπαντας ἀποφῆναι βουλόμενος, οὕτως ἑαυτὸν ἐσχημάτιζεν.*

2) Sen. ep. 95, 52 (s. o. 293, 3). De benef. III 28, 2 (S. 308, 5). M. Aurel

Epiktet[1]) religiös ausdrückt, alle sind Brüder, denn alle haben in gleicher Weise Gott zum Vater. Der Mensch ist daher, wer und was er auch sonst sei, einfach als Mensch Gegenstand unserer Teilnahme[2]). Selbst Feindschaft und Mifshandlung darf unser Wohlwollen nicht auslöschen[3]); | und niemand steht so niedrig, dafs er nicht auf die Liebe und Gerechtigkeit seiner Mitmenschen Anspruch hätte[4]); auch der Sklave ist ein Mensch, der sich unsere Achtung verdienen, sein Recht von uns fordern kann[5]). Diese Anerkennung der allgemeinen

---

s. S. 295. In demselben Sinn tadelt schon Eratosthenes bei Strabo I 4, 9 S. 66 die Einteilung der Menschen in Hellenen und Barbaren und den von Aristoteles (s. vor. Anm.) Alexander erteilten Rat, weil es besser sei, die Menschen nur nach der ἀρετή und κακία zu unterscheiden, und weil die Griechen nicht das einzige tüchtige Volk seien; weshalb sich denn auch Alexander um jenen Rat nicht gekümmert und das Verdienst, wo er es fand, ausgezeichnet habe.

1) Diss. I 13, 3 vgl. 3, 1 f. und unten S. 310, 4.

2) Sen. ep. 95, 52, wo nach dem S. 293, 3 Angeführten fortgefahren wird: *ex illius [naturae] constitutione miserius est nocere quam laedi. ex illius imperio paratae sint iuvandis manus. ille versus et in pectore et in ore sit: 'homo sum, humani nihil a me alienum puto.'* De vit. beat. 24, 3: *hominibus prodesse natura me iubet: servi liberine sint hi, ingenui an libertini, iustae libertatis an inter amicos datae, quid refert? ubicumque homo est, ibi beneficii locus est.* De clement. I 1, 3: *nemo non, cui alia desunt, hominis nomine apud me gratiosus est.* De ira I 5 vgl. folg. Anm.

3) Sen. De otio 1, 4 (s. o. S. 242, 2): *Stoici vestri dicunt . . . non desinemus communi bono operam dare, adiuvare singulos, opem ferre etiam inimicis.* Ähnliche Erklärungen von Musonius, Epiktet und Mark Aurel werden uns später noch vorkommen. Von Seneca gehört hierher besonders die Schrift De ira; z. B. I 5, 2: *quid homine aliorum amantius? quid ira infestius? homo in adiutorium mutuum genitus est, ira in exitium; hic congregari vult, illa discedere, hic prodesse, illa nocere, hic etiam ignotis succurrere, illa etiam carissimos petere.* Ebd. II 32, 1: es sei nicht ebenso löblich, Verletzungen mit Verletzungen als Wohltaten mit Wohltaten zu erwidern. *illic vinci turpe est, hic vincere. inhumanum verbum est et quidem pro iusto receptum talio . . . magni animi est iniurias despicere.* Ähnlich sagt aber auch Cic. De off. I 25, 88: heftiger Zorn gegen die Feinde sei zu tadeln: *nihil enim laudabilius, nihil magno et praeclaro viro dignius placabilitate atque clementia.* Auch wo Strenge nötig sei, dürfe man nicht im Zorn strafen, da ein solcher Affekt überhaupt unzulässig sei. Vgl. hierüber S. 239, 5.

4) Sen. ep. 95, 52; s. o. Anm. 2. Cic. De off. I 13, 41.

5) Cic. a. a. O.: auch gegen Sklaven sei Gerechtigkeit zu beobachten. Namentlich gehört aber hierher die ausführliche Untersuchung der Frage,

Menschenrechte geht zwar bei unsern Philosophen (welche den gesellschaftlichen Einrichtungen und Begriffen ihrer Zeit hierin um so weniger widersprechen mochten, je weniger ihnen überhaupt an den äufseren Zuständen gelegen ist)[1]) noch nicht so weit, dafs sie die Sklaverei überhaupt mifsbilligten, aber doch können sie das Geständnis ihrer Unrechtmäfsigkeit nicht ganz unterdrücken[2]), und sie bemühen sich, dieses Unrecht sowohl in der Theorie als in der Praxis zu mildern[3]). Sind aber alle Menschen als Vernunftwesen sich gleich, so bilden auch alle nur ein Gemeinwesen: die eine Vernunft ist das gemeinsame Gesetz für alle, solche aber, die unter einerlei Gesetz stehen, sind Genossen eines Staates[4]).

---

ob ein Sklave seinem Herrn Wohltaten erweisen könne, welche Sen. De benef. III 18—28 nach Hekatos Vorgang anstellt. Wer dies leugne, sagt hier Seneca (18, 2), der sei *ignarus iuris humani; refert enim cuius animi sit, qui praestat, non cuius status: nulli praeclusa virtus est, omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat, et ingenuos et libertinos et servos et reges et exules; non eligit domum nec censum, nudo homine contenta est.* Die Sklaverei, führt er ferner aus, betreffe nicht den ganzen Menschen, nur sein Leib gehöre seinem Herrn, sein Inneres ihm selbst (c. 20). Er bemerkt, die Verpflichtungen des Sklaven haben ihre Grenze, und es stehen ihnen gewisse Rechte gegenüber (c. 21 f. vgl. De clement. I 18, 2). Er führt zahlreiche Beispiele der Aufopferung und des Edelmuts von Sklaven an, um schliefslich (c. 28, 1 ff.) wieder auf die Sätze zurückzukommen: *eadem omnibus principia eademque origo; nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium ... unus omnium parens mundus est ... neminem despexeris .. sive libertini ante vos habentur sive servi sive exterarum gentium homines, erigite audacter animos et, quicquid in medio sordidi iacet, transilite; exspectat vos in summo magna nobilitas* usw. Ähnlich ep. 31, 11. De vit. beat. 24, 3 (s. o. 308, 2). Vgl. auch ep. 44 die Ausführung des Satzes, dafs es nicht auf Stand und Geburt ankomme, und was S. 255, 6 angeführt ist.

1) Wahrhaft frei soll ja nur der Weise sein, alle Unweise sind Sklaven.

2) Bei Diog. VII 122 wird wenigstens die *δεσποτεία*, der Besitz und die Beherrschung von Sklaven, etwas Schlechtes genannt.

3) Nach Sen. De benef. III 22, 1. Cic. De off. I 13, 41 hatte Chrysippus den Sklaven als *perpetuus mercenarius* definiert und daraus gefolgert, er sei auch als solcher zu behandeln: *operam exigendam, iusta praebenda.* Sehr humane Ansichten über die Behandlung der Sklaven spricht Seneca ep. 47, 1 aus: auch hier stellt er dem Sklaven den Menschen entgegen (*„servi sunt.“ immo homines*) und will den Sklaven als niedriger stehenden Freund und, sofern alle Menschen unter derselben höheren Macht stehen, als *conservus* betrachtet wissen.

4) M. Aurel IV 4: *εἰ τὸ νοερὸν ἡμῖν κοινόν, καὶ ὁ λόγος, καθ᾽ ὅν*

Konnten daher die Stoiker selbst die Welt im weiteren Sinne wegen der Zusammengehörigkeit aller ihrer Teile einem Staatswesen vergleichen[1]), so wird noch weit mehr die Welt im engeren Sinn oder die Gesamtheit der vernünftigen Wesen einen Staat bilden[2]), zu | dem sich alle Einzelstaaten nur verhalten wie die Häuser einer Stadt zum Ganzen[3]), und wenigstens der Weise wird diesen grofsen Staat, dem alle Menschen schlechthin angehören, weit über den engen stellen, in welchen ihn der Zufall der Geburt versetzt hat[4]); aber auch für das Ganze wird er nur darauf hinarbeiten können, dafs sich alle als Bürger e i n e s Staates erkennen und statt unter trennenden Gesetzen und Verfassungen als e i n e Herde

---

λογικοί ἐσμεν, κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ προσταχτικὸς τῶν ποιητέων ἢ μὴ λόγος κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ νόμος κοινός. εἰ τοῦτο, πολῖταί ἐσμεν· εἰ τοῦτο, πολιτεύματός τινος μετέχομεν· εἰ τοῦτο, ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστι.

1) Vgl. S. 293, 2. 305, 3 und PLUT. De comm. not. 34, 6 S. 1076 f, welcher die Stoiker behaupten läfst: *τὸν κόσμον εἶναι πόλιν καὶ πολίτας τοὺς ἀστέρας.* M. AUREL X 15: *ζῆσον . . . ὡς ἐν πόλει τῷ κόσμῳ.* IV 3: *ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις.*

2) M. AUREL IV 4 (s. S. 309, 4) und II 16 Schl. CIC. De fin. III 20, 67: Chrysipp sagt, die Menschen seien füreinander da: *quoniamque ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi c i v i l e i u s intercederet, qui id conservaret, eum iustum, qui migraret, iniustum fore.* Daher auch im folgenden: *in urbe mundove communi.* Vgl. Anm. 4. 294, 1. SEN. De ira II 31, 7: *nefas est nocere patriae: ergo civi quoque, nam hic pars patriae est, . . . ergo et homini, nam hic in maiore tibi urbe civis est.* MUSON. (fr. 9 S. 42, 9 Hense) b. STOB. Floril. 40, 9: *νομίζει [ὁ ἐπιεικὴς] εἶναι πολίτης τῆς τοῦ Διὸς πόλεως, ἣ συνέστηκεν ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεῶν.* EPIKT. Diss. II 5, 26. AR. DIDYMUS b. EUS. pr. ev. XV 15, 4 (DOX. 464, 23).

3) M. AUREL III 11: *ἄνθρωπον πολίτην ὄντα πόλεως τῆς ἀνωτάτης, ἧς αἱ λοιπαὶ πόλεις ὥσπερ οἰκίαι εἰσίν.*

4) SEN. De ot. 4. ep. 68, 2; s. o. 305, 1. De vit. beat. 20, 3: *unum me donavit omnibus [natura rerum] et uni mihi omnis.* — 5: *patriam meam esse mundum sciam et praesides deos.* De tranqu. an. 4, 4: *ideo magno animo nos non unius urbis moenibus clusimus, sed in totius orbis commercium emisimus patriamque nobis mundum professi sumus, ut liceret latiorem virtuti campum dare.* EPIKT. Diss. III 22, 83 ff. Ebd. I 9, 1. 6: wenn die Lehre von der Gottverwandtschaft des Menschen wahr ist, so ist dieser nicht Athener oder Korinthier, sondern nur *κόσμιος* und *υἱὸς θεοῦ.* MUSON. a. a. O. S. 42. 1 H.: die Verbannung ist kein Übel, denn *κοινὴ πατρὶς ἀνθρώπων ἁπάντων ὁ κόσμος ἐστίν.* Ähnlich CIC. Parad. 2, 18: sie ist keines für die, *qui omnem orbem terrarum unam urbem esse ducunt.*

unter dem gemeinsamen Gesetze der Vernunft zusammen wohnen[1]). So erweitert sich hier das sittliche Bewufstsein zur Allgemeinheit; indem sich der Mensch von allem Äufserlichen auf das Innere seiner geistigen und sittlichen Natur zurückgezogen hat, wird es ihm möglich, die gleiche Natur auch in allen anderen zu erkennen und sich durch die Gleichheit ihres Wesens und ihrer Bestimmung mit ihnen zu einem Ganzen verbunden zu wissen.

Doch auch hiermit ist die sittliche Aufgabe nicht erschöpft. Die gleiche Vernunft wie im Menschen waltet rein und vollkommen im Weltganzen, und wenn es der Beruf des Menschen ist, die Vernunft in seinem eigenen Tun darzustellen und in | anderen anzuerkennen, so ist es nicht minder seine Pflicht, sich der allgemeinen Vernunft und dem von ihr gelenkten Weltlauf zu unterwerfen. Wir müssen daher zum Schlusse auch noch diesen Punkt ins Auge fassen.

3. Der Mensch und der Weltlauf.

So entschieden die Grundsätze der stoischen Ethik das sittliche Handeln verlangen, so kommt sie doch ihrer ganzen Anlage nach nur in der Forderung einer unbedingten Ergebung in den Weltlauf zum Abschlufs, und auch diese Forderung ist ebensosehr in der geschichtlichen Stellung dieser Philosophie wie in ihren wissenschaftlichen Anschauungen begründet. Eine Zeit, in welcher die politische Freiheit der Völker unter der Wucht der macedonischen, dann der römischen Weltherrschaft, und selbst die der römischen Sieger unter dem Despotismus des Kaiserreichs erstickte, in welcher die Gewalt als lebendiges Fatum jede bedeutendere Selbsttätigkeit niederdrückte, eine solche Zeit liefs dem, welcher sich ein höheres Ziel gesteckt hatte als das persönliche Wohlsein, kaum etwas anderes übrig als die fatalistische Ergebung

1) Plut. De Alex. M. virt. I 6 S. 329 a: *καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωϊκῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης.*

in den Gang der Dinge, auf den ja doch Einzelnen und ganzen Völkern keine bemerkbare Einwirkung möglich zu sein schien. Die Stoa folgte insofern dem Zuge ihres Zeitalters, wenn sie ebendiesen Fatalismus zum Dogma machte. Sie folgte aber ebenso auch, wie nach allem Bisherigen klar ist, der inneren Notwendigkeit ihres Systems. Denn wenn alles Einzelne in der Welt nur eine Folge von der allgemeinen Verkettung der Ursachen und Wirkungen, nur der Vollzug des allgemeinen Gesetzes ist, was bleibt uns im Verhältnis zu dieser absoluten Notwendigkeit übrig als unbedingte Unterwerfung, und wie dürfte uns diese Unterwerfung ein Opfer kosten, wenn jenes Gesetz wirklich nichts anderes als die allgemeine Vernunft ist? Die Ergebung in den Weltlauf ist daher eine von den nachdrücklichsten Forderungen der stoischen Sittenlehre; die Verse des Kleanthes[1]), worin er sich der Führung des Schicksals | ohne allen Vorbehalt überläſst, sind ein Thema, das von den Schriftstellern der Schule unermüdlich wiederholt wird. Der Tugendhafte, sagen sie, wird die Gottheit auch darin ehren, daſs er seinen Willen dem ihrigen unterordnet; er wird das, was sie will, für besser halten, als was er selbst will; er wird bedenken, daſs alle unter allen Umständen dem Verhängnis folgen müssen, daſs es aber das Vorrecht der vernünftigen Wesen ist, ihm freiwillig zu folgen; daſs es nur einen Weg zur Freiheit und Glückseligkeit gibt: nichts zu wollen als was in der Natur der Dinge liegt, was auch ohne unser Wollen sich vollbringt[2]). Verwandte Äuſserungen finden sich natürlich auch

1) Fr. 91 Pears. 527 Arn. b. Epikt. Man. c. 53, unvollständiger bei dems. Diss. IV 1, 131. 4, 34, von Sen. ep. 107, 11 übersetzt. Die Verse lauten:

ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ πεπρωμένη,
ὅποι ποθ' ὑμιν εἰμι διατεταγμένος,
ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος. ἢν δέ γε μὴ θέλω
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι. Vgl. S. 171, 2.

2) Sen. De prov. 5, 4: *boni viri laborant, impendunt, impenduntur et volentes quidem; non trahuntur a fortuna* usw. . . . 8: *quid est boni viri? praebere se fato.* De vit. beat. 15, 5: *deum sequere! . . . quae autem dementia est potius trahi quam sequi? . . .* 7: *quicquid ex universi constitutione patiendum est, magno suscipiatur animo: ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia . . . in regno nati sumus: deo parere libertas*

sonst, aber doch läfst sich nicht verkennen, dafs diese Forderung von der stoischen Philosophie mit ganz besonderem Nachdruck geltend gemacht wird und mit ihrer ganzen Weltanschauung aufs engste zusammenhängt. In der Ergebung in das Schicksal vollendet sich die stoische Schilderung des Weisen: mit ihr ist die Ruhe und die Seligkeit des Gemüts, die Milde und Menschenliebe, die Erfüllung aller Pflichten, jener Einklang des Lebens gegeben, | in dem nach stoischer Definition die Tugend besteht[1]); wie die Sittlichkeit mit der Anerkennung des allgemeinen Gesetzes beginnt, so kommt sie in der unbedingten Unterwerfung unter seine Fügungen zum Abschlufs.

Nur dann würde diese Ergebung einem tätigen Widerstand gegen das Schicksal weichen müssen, wenn der Mensch in Verhältnisse käme, die ihn nötigten, Unwürdiges zu tun

---

est. ep. 96, 2: *non pareo deo, sed adsentior. ex animo illum, non quia necesse est, sequor* usw. Vgl. ep. 74, 20. 76, 23. 107, 9 ff. u. a. St. Epikt. Diss. II 16, 42: *τόλμησον ἀναβλέψας πρὸς τὸν θεὸν εἰπεῖν ὅτι „χρῶ μοι λοιπὸν εἰς ὃ ἂν θέλῃς. ὁμογνωμονῶ σοι, σός εἰμι. οὐδὲν παραιτοῦμαι τῶν σοι δοκούντων· ὅπου θέλεις, ἄγε“.* I 12, 7 der Tugendhafte ordnet seinen Willen dem göttlichen unter, wie ein guter Bürger dem Gesetz. IV 7, 20: *κρεῖττον γὰρ ἡγοῦμαι ὃ ὁ θεὸς ἐθέλει ἢ ὃ ἐγώ.* IV 1, 131 mit Beziehung auf die Verse Kleanths: *αὕτη ἡ ὁδὸς ἐπ' ἐλευθερίαν ἄγει, αὕτη μόνη ἀπαλλαγὴ δουλείας.* Man. 8: *θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται καὶ εὐροήσεις.* Ähnlich fr. 134 Schw. 8 Schenkl b. Stob. Floril. 108, 60. M. Aurel X 28: *μόνῳ τῷ λογικῷ ζῴῳ δέδοται τὸ ἑκουσίως ἕπεσθαι τοῖς γινομένοις· τὸ δὲ ἕπεσθαι ψιλὸν πᾶσιν ἀναγκαῖον.* Ders. VIII 45. X 14. Weiteres o. S. 163 ff.

1) M. vgl. hierüber Sen. ep. 120, 11. Sen. untersucht hier die Frage, wie die Menschheit zum Begriff der Tugend gekommen sei, und er antwortet: durch den Anblick tugendhafter Menschen. *ostendit illam nobis ordo eius et decor et constantia et omnium inter se actionum concordia et magnitudo super omnia efferens sese. hinc intellecta est illa beata vita, secundo defluens cursu, arbitrii sui tota. quomodo ergo hoc ipsum nobis apparuit? dicam: numquam vir ille perfectus adeptusque virtutem fortunae maledixit, numquam accidentia tristis excepit, civem esse se universi et militem credens labores velut imperatos subiit. quicquid inciderat, non tamquam malum aspernatus est et in se casu delatum, sed quasi delegatum sibi . . . necessario itaque magnus apparuit, qui numquam malis ingemuit, numquam de fato suo questus est: fecit multis intellectum sui et non aliter quam in tenebris lumen effulsit advertitque in se omnium animos, cum esset placidus et lenis. humanis divinisque rebus pariter aequus* usw.

oder zu dulden[1]). Der erstere Fall kann nun freilich nie eintreten, da sich auf stoischem Standpunkt, wie wir schon früher gehört haben, keine Lebenslage denken läſst, die nicht als Stoff zu tugendhafter Tätigkeit zu benützen wäre. Dagegen erscheint es den Stoikern allerdings möglich, daſs auch der Weise vom Geschick in eine Lage versetzt wird, die unerträglich für ihn ist, und in diesem Falle erlauben sie ihm, sich derselben durch Selbstmord zu entziehen[2]). Wie wichtig dieser Punkt in der stoischen Ethik wird, wird uns klar werden, wenn wir uns von Seneca sagen lassen, daſs auf der Möglichkeit eines freiwilligen | Austritts aus dem Leben die Freiheit des Weisen von allem Äuſseren wesentlich mit beruhe[3]); wenn wir denselben die Tat des jüngeren Cato nicht bloſs überhaupt loben, sondern als die Spitze seines Kampfes mit dem Schicksal, als den höchsten Triumph des menschlichen Willens preisen hören[4]); wenn wir sehen, wie die ersten Meister der Schule diese ihre Lehre praktisch gemacht haben: wie ein Zeno im hohen Alter sich erhängt,

---

1) Zum folgenden vgl. m. Baumhauer Vet. philosophorum praecipue Stoicorum doctrina de morte voluntaria (Utr. 1842) S. 220 ff.

2) Diog. VII 130: *εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφὸν* (*ἐξαγωγή* ist bei den Stoikern der stehende Ausdruck für den Selbstmord; zahlreiche Nachweisungen über diesen und andere Ausdrücke dafür gibt Baumhauer S. 243 ff.) *καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων κἂν ἐν σκληροτέρᾳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσεσιν ἢ νόσοις ἀνιάτοις.* Stob. Ekl. II 226 H. 110, 9 W. Vgl. den Komiker Sopater b. Athen. IV 160 f, der einen Herrn seine Sklaven bedrohen läſst, er werde sie einem Zenoneer *ἐπ' ἐξαγωγῇ* verkaufen. Weiteres sogleich.

3) ep. 12, 10: '*malum est in necessitate vivere: sed in necessitate vivere necessitas nulla est. quidni nulla sit?*' *patent undique ad libertatem viae multae breves, faciles. agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest: calcare ipsas necessitates licet.* Ders. läſst De provid. c. 6, 6 zum Schluſs seiner Theodicee die Gottheit sagen: *contemnite mortem: quae vos aut finit aut transfert... ante omnia cavi, ne quid vos teneret invitos; patet exitus... nihil feci facilius quam mori. prono animam loco posui: trahitur (?); adtendite modo et videbitis, quam brevis ad libertatem et quam expedita ducat via* usw. Vgl. ep. 70, 14: wer das Recht zum Selbstmord leugnet, *non videt se libertatis viam eludere, nihil melius aeterna lex fecit, quam quod unum introitum nobis ad vitam dedit, exitus multos.* ep. 65, 22. 117, 21 f. 120, 14 f. M. Aurel V 29. VIII 47. X 8. 32. III 1. Epiktet Diss. I 24, 20. III 24, 95 ff.

4) De provid. 2, 9 f. vgl. ep. 71, 16.

weil er den Finger gebrochen hat, ein Kleanthes bei noch unbedeutenderem Anlafs eine Hungerkur bis zur Aushungerung fortsetzt, um den Weg zum Tode nicht blofs halb zurückzulegen, wie noch in späterer Zeit Antipater ihrem Beispiel gefolgt[1]) ist. Der Selbstmord erscheint hier nicht blofs als ein unter Umständen zulässiger Ausweg, sondern schlechtweg als die höchste Betätigung der sittlichen Freiheit; und so wenig auch jedem die wirkliche Betretung dieses Weges angeraten wird[2]), so wird doch von jedem verlangt, dafs er der Gelegenheit zu einem schönen Tode nicht ausweiche, wenn keine höhere Pflicht ihn im Leben festhält[3]), und dafs er sich den Tod durch eigene Hand als Unterpfand seiner Unabhängigkeit für den Fall der Not offen halte. Diesen Notfall kann aber das System nicht in dem begründet finden, was den Menschen wahrhaft unglücklich macht, in der sittlichen Schlechtigkeit oder der Torheit: gegen diese stehen uns andere Mittel zu Gebote, und von dieser kann auch der Tod nicht befreien, da er den Schlechten um nichts besser macht; sondern nur dann wird für den Stoiker ein genügender Grund zum Austritt aus dem Leben gegeben sein, wenn ihm Umstände, die aufser seiner Gewalt liegen, das längere Verweilen in demselben nicht mehr wünschenswert erscheinen lassen[4]). Dazu können nun alle möglichen Dinge Anlafs geben. Cato tötete sich wegen des Unterganges der Republik, Zeno wegen einer leicht zu ertragenden Verletzung. Nach Seneca ist ein genügender Grund zum Selbstmord vorhanden, sobald wir

---

1) M. s. die Stellen, welche S. 33, 2. 35, 2. 46, 3 angeführt sind. Auch Eratosthenes (s. o. 45, 2) gehört hierher.

2) M. vgl. in dieser Beziehung Epiktets Erklärungen gegen einen Selbstmord aus blofser Lebensverachtung, Diss. I 9, 10 ff. Hiergegen kehrt er (mit Plato Phädo 61 E ff.) die Forderung der Ergebung in den göttlichen Willen. Ähnlich II 15, 4 ff. Vgl. M. Aurel V 10.

3) So Muson. Fr. 28. 29 (S. 121 Hense) b. Stob. Floril. 7, 24 f., wo einerseits steht: *ἅρπαζε τὸ καλῶς ἀποθνήσκειν, ὅτε ἔξεστι, μὴ μετὰ μικρὸν τὸ μὲν ἀποθνήσκειν σοι παρῇ, τὸ δὲ καλῶς μηκέτι ἐξῇ*, anderseits: wer durch sein Leben vielen nütze, dürfe nur dann den Tod wählen, wenn er dadurch noch mehreren nütze.

4) Vgl. M. Aurel V 29: du kannst schon hier leben, als ob du vom Körper frei wärest; *ἐὰν δὲ μὴ ἐπιτρέπωσι, τότε καὶ τοῦ ζῆν ἔξιθι· οὕτως μέντοι, ὡς μηδὲν κακὸν πάσχων.*

eine erhebliche Störung in unserer Tätigkeit und unserer Gemütsruhe zu befürchten haben[1]). Altersschwäche, unheilbare Krankheit, welche die geistige Tätigkeit beeinträchtigt, ein hoher Grad von Dürftigkeit, die Tyrannei eines Despoten, der wir uns auf keine andere Weise entziehen können, berechtigt und verpflichtet selbst nach Umständen, diesen Ausweg zu ergreifen[2]); und versichert der Philosoph auch, er würde dies nicht tun, um sich Leiden, sondern nur, um sich einer Hemmung in der Verfolgung der eigentlichen Lebenszwecke zu entziehen, so ist er doch zugleich der Meinung, jeder habe das Recht, statt einer schmerzlichen Todesart, die ihm drohe, eine leichtere zu wählen, der Unbill des Schicksals und der Grausamkeit der Menschen auszuweichen[3]). Diogenes nennt neben Schmerz und Krankheit auch den Fall, dafs der Selbstmord um anderer willen zur Pflicht | wird[4]). Nach einer anderen Darstellung[5]) hätten die Stoiker fünf Fälle angenommen, in denen es erlaubt sei, sich zu töten: wenn man dadurch andern einen wichtigen Dienst leiste (wie bei einer Aufopferung fürs Vaterland), wenn man sonst zu einer unerlaubten Handlung gezwungen würde; wegen Armut, langwieriger Krankheit und eintretender Geistesschwäche. Fast in allen diesen Fällen handelt es sich um Dinge, welche die Stoiker zu dem Gleichgültigen rechneten, und so entsteht die scheinbare Paradoxie, welche denn auch ihre Gegner den Stoikern vorzurücken nicht versäumt haben, dafs nicht die absoluten, sittlichen Übel, sondern nur äufsere Zustände zum

---

1) ep. 70, s. u. 317, 2. Die Hemmung der verunftgemäfsen Tätigkeit bezeichnet auch Clemens als den eigentlich entscheidenden Grund, Strom. IV 6, 28 S. 576 P.: *αὐτίκα εὔλογον ἐξαγωγὴν τῷ σπουδαίῳ συγχωροῦσι καὶ οἱ φιλόσοφοι* (d. h. die Stoiker), *εἴ τις τοῦ πράσσειν αὐτὸν οὕτως τηρήσειεν* (l. *οὕτω στερήσειεν*), *ὡς μηκέτι ἀπολελεῖφθαι αὐτῷ μηδὲ ἐλπίδα τῆς πράξεως.*

2) ep. 58, 33 ff. 98, 16. 17, 9. De ira III 15, 3 f.

3) M. s. hierüber einerseits ep. 58, 36, anderseits ep. 70, 11 f. 15.

4) S. o. 314, 2; vgl. Musonius S. 315, 3.

5) Olympiodor. in Phaed. 5, 22 Finckh. Elias in Porphyr. Isagog. c. 6 S. 14, 15 ff. Busse. Die beliebte Vergleichung des Lebens mit einem Gastmahl wird hier so ausgeführt, dafs die fünf Gründe zum Selbstmord fünf Anlässen zum Verlassen eines Mahls gegenübergestellt werden.

Selbstmord ein Recht geben sollen [1]). Indessen verliert dieser Satz sein Auffallendes, wenn wir uns erinnern, dafs auch das Leben und der Tod für den Stoiker ebensogut Adiaphora sind wie alles andere Äufsere [2]). Für ihn handelt es sich bei der Frage über den Selbstmord gar nicht um ein wirkliches Gut, sondern nur um die Wahl zwischen zwei sittlich gleichgültigen Dingen, von denen das eine, das Leben, nur so lange vorzüglicher ist als der Tod, solange die wesentlichen Bedingungen für ein naturgemäfses Leben vorhanden | sind [3]).

---

1) Plut. De comm. not. 11, 1 S. 1063 d: *παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστιν ἄνθρωπον, ᾧ πάντα τἀγαθὰ πάρεστι καὶ μηδὲν ἐνδεῖ πρὸς εὐδαιμονίαν καὶ τὸ μακάριον, τούτῳ καθήκειν ἐξάγειν ἑαυτόν· ἔτι δὲ μᾶλλον, ᾧ μηδὲν ἀγαθόν ἐστι μηδ' ἔσται, τὰ δὲ δεινὰ πάντα καὶ τὰ δυσχερῆ καὶ κακὰ πάρεστι καὶ παρέσται διὰ τέλους, τούτῳ μὴ καθήκειν ἀπολέγεσθαι τὸν βίον, ἂν μή τι, νὴ Δία, τῶν ἀδιαφόρων αὐτῷ προσγένηται.* Ebd. 22, 7 S. 1069 e. 33, 3 S. 1076 b. De Stoic. rep. 14, 3 S. 1039 e. Alex. Aphr. De an. mantissa S. 160, 27 ff. 168, 3 ff. Bruns.

2) Vgl. Plut. De Stoic. rep. 18, 5 S. 1042 d: *ἀλλ' οὐδ' ὅλως, φασίν, οἴεται δεῖν Χρύσιππος οὔτε μονὴν ἐν τῷ βίῳ τοῖς ἀγαθοῖς οὔτ' ἐξαγωγὴν τοῖς κακοῖς παραμετρεῖν, ἀλλὰ τοῖς μέσοις κατὰ φύσιν. διὸ καὶ τοῖς εὐδαιμονοῦσι γίνεται ποτὲ καθῆκον ἐξάγειν ἑαυτοὺς καὶ μένειν αὖθις ἐν τῷ ζῆν τοῖς κακοδαιμονοῦσιν.* Ebd. 14, 3 S. 1039 e. Sen. ep. 70, 5: *si multa occurrunt molesta et tranquillitatem turbantia, emittit se. nec hoc tantum in necessitate ultima facit, sed cum primum illi coepit suspecta esse fortuna, diligenter circumspicit, numquid illo die desinendum sit. nihil existimat sua referre, faciat finem an accipiat, tardius fiat an citius. non tamquam de magno detrimento timet: nemo multum ex stillicidio potest perdere.* Vgl. was ders. ep. 77, 6 mitteilt.

3) Vgl. Cic. De fin. III 18, 60: *sed cum ab his* [den *media*] *omnia proficiscantur officia, non sine causa dicitur ad ea referri omnes nostras cogitationes, in his et excessum e vita et in vita mansionem. in quo enim plura sunt, quae secundum naturam sunt, huius officium est in vita manere, in quo autem aut sunt plura contraria aut fore videntur, huius officium est de vita excedere. e quo apparet et sapientis esse aliquando officium excedere e vita, cum beatus sit, et stulti manere in vita, cum sit miser . . .* 61: *et quoniam excedens e vita et manens aeque miser est [stultus], nec diuturnitas magis ei vitam fugiendam facit, non sine causa dicitur iis, qui pluribus naturalibus frui possint, esse in vita manendum.* Stob. Ekl. II 226 H. 110, 9 W.: die Guten können Gründe haben, das Leben zu verlassen, und die Schlechten, darin zu bleiben, selbst wenn sie nie weise werden sollten; *οὔτε γὰρ τὴν ἀρετὴν κατέχειν ἐν τῷ ζῆν οὔτε τὴν κακίαν ἐκβάλλειν· τοῖς δὲ καθήκουσι καὶ τοῖς παρὰ τὸ καθῆκον μετρεῖσθαι τήν τε ζωὴν καὶ τὸν θάνατον.*

Er wählt sich, wie Seneca sagt[1]), seine Todesart ebensogut wie ein Schiff zur Reise oder ein Haus zum Bewohnen. Er verläfst das Leben wie ein Gastmahl, wenn es ihm Zeit scheint, er legt seinen Leib, wenn er ihm nicht mehr pafst, ab wie ein abgetragenes Kleid, er zieht aus demselben aus wie aus einer unbewohnbar gewordenen Behausung[2]). Eine andere Frage ist es aber freilich, ob das Leben in dieser Weise als etwas Gleichgültiges behandelt werden kann, und ob es sich mit der unbedingten Ergebung des Stoikers in den Weltlauf verträgt, was das Schicksal nach seinen unabänderlichen Gesetzen über ihn verhängt hat, durch eigenmächtiges Eingreifen von sich abzuschütteln. Wenn ihm die Lehre seiner Schule dies erlaubt, so zeigt sich hierin nur, wie wenig die zwei Hauptrichtungen der stoischen Sittenlehre, auf Unabhängigkeit des Einzelnen und auf Unterordnung unter das Ganze, zur widerspruchslosen Einheit zusammengehen.

11. Das Verhältnis der stoischen Philosophie zur Religion.

Wir konnten die Philosophie der stoischen Schule nicht darstellen, ohne zugleich ihre Theologie darzustellen. Keines der früheren Systeme ist mit der Religion so eng verwachsen wie das ihrige. Ihre ganze Weltanschauung geht von der Betrachtung des göttlichen Wesens aus, das alle endlichen Wesen aus sich erzeugt und in sich umschliefst, das sie mit seiner Kraft durchdringt, | mit seinem unabänderlichen Gesetze beherrscht und so in ihnen allen nur sich selbst zur Erscheinung bringt. Sie ist daher von Hause aus eine religiöse, und es gibt kaum irgendeine eingreifendere Bestimmung in dem stoischen System, welche nicht mit seiner Theologie im Zusammenhang stände. Auch die unmittelbar theologischen Erörterungen, wie die Beweisführung für das Dasein der Gottheit und das Walten der Vorsehung, die Untersuchung über das Wesen der Gottheit, über die Art ihres Wirkens und ihrer Gegenwart in der Welt, über das Verhältnis der menschlichen Selbsttätigkeit zu der göttlichen Weltordnung,

---

1) ep. 70, 11.
2) Teles Fragm. 2 (S. 10, 14 Hense) b. Stob. Floril. 5, 67 S. 127, 4 Mein.

über die mancherlei Fragen der Theodicee, nehmen in demselben einen breiten Raum ein; und wie die Physik der Stoiker von dem Hervorgang der Dinge aus der Gottheit und ihrer Rückkehr in die Gottheit, als dem Anfangs- und Endpunkt der Weltentwicklung, umfafst ist, so beginnt auch ihre Ethik mit dem Gedanken des göttlichen Gesetzes, das als die ewige Vernunft die Handlungen der Menschen leiten soll, und sie kommt in der Forderung der Unterwerfung unter den göttlichen Willen, der Ergebung in den Weltlauf, zum Abschlufs. Ebendamit erhalten alle sittlichen Pflichten eine religiöse Begründung, alle tugendhaften Handlungen sind eine Erfüllung des göttlichen Willens und Gesetzes; jener Kosmopolitismus besonders, welcher den eigentlichen Höhepunkt der stoischen Moral bildet, wird mit Vorliebe an das gemeinsame Verhältnis aller Menschen zur Gottheit geknüpft. Ebenso ruht aber anderseits die innere Sicherheit des Philosophen, das Gefühl seiner Freiheit nnd Unabhängigkeit, wesentlich auf der Überzeugung von seiner Verwandtschaft mit der Gottheit. Der Stoicismus ist mit einem Wort nicht blofs ein philosophisches, sondern zugleich ein religiöses System; er ist als solches, wie dies schon die Bruchstücke des Kleanthes[1] | beweisen, bereits von seinen ersten Vertretern aufgefafst worden, und er hat in der Folge gemeinschaftlich mit dem Platonismus den Besten und Gebildetsten, soweit der Einflufs griechischer Kultur reichte, beim Verfall der alten Nationalreligionen einen Ersatz, ihrem Glaubensbedürfnis eine Befriedigung, ihrem sittlichen Leben eine Stütze geboten.

An sich ist nun diese philosophische Religion unabhängig von den positiven Überlieferungen. Die stoische Theologie enthält keine Bestimmung von einiger Bedeutung, welche wir

---

1) Der bekannte Hymnus an Zeus (Fragm. 48 Pears. 537 Arn.) b. Stob. Ekl. I 30 H. 25, 4 W. und die S. 312, 1 angeführten Verse. Nicht ohne Bedeutung ist hierbei auch die dichterische Darstellungsform, deren sich Kleanthes bediente. Er behauptete nämlich (nach Philodem. De mus., Vol. Herc. I col. 28 S. 97 Kemke): *ἀμείνονά τε εἶναι τὰ ποιητικὰ καὶ μουσικὰ παραδείγματα, καὶ τοῦ λόγου τοῦ τῆς φιλοσοφίας ἱκανῶς μὲν ἐξαγγέλλειν δυναμένου τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα, μὴ ἔχοντος δὲ ψιλοῦ τῶν θείων μεγεθῶν λέξεις οἰκείας, τὰ μέτρα καὶ τὰ μέλη καὶ τοὺς ῥυθμοὺς ὡς μάλιστα προσικνεῖσθαι πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῆς τῶν θείων θεωρίας.*

statt der wissenschaftlichen und allgemein sittlichen Gründe aus einer Anlehnung an den Volksglauben herzuleiten veranlafst wären. Auch die wahre Gottesverehrung konnte auf stoischem Standpunkt nur in dem geistigen Kultus der Gotteserkenntnis und des sittlich frommen Lebens gesucht[1]), für ein gottgefälliges Gebet konnte hier nur dasjenige angesehen werden, welches nicht äufseren Gütern gilt, sondern der tugendhaften und gottergebenen Gesinnung[2]). Indessen waren die Stoiker doch von zwei Seiten her veranlafst, sich näher an die Volksreligion anzuschliefsen. Denn teils war es für ein System, welches auf die allgemeine Meinung der Menschen gerade auch zur Begründung des Götterglaubens[3]) ein so grofses Gewicht legte, höchst bedenklich, die herrschenden Vorstellungen über die Götter schlechtweg | für irrig zu erklären; teils schien auch der ethische Standpunkt der stoischen Philosophie mehr die Verteidigung als die Zerstörung des Volksglaubens zu fordern, der doch immerhin eine Schutzwehr gegen die Zügellosigkeit der menschlichen Begierden darbot[4]). Ja ich möchte gerade aus diesem praktischen Inter-

1) M. vgl. in dieser Beziehung aufser dem berühmten Ausspruch des Stoikers bei Cicero N. D. II 28, 71 (*cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur*) namentlich auch Epiktet Man. 31, 1: *τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἐστιν, ὀρθὰς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν ... καὶ σαυτὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι, τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ εἴκειν ἐν πᾶσι τοῖς γινομένοις* usw. Ders. Diss. II 18, 19. Weiteres S. 322, 1.

2) M. Aurel IX 40: man solle die Götter nicht bitten, uns etwas zu geben oder uns vor etwas zu bewahren, sondern nur bitten: *διδόναι αὐτοὺς τὸ μήτε φοβεῖσθαί τι τούτων μήτε ἐπιθυμεῖν τινος τούτων*, man solle ihnen seine Gebete anheimgeben. Diog. VII 124: man solle (wie schon Sokrates gewollt hatte; s. Bd. II a[4] 179) nur um das Gute überhaupt bitten (denn so wird die Stelle doch wohl zu verstehen sein).

3) S. o. S. 137, 2. Ebendahin gehört die Notiz b. Sextus Math. IX 28, dafs einige von den jüngeren Stoikern (vielleicht Posidonius, dessen Annahmen über den Urzustand schon S. 276, 5 berührt wurden) den Götterglauben von den Weisen des goldenen Zeitalters hergeleitet haben.

4) In diesem Sinn tadelt Epiktet Diss. II 20, 32 f. diejenigen, welche die Volksgötter bezweifeln ohne zu bedenken, dafs sie damit vielleicht manchem das nehmen, was ihn vom Bösen abgehalten habe — dasselbe *argumentum ab utili*, welches heute noch der Kritik, in der Regel nicht so leidenschaftslos wie von dem frommen Stoiker, entgegengehalten wird.

esse ihre theologische Orthodoxie vorzugsweise herleiten. Wie die Römer die Aufrechterhaltung der überlieferten Religionsgebräuche selbst da noch notwendig und heilsam fanden, als ihnen die griechische Bildung den Glauben an die Götter längst geraubt hatte [1]), so möchten die Stoiker befürchten, mit der Verehrung der Volksgötter auch diejenige Scheu vor der Gottheit und dem göttlichen Gesetz auszurotten, auf welche sie selbst ihre Sittenlehre gründeten.

Dabei konnten sie freilich nicht leugnen, daſs sehr vieles im Volksglauben mit ihren Grundsätzen nicht übereinstimme, daſs weder die herkömmliche Äuſserlichkeit der Götterverehrung noch die mythischen Vorstellungen von den Göttern zu billigen seien, | und sie verhehlten dies auch so wenig, daſs man wohl sieht, nicht die Furcht (zu der damals auch kein Anlaſs mehr war), sondern eine wirkliche Überzeugung hat ihre sonstige Anlehnung an die Überlieferung hervorgerufen. Zeno untersagte in seiner Politie die Errichtung von heiligen Gebäuden, denn was Handwerker und Baumeister machen, das sei nichts Heiliges [2]). Seneca leugnet den Nutzen des Gebets [3]); er findet es töricht, vor den Göttern, diesen allgütigen Wesen, sich zu fürchten [4]): er will, daſs die Gottheit nicht durch Opfer und Zeremonien, sondern durch Reinheit des Lebens, nicht in Tempeln von Stein, sondern in dem Heiligtum der eigenen

---

1) Sehr bezeichnend sind in dieser Beziehung die Äuſserungen des skeptischen Pontifex Cotta b. Cic. N. D. I 22, 61. III 2, 5.

2) Fragm. 164 P. 264 A. b. Clem. Strom. V 12, 77 S. 691 P. unter Anführung der Worte Zenos. Plut. De Stoic. rep. 6, 1 S. 1034 b. Theodoret. Graec. aff. cur. 3, 74 S. 89, 7 Raed. Diog. VII 33, s. o. S. 302, 6.

3) Ep. 41, 1: *non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aures simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat: prope est a te deus, tecum est, intus est.* Nat. qu. II 35, 1: was haben die Expiationen usw. zu bedeuten, wenn das Fatum unabänderlich ist? sie sind *nihil aliud quam aegrae mentis solatia.* Vgl. auch S. 320, 2.

4) De benef. IV 19, 1: *deos nemo sanus timet; furor est enim metuere salutaria, nec quisquam amat, quos timet.* Die Götter wollen nicht bloſs, sondern sie können ihrer Natur nach nicht schaden (De ira II 27, 1. De benef. VII 1, 7. ep. 95, 49). Es bedarf kaum der Bemerkung, wie sehr diese Sätze gerade dem Geiste der römischen Religion, in welcher die Furcht ein so wesentlicher Bestandteil der *religio* ist, widerstreiten.

Brust verehrt werde[1]); er spricht mit tiefer Geringschätzung von den Götterbildern und ihrer Anbetung[2]), mit herbem Spott von den unwürdigen Fabeln der Mythologie[3]); er bezeichnet die Götter des Volkes unumwunden als Geschöpfe des Aberglaubens, welche der Philosoph nur um des Herkommens willen anrufe[4]). Aber auch der Stoiker bei CICERO und seine

1) Ep. 95, 47: *quomodo sint di colendi, solet praecipi. accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus, quoniam nec lumine di egent et ne homines quidem delectantur fuligine. vetemus salutationibus matutinis fungi et foribus adsidere templorum: humana ambitio istis officiis capitur, deum colit, qui novit. vetemus lintea et strigiles Iovi ferre et speculum tenere Iunoni: non quaerit ministros deus. quidni? ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est. . . .* (50) *primus est deorum cultus deos credere. deinde reddere illis maiestatem suam, reddere bonitatem* usw. *vis deos propitiare? bonus esto. satis illos coluit, quisquis imitatus est.* Fr. 123 (b. LACTANT. Inst. VI 25, 3): *vultisne vos deum cogitare magnum et placidum . . . non immolationibus et sanguine multo colendum — quae enim ex trucidatione immerentium voluptas est? — sed mente pura, bono honestoque proposito. non templa illi congestis in altitudinem saxis exstruenda sunt: in suo cuique consecrandus est pectore.* Vgl. auch De benef. VII 7, 3: der einzig würdige Tempel der Gottheit sei das Weltganze.

2) Fr. 120 (b. LACT. II 2, 14), wo Seneca darauf hinweist, wie ungereimt es sei, die Bilder anzubeten und vor ihnen zu knien, deren Verfertiger man als Handwerker geringachte. Besonders scharf und eingehend hatte er sich aber hierüber in der Abhandlung „De superstitione" geäufsert, aus der AUGUSTIN Civ. D. VI 10 mehreres (Fr. 31 ff. Haase) mitteilt. Die unsterblichen Götter, sagt er hier, verlege man in schlechte leblose Stoffe, man gebe ihnen nicht allein menschliche und tierische, sondern oft auch ganz abenteuerliche Gestalten, und verehre als Gott, was man, wenn es lebendig würde, ein Ungetüm nennen würde. Ganz töricht und abscheulich sei aber vollends die Art, wie diese Götter verehrt werden: durch Selbstpeinigung und Verstümmlung, durch alberne und selbst sittenlose Komödien, die er des näheren schildert. Der Weise könne solche Dinge nur mitmachen *tamquam legibus iussa, non tamquam diis grata.* War doch schon der von ihnen so bewunderte Heraklit den Stoikern in der Bestreitung des Bilderdiensts und der Opfer vorangegangen; s. Bd. I b[5] 731.

3) Fr. 119 (b. LACT. I 16, 10): *quid ergo est, quare apud poëtas salacissimus Iupiter desierit liberos tollere? utrum sexagenarius factus est et illi lex Papia fibulam imposuit? an impetravit ius trium liberorum? an . . . timet, ne quis sibi faciat, quod ipse Saturno?* Ähnlich Fr. 39 (b. AUGUSTIN a. a. O.). De brevit. vitae 16, 5. De vit. beat. 26, 6 (die *ineptiae poëtarum*, welche in den Erzählungen von Jupiters vielfachem Ehebruch usw. nur der Sünde einen Freibrief ausstellen).

4) Bei AUGUSTIN a. a. O. Fr. 33: *quid ergo tandem? veriora tibi videntur T. Tatii aut Romuli aut Tulli Hostilii somnia? Cloacinam Tatius*

alten Gewährsmänner geben zu, dafs der Glaube des Volks und die Darstellungen der Dichter von Aberglauben und unwürdigen Märchen voll seien[1]); und von Chrysippus und Diogenes wird ausdrücklich berichtet, dafs sie den Geschlechtsunterschied der Götter und die sonstigen Anthropomorphismen für kindische Erfindungen erklärt haben[2]), von Zeno[3]), dafs er die Volksgötter nicht als solche habe gelten lassen, sondern ihre Namen auf Naturdinge übertragen, von Aristo[4]), dafs er der Gottheit Gestalt und Empfindung abgesprochen habe[5]). Dafs die Gottheit keine menschenähnliche Gestalt habe, ist die allgemein anerkannte Lehre der stoischen Schule[6]), und von ihren

---

dedicavit deam, Picum Tiberinumque Romulus, Hostilius Pavorem atque Pallorem, teterrimos hominum adfectus . . . haec numina potius credes et caelo recipies? Fr. 39: *omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio congessit, sic adorabimus, ut meminerimus cultum eius magis ad morem quam ad rem pertinere.*

1) N. D. II 24 63: *alia quoque ex ratione et quidem physica magna fluxit multitudo deorum, qui induti specie humana fabulas poëtis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni referserunt. atque hic locus a Zenone tractatus post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est . . . physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas.* Noch stärker äufsert sich der Stoiker, ohne Zweifel nach griechischem Vorbild, c. 28. 70 über die *commenticii et cti dei*, die *superstitiones paene aniles*, die *futtilitas summaque levitas* der anthropomorphischen und anthropopathischen Darstellungen.

2) Philodem. π. εὐσεβ. c. 12, 8. 28 S. 79 Gomp. (Dox. 546. St. v. fr. II 1076), und über Diogenes den Babylonier ebd. c. 15, 24 S. 82 Gomp. (Dox. 549. St. v. fr. III Diog. 33). Vgl. Cic. N. D. II 17, 45. I 14, 36. Diog. VII 147, welche beide bezeugen, dafs die Stoiker sich die Götter nicht menschenähnlich zu denken wissen, und Lactant. De ira dei c. 18 g. E.: *Stoici negant habere ullam formam deum.*

3) Der Epikureer b. Cic. N. D. I 14, 36. Näheres hierüber sogleich.

4) Cic. N. D. I 14, 37, wozu Krische Forsch. S. 406. 415 f. z. vgl.

5) Clemens freilich sagt Strom. VII 37 S. 852 P.: *οὐδὲ αἰσθήσεων αὐτῷ [τῷ θεῷ] δεῖ, καθάπερ ἤρεσε τοῖς Στωϊκοῖς, μάλιστα ἀκοῆς καὶ ὄψεως· μὴ γὰρ δύνασθαί ποτε ἑτέρως ἀντιλαμβάνεσθαι.* Allein nach allem Angeführten kann dies nur ein Mifsverständnis sein: er verwechselt wohl das, was stoische Schriftsteller bedingungsweise zur Widerlegung der Vorstellung, als ob die Gottheit sehe und höre, oder andere (vgl. Sext. Math. IX 139 ff.) gegen sie gesagt hatten, mit ihrer eigenen Meinung.

6) Diog. VII 147; s. o. S. 142, 1.

epikureischen Gegnern[1]) wird dieselbe der Feindschaft gegen den volkstümlichen Götterglauben angeklagt. Nichtsdestoweniger wollte sie die herrschenden Vorstellungen nicht schlechthin fallen lassen, sie glaubte vielmehr in der unangemessenen Form einen wesentlich wahren Inhalt zu entdecken, und sie war demgemäſs bemüht, die relative Berechtigung des bestehenden Glaubens darzutun. Wiewohl sie nämlich den Namen der Gottheit im vollen und ursprünglichen Sinn nur dem einen Urwesen zugestehen konnte, so nahm sie doch keinen Anstand, auch alles dasjenige, worin sich die eine göttliche Kraft auf besondere Art kundgibt, in beschränkter und abgeleiteter Weise ein Göttliches zu nennen; und wenn aus diesem Göttlichen Götter, und zwar menschenähnliche Götter, gemacht wurden, so fand sie auch dies in Betracht der Gottverwandtschaft des Menschen nicht ungerechtfertigt[2]). Sie unterschied demnach mit Plato von dem ungewordenen und unvergänglichen Gott die gewordenen und vergänglichen Götter[3]), von Gott als dem Schöpfer und Beherrscher der ganzen Welt seine Untergötter[4]), d. h sie unterschied zwischen der allgemeinen in der Welt wirkenden göttlichen Kraft als Einheit und den einzelnen Teilen und Äuſserungen derselben[5]); und wenn sie jene mit dem Namen des Zeus bezeichnete, so deutete sie auf diese die übrigen Göttergestalten.

Im besonderen sind es viererlei Dinge, welchen die Stoiker die Göttlichkeit in diesem abgeleiteten Sinne zuerkannten. Zunächst und vor allem die Gestirne, die schon

---

1) Philodem. π. εὐσεβ. in der bezeichnenden Stelle c. 17, 8 S. 8 Gp. (unten S. 437, 1 3. Aufl.).

2) Vgl. Plac. I 6, 16 (Dox. 297, 3), in einer offenbar aus guter Quelle geflossenen Darstellung der stoischen Theologie: man habe die Götter als menschenähnlich dargestellt, *διότι τῶν μὲν ἁπάντων τὸ θεῖον κυριώτατον, τῶν δὲ ζῴων ἄνθρωπος κάλλιστον, κεκοσμημένον ἀρετῇ διαφόρως κατὰ τὴν τοῦ νοῦ σύστασιν. τοῖς οὖν ἀριστεύουσι τὸ κράτιστον ὁμοιῶσαι καλῶς ἔχειν διενοήθησαν.*

3) Plut. De Stoic. rep. 38, 5 f. S. 1051 f. De comm. not. 31, 5 S. 1075 b. De def. orac. 19 S. 420 a.

4) Die *numina, quae singula adoramus et colimus*, welche von dem *deus omnium deorum* abhängig sind, welche er *ministros regni sui genuit* (Sen. Fr. 26. 16 b. Lact. Inst. I 5, 26 f.).

5) Diog. VII 147; s. o. S. 142, 1.

Plato als die gewordenen Götter, und Aristoteles als ewige göttliche Wesen bezeichnet hatte, deren Anbetung überhaupt der Naturverehrung der Alten so nahe lag. Sie schienen ihnen nicht blofs durch ihren Glanz und ihre sinnliche Wirkung, sondern noch mehr durch die Gesetzmäfsigkeit ihrer Bewegung zu beweisen, dafs sie von dem reinsten Stoffe und von allem Gewordenen der göttlichen Vernunft am meisten teilhaftig seien[1]); und es war ihnen mit dieser Behauptung so ernst, dafs ein stoischer Philosoph von der schwerfälligeren Frömmigkeit des Kleanthes sich so weit vergessen konnte, den grofsen Entdecker der Lehre vom Umlauf der Erde um die Sonne, Aristarchus von Samos, als einen antiken Galilei vor allen Hellenen der Gottlosigkeit anzuklagen, weil er die Hestia des Weltalls aus ihrer Stelle verrücken wolle[2]). Zu dieser Vergötterung der Gestirne gehört es auch, wenn Zeno (oder seine Schule) die Jahre, Monate oder Jahreszeiten Götter nannte[3]), wobei wir uns nur erinnern müssen, dafs diese von dem stoischen Realismus auf ihre materiellen Träger, die Himmelskörper, zurückgeführt wurden[4]). — Wie die Gestirne die reinste Erscheinung des göttlichen Wesens sind, so sind die Elemente seine ersten besonderen Gestaltungen und die allgemeinsten Substrate für die Wirksamkeit der göttlichen Kräfte; natürlich, dafs der alles durchdringende göttliche Geist nicht blofs in seiner Urgestalt, sondern auch in den abgeleiteten Formen der Luft, des Wassers, der Erde, des elementarischen Feuers verehrt wurde[5]). — Auch alles Übrige jedoch, was durch seine Brauchbarkeit für die Menschen ein besonderes Mafs der wohltätigen göttlichen Wirksamkeit offenbart, schien den Stoikern eine göttliche Ehre zu verdienen, die sich freilich eigentlich nicht auf diese Dinge als solche, sondern auf die in ihnen wirkenden Kräfte beziehen sollte; sie nahmen daher keinen Anstand, die Früchte und den Wein und andere Gaben der

1) S. o. S. 194, 1.

2) Fr. 27 Pears. 500 Arn. b. Plut. De facie lunae 6, 3 S. 923 a.

3) Cic. N. D. I 14, 36.

4) S. o. S. 124, 2.

5) Philodem. π. εὐσεβ. c. 12, 20 S. 79 Gomp. (Dox. 546 b). Cic. N. D. I 15, 39 f. II 26, 66 ff. Diog. VII 147 u. a. s. u.

Götter mit Götternamen zu bezeichnen[1]). — Wie hätten sie sich dann aber der Anerkennung entziehen können, dafs mit anderen wohltätigen Wesen namentlich auch die Helden der Vorzeit religiös zu verehren seien, die von der Sage als Wohltäter der Menschen gepriesen wurden, da sich doch in ihnen der göttliche Geist nicht blofs unter den niedrigeren Formen der ἕξις, wie in den Elementen, oder der φύσις, wie in den Pflanzen, sondern in der vernünftigen Seele selbst darstellte? Solche vergötterte Menschen lieferten ihrer Ansicht nach, welche hierin mit der bekannten Theorie des Euemerus zusammentrifft, einen bedeutenden Beitrag zu der Masse der Volksgottheiten, und sie selbst hatten gegen diesen Kultus nichts einzuwenden[2]). Fügen wir dazu noch die Personifikationen menschlicher Eigenschaften und Gemütszustände[3]),

1) Plut. De Is. 66 S. 377 d. Cic. a. a. O. II 23, 60. I 15, 38. Philodem. a. a. O. c. 9 S. 75 Gomp. (Dox. 544 b), wo diese Ansicht namentlich Zenos Schüler Persäus beigelegt wird. Schon Philodemus und nach ihm Krische (Forschungen S. 442) erinnert hierbei an die Behauptung des Prodikus, dafs die Alten alles, was den Menschen nütze, vergöttert haben, worüber Bd. I b[5] 1134 z. vgl.

2) Philodem. c. 9, 7. 13, 14 S. 75. 80 Gomp. (Dox. 544. 547). Cic. N. D. I 15, 38 f. (vgl. St. v. fr. I 448), wo diese Behauptung im besonderen dem Persäus und Chrysippus zugeschrieben wird. Ebd. II 24, 62, nachdem von der Vergötterung des Herkules, Bacchus, Romulus usw. gesprochen ist: *quorum cum remanerent animi* (was ja nach Chrysippus nur den Guten zuteil wird) *atque aeternitate fruerentur, rite di sunt habiti, cum et optimi essent et aeterni.* Diog. VII 151. Vgl. S. 327, 1.

3) Dies geschieht in dem Bericht der plutarchischen Placita I, 6, 9 ff. Dox. 295, 6 ff.). Die Götterlehre, heifst es hier, sei in drei Formen überliefert: der physischen, der mythischen, und der durch die Gesetze bestätigten (die *theologia civilis*), und die sämtlichen Götter zerfallen in sieben Klassen (εἴδη): 1) τὸ ἐκ τῶν φαινομένων καὶ μετεώρων: die Beobachtung der Gestirne und der Regelmäfsigkeit in ihren Bewegungen, in dem Wechsel der Jahreszeiten usf. habe zum Glauben an Götter geführt, und demgemäfs seien Himmel und Erde, Sonne und Mond usf. verehrt worden; 2) und 3) τὸ βλάπτον καὶ ὠφελοῦν: wohltätige Wesen seien Zeus, Here, Hermes, Demeter, verderbliche die Erinyen, Ares usf.; 4) und 5) die πράγματα (Tätigkeiten), wie die Ἐλπίς, Δίκη, Εὐνομία, und die πάθη, wie Ἔρως, Ἀφροδίτη, Πόθος; 6) τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πεπλασμένον (τὸ μυθικόν), wie die von Hesiod zum Behuf seiner Genealogien erdichteten Götter: Koios, Hyperion usw.; 7) die wegen ihrer Verdienste um die Menschheit verehrten Menschen, wie Herakles, die Dioskuren, Dionysos. Diese Übersicht will aber allerdings nicht blofs dasjenige aufzählen, was göttliche Verehrung verdient, sondern

so werden wir uns überzeugen, welche reichliche Gelegenheit die Stoiker hatten, um allenthalben in der Natur und der Menschenwelt göttliche Wirkungen und Kräfte und mithin Götter im weiteren Sinn aufzuzeigen[1]). Ein Pantheismus wie der ihrige konnte den schrankenlosesten Polytheismus in sich aufnehmen, wenn man sich einmal die doppelte Freiheit erlaubte, den Namen der Gottheit von dem Wesen, dem er allein ursprünglich und im strengen Sinn zukam, auf abgeleitete Wesen zu übertragen und das Unpersönliche, was Erscheinung der göttlichen Kraft ist, als Gott zu personifizieren.

Mit der Heroenverehrung hängt auch die Lehre von den Dämonen zusammen[2]). Die Seele ist nach stoischer Ansicht, wie wir wissen, göttlichen Ursprungs und Wesens, ein Teil und Ausfluſs der Gottheit. Näher jedoch kommt diese Würde, sofern wir in der Seele selbst die Vernunft als leitenden Teil von den übrigen unterscheiden können, nur ihr zu; und da es nun die Vernunft allein ist, welche den Menschen vor Übeln bewahrt und zur Glückseligkeit führt, so mag sie füglich

---

alles, dem sie tatsächlich zuteil geworden ist; und so ist auch solches darein aufgenommen, was die Stoiker unmöglich als ein Göttliches anerkennen konnten, wie die vermeintlich verderblichen Gottheiten und die Affekte (m. s. über diese was S. 321, 4. 322, 4 angeführt ist), nebst den rein mythischen Göttern. Dagegen konnten die Stoiker die Verehrung der personifizierten Tugenden sich wohl gefallen lassen. Die Elementargötter wie Here sind in der obigen Aufzählung mit denen der Früchte unter der Kategorie des Nutzbringenden zusammengefaſst. In anderer Weise hatte Dionysius (wohl eher der Schüler des Posidonius, über den S. 585, 1 (3. Aufl.), oder der S. 688 (3. Aufl.) Berührte als der S. 39 Genannte) beide zusammengenommen, wenn er nach Tertull. ad nat. II 2 vgl. II 14 dreierlei Götter zählte: die sichtbaren, wie Sonne, Mond usw, die unsichtbaren, wie Neptun, (d. h. die Naturkräfte, wie sie in den Elementen und ebensowohl auch in den Gewächsen wirken) und die *facti*, die vergötterten Menschen. Weiter vgl. m. was S. 566. 673 (3. Aufl.) über die Theologie des Panätius und seiner Schüler anzuführen sein wird.

1) Vgl. Plut. De comm. not. 31, 5 S. 1075 a: *ἀλλὰ Χρύσιππος καὶ Κλεάνθης ἐμπεπληκότες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῷ λόγῳ* (den Worten nach) *θεῶν τὸν οὐρανόν, τὴν γῆν, τὸν ἀέρα, τὴν θάλατταν, οὐδένα τῶν τοσούτων ἄφθαρτον οὐδ' ἀίδιον ἀπολελοίπασι πλὴν μόνου τοῦ Διός, εἰς ὃν πάντας καταναλίσκουσι τοὺς ἄλλους.*

2) Vgl. Wachsmuth Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen (Berl. 1860) S. 29—39.

im Anschlufs an den Volksglauben als der Schutzgeist oder der Dämon des Menschen bezeichnet werden. Es sind daher nicht blofs jüngere Mitglieder der stoischen Schule, wie Posidonius, Seneca, Epiktet, Antoninus, welche die volkstümlichen Vorstellungen vom Dämon nach Platos Vorgang[1]) in diesem Sinn deuten[2]); sondern das gleiche tut auch schon Chrysippus, wenn er die Eudämonie darein setzt, dafs der Dämon des Menschen, welcher in diesem Fall doch nur sein eigener Wille und Verstand sein kann, mit dem Willen der Gottheit übereinstimme[3]). Dafs jenen Vorstellungen durch diese Deutung ein ihnen fremder Sinn unterschoben werde, dessen waren sich die Stoiker ohne Zweifel in diesem so wenig wie in anderen Fällen bewufst; nur folgt daraus nicht, dafs auch sie selbst die Meinungen des Volks über die Schutzgeister teilten[4]).

1) Tim. 90 A.; s. Bd. II a[4] 932.

2) Posidon. b. Galen De Hippocr. et Plat. V 6 S. 469 K. 448, 15 M.: *τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς τε ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζῳώδει ποτὲ συνεκκλίνοντας φέρεσθαι.* Sen. ep. 41, 2 (nach dem S. 321, 3 Mitgeteilten): *sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos. hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat.* Vgl. ep. 31, 11: *quid aliud voces hunc* (den *animus rectus, bonus, magnus*) *quam deum in corpore humano hospitantem?* (Ähnlich, wie Kant die sittliche Idee ein Urbild, welches die Menschheit angenommen habe, die sittliche Gesinnung einen guten, uns regierenden Geist nennt.) Epikt. Diss. I 14, 12 ff.: *ἐπίτροπον* [*ὁ Ζεὺς*] *ἑκάστῳ παρέστησεν τὸν ἑκάστου δαίμονα καὶ παρέδωκεν φυλάσσειν τὸν αὐτῷ καὶ τοῦτον ἀκοίμητον καὶ ἀπαραλόγιστον.* Wer sich in sein Inneres zurückzieht, ist nicht allein, *ἀλλ' ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶν καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστί.* Ihm hat jeder den Eid der Treue zu leisten, wie der Soldat dem Cäsar; aber *ἐκεῖ μὲν* (beim Fahneneid) *ὀμνύουσιν αὐτοῦ μὴ προτιμήσειν ἕτερον· ἐνταῦθα δ' αὐτοὺς ἁπάντων* — so dafs sich also der Dämon im Innern in den *αὐτὸς* auflöst. M. Aurel V 27: *ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος.* Vgl. II 13. 17. III 3 Schl. 5. 6. 7. 12. 16. V 10. VIII 45.

3) M. s. die S. 214, 1 aus Diog. VII 88 (der wenigstens im unmittelbar Vorhergehenden Chrysippus *περὶ τέλους* als Quelle genannt hat) angeführten Worte, die ihre Erläuterung, wenn sie einer solchen bedürften, in den obigen des Posidonius finden würden.

4) Nur in diesem Sinn haben wir es daher zu verstehen, wenn Sen. ep. 110, 1 sagt: *sepone in praesentia, quae quibusdam placent, unicuique nostrum paedagogum dari deum, non quidem ordinarium, sed hunc in-*

Ihr System liefs aber allerdings nicht blofs die Möglichkeit offen, dafs neben der Menschenseele und den Gestirngeistern auch noch weitere vernünftige Seelen existieren, und dafs diesen gleichfalls eine bestimmte Tätigkeit in der Welt angewiesen sei, welche wir uns aber natürlich von der allgemeinen Notwendigkeit umschlossen und in die Kette der Ursachen und Wirkungen eingereiht zu denken haben; sondern solche Wesen konnten sogar zur Vollständigkeit des Weltganzen erforderlich zu sein scheinen[1]). Wenn uns daher berichtet wird, dafs die Stoiker das Dasein von Dämonen angenommen haben, welche an den Menschen Anteil nehmen und für sie sorgen[2]), so haben wir keinen Grund, dieser Aussage zu mifstrauen. Auch die Annahme, dafs ein Teil dieser Dämonen seiner Natur nach geneigt sei zu schaden, und dafs diese Plagegeister von den Göttern zur Bestrafung der Gottlosen verwendet werden[3]), hat | auf stoischem Standpunkte nichts

---

ferioris notae ... ita tamen hoc seponas volo, ut memineris maiores nostros, qui crediderunt, Stoicos fuisse: singulis enim et Genium et Iunonem dederunt (nämlich die alten Römer, nicht die Stoiker).

1) Vgl. Sext. Math. IX 86, wo im Zusammenhang der S. 139, 1 berührten Beweisführung gesagt wird: wenn es auf der Erde und im Meer lebende Wesen gebe, müssen auch in der Luft, die so viel reiner ist, *νοερὰ ζῷα* sein, dann aber auch im Äther. Diese seien die Götter, jene die Dämonen.

2) Diog. VII 151: *φασὶ δ' εἶναι καί τινας δαίμονας ἀνθρώπων συμπάθειαν ἔχοντας, ἐπόπτας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· καὶ ἥρωας τὰς ὑπολελειμμένας τῶν σπουδαίων ψυχάς.* Plut. De Is. 25 S. 360 e: Plato, Pythagoras, Xenokrates und Chrysippus halten mit den alten Theologen (bei denen Wachsmuth S. 32, 40 mit Recht zunächst an die Orphiker denkt) die Dämonen für stärker als die Menschen usw. — woraus sich aber nicht abnehmen läfst, was Chrysippus, und zwar in eigenem Namen, über sie ausgesagt hatte. De def. orac. 19 S. 420 a: die Stoiker halten die Dämonen für vergänglich. Plac. I 8, 2 (Dox. 307): *Θαλῆς, Πυθαγόρας, Πλάτων, οἱ Στωϊκοὶ δαίμονας ὑπάρχειν οὐσίας ψυχικάς.* Eine eigene Schrift *περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων*, die aber wohl nach seiner Weise mehr gelehrte als dogmatische Ausführungen enthielt, hatte Posidonius verfafst; Macrob. Sat. I 23, 7 teilt daraus eine Etymologie von *δαίμων* mit.

3) Plut. Quaest. rom. 51 S. 277 a: *καθάπερ οἱ περὶ Χρύσιππον οἴονται φιλόσοφοι φαῦλα δαιμόνια περινοστεῖν, οἷς οἱ θεοὶ δημίοις χρῶνται κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους.* Ders. De def. orac. 17 S. 419 a: *φαύλους ... δαίμονας οὐκ Ἐμπεδοκλῆς μόνον ... ἀπέλιπεν, ἀλλὰ καὶ Πλάτων καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος*, was an sich freilich schon wegen der Ausdehnung dieser Aussage auf Plato wenig be-

Auffallendes, da in einem so streng deterministischen System solche Dämonen doch immer nur als Naturkräfte dem Zusammenhang des Ganzen gemäfs wirken, nicht störend in diesen Zusammenhang eingreifen können und insofern mit Blitzen, Erdbeben, Seuchen u. dgl. auf einer Linie stehen. Dagegen lautet eine Äufserung Chrysipps über schlechte Dämonen, welche die ihnen anvertrauten Geschäfte vernachlässigen[1]), allerdings so, als sei sie nur bedingungs- und versuchsweise, nicht ernstlich gemeint; und über die jüdisch-christlichen Vorstellungen von Dämonen und Teufelsbesitzungen machten sich die späteren Stoiker lustig[2]).

Auch ohne die Dämonen hatte aber das stoische System Gegenstände genug, auf die es den Volksglauben deuten konnte, um einen philosophischen Inhalt in ihm aufzuzeigen. Dieser Inhalt ist aber hier freilich, wie wir bereits gehört haben, fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt; es bedarf daher einer wissenschaftlichen Vermittlung zwischen dem philosophischen und dem gewöhnlichen Bewufstsein, damit das erstere seine Gedanken in den Gebilden des letzteren wiedererkenne. Diese Vermittlung liegt nun für die Stoiker, wie später für ihre jüdischen und christlichen Nachfolger auf diesem Wege, in der allegorischen Auslegung, von welcher sie zuerst, so viel uns bekannt ist, diesen ausgedehnten Gebrauch gemacht haben, um die Kluft zwischen einer älteren und einer von ihr wesentlich abweichenden | neuen Bildungsform zu überbrücken[3]). Schon Zeno, noch mehr aber

---

weisen würde. Auf jene Strafdämonen wurden wohl die verderblichen Götter der Mythologie (oben 326, 3) von solchen, die sie nicht ganz beseitigt wissen wollten, gedeutet. Die Dämonen dagegen, welche nach Sallust. De dis et mundo c. 19 S. 60 f. Or. die Seelen im Jenseits reinigen, und an welche Villoison zum Cornutus S. 553 erinnert, stammen nicht aus dem Stoicismus, sondern aus Plato Rep. X 615 E und dem späteren Neuplatonismus.

1) Bei Plut. De Stoic. rep. 37, 2 S. 1051 c (s. o. 180, 2).

2) Tertull. De test. an. 3, nachdem er von den Dämonen und ihrer Austreibung gesprochen hat: *aliqui Chrysippi sectator illudit ea.*

3) Die Stoiker sind allerdings nicht die ersten, welche diese Erklärung der Mythen und der mythischen Göttergestalten aufgebracht haben. Wie die Philosophie vor ihrer endgültigen Ablösung von der Mythologie, bei einem Pherecydes, Empedokles, den Pythagoreern, ihre Begriffe nicht selten bewufst oder unbewufst in die Bilder der letzteren legte und auch später

Kleanthes, Chrysippus und ihre Nachfolger bemühten sich, in den Göttern des Volksglaubens und in den Erzählungen von diesen Göttern naturphilosophische und moralische Ideen (den *λόγος φυσικός*, die *physica ratio*) nachzuweisen [1]), welche unter bildlicher Hülle darin niedergelegt seien [2]). Sie hielten

---

noch bisweilen wie in den platonischen Mythen die Hülle der Dichtung umwarf: so suchte man umgekehrt, nachdem der Bruch mit der mythischen Überlieferung eingetreten war, vielfach die Weite desselben sich selbst oder anderen dadurch zu verbergen, dafs man die eigenen Überzeugungen für den eigentlichen Sinn des Volksglaubens ausgab; wobei im allgemeinen vorausgesetzt wird, die ersten Urheber des letzteren haben auch für ihre Person diesen Sinn hineinlegen wollen. So entstand die Umdeutung der Mythen in den zwei Formen der natürlichen Erklärung und der allegorischen Auslegung. Jene führte sie auf geschichtliche Tatsachen, diese auf allgemeine Wahrheiten, auf naturwissenschaftliche oder moralische, überhaupt also philosophische Sätze zurück; beide aber gingen darauf aus, hinter ihrem buchstäblichen Sinn ihre verborgene Meinung auszumitteln. Diese Umdeutung der Mythen ist uns schon bei einigen von den älteren Philosophen, wie Demokrit (Bd. I a⁵ 936 f.), Metrodor von Lampsakus und andere Anaxagoreer (ebd. 1019), begegnet. (Dafs dagegen schon Heraklit von derselben Gebrauch gemacht habe, ist nicht zu erweisen, und auch SCHUSTER, der dies S. 53 f. 350 seiner Schrift über Her. wahrscheinlich zu machen sucht, weifs keine einzige wirklich sichergestellte allegorische Erklärung desselben beizubringen; die paar Etymologien aber, die uns von Heraklit überliefert sind, deren Bedeutung jedoch SCHUSTER, wie a. a. O. 723 f. gezeigt ist, stark überschätzt, reichen entfernt nicht aus, um ihn „an die Spitze aller antiken und modernen Allegoriker zu stellen".) Besonders beliebt scheint sie in der sophistischen Periode gewesen zu sein, wie dies unter anderem aus Euripides (s. Bd. II a⁴ 14) und selbst Herodot (ebd. 23), XENOPH. Symp. 3, 6, PLATO Theät. 153 C. Rep. II 378 D. Phädr. 229 C. Krat. 407 A. Io 530 C, auch Gorg. 493 A hervorgeht; Stesimbrotus aus Thasos übte sie ebenfalls in seiner Auslegung des Homer (vgl. MÜLLER Hist. Gr. II 52), und eine besondere Aufforderung dazu lag in der Ansicht des Prodikus über die Entstehung des Götterglaubens (Bd. I a⁵ 1134). Plato mifsbilligt diese Mythenerklärung (s. Bd. II a⁴ 933, 4), Aristoteles benützt sie gelegentlich, um eine Ahnung der Wahrheit in den Volksvorstellungen nachzuweisen, ohne dafs er ihr doch einen höheren Wert beilegte (Bd. II b³ 795, 3); dagegen haben wir schon früher (Bd. II a⁴ 330) gesehen, wie eifrig sich der Stifter der cynischen Schule und einzelne seiner Nachfolger damit beschäftigten. An sie schlossen sich die Stoiker auch hierin zunächst an, aber sie verfolgten diese Erklärungsweise allem nach viel weiter und hatten mit derselben wie mit ihrem ganzen System einen ungleich gröfseren Einflufs auf die Folgezeit als die Cyniker.

1) CIC. N. D. II 24, 63; s. o. 323, 1. Ebd. III 24, 63.

2) Und eben dies ist der Begriff der Allegorie: *ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται*

sich dabei namentlich an die homerischen und hesiodischen Gedichte, diese Bibel der Griechen[1]), ohne jedoch die übrige Mythologie von dem Bereich ihrer Erklärung auszuschliefsen. Ein Hauptmittel für ihre Deutungen waren ihnen wie neueren Symbolikern jene willkürlichen etymologischen Spielereien, von denen uns so viele Beispiele überliefert sind[2]). Dabei wufsten sie wie die meisten Allegoristen hermeneutische Grundsätze aufzustellen, die *in thesi* verständig genug lauten[3]), ihre Praxis zeigt aber nur zu deutlich, | dafs ihnen auch diese scheinbar wissenschaftlichen Grundsätze nur ein Mittel zu desto ausschweifenderer Willkür waren. Denn wenn sie auch in manchen Deutungen den ursprünglichen Grundlagen mytho-

---

Heraklit Alleg. Hom. c. 5 S. 6 Mehler); weshalb jede Art bildlichen Ausdrucks unter dieser Bezeichnung befafst werden kann. Früher war dafür (nach Plut. De aud. poet. 4 S. 19 e) *ὑπόνοια* üblich gewesen, welches auch bei Plato Rep. II 378 D vgl. Io 530 D. Xen. Symp. 3, 6 steht.

1) Schon Zeno schrieb in diesem Sinn über alle Teile der homerischen Gedichte und Hesiods Theologie (Dio Chrysost. or. 53, 4 S. 110 Arn. Diog. VII 4. Cic. N. D. I 14, 36. Krische Forsch. 393 ff., vgl. o. S. 33, 3); ebenso Kleanthes (Diog. VII 175. Philodem. *π. εὐσεβ.* c. 14, 23 S. 80 Gomp. Plut. De aud. poet. 11 S. 31 e. [De fluv. 5, 3 S. 1003] Krische 433) und Persäus (Dio Chrysost. or. 53, 5 S. 111 Arn.). Chrysippus erklärte homerische, hesiodische, orphische und musäische Dichtungen (Philodem. *π. εὐσεβ.* c. 13, 16 ff. S. 80 Gomp. Cic. N. D. I 15, 41. Galen De Hippocr. et Plat. III 8. 349 f. K. 317 M. Krische 391. 479) und Diogenes folgte ihm hierin in seiner Schrift über Athene (Philodem. *π. εὐσεβ.* c. 15, 14 S. 82 Gomp. Cic. a. a. O.). Vgl. auch Plut. De def. orac. 12 S. 415 d f. und über die theologische Literatur der Stoiker überhaupt Villoison zum Cornutus S. XXXIX ff. An diese griechischen Vorgänger schlofs sich unter den Römern Varro an (unten S. 594 2. Aufl.); aus derselben Quelle schöpften die beiden Stoiker, deren Werke wir noch besitzen, Heraklitus (wahrscheinlich unter August) für seine Homerischen Allegorien und Cornutus für sein Werk über die Natur der Götter.

2) Aufser anderen Belegen für die unglaublichen stoischen Etymologien, die uns in Menge vorkommen werden, vgl. m. auch, was bei Plut. De aud. poet. 11 S. 31 e. Schol. H Hom. α 32. Eustath. in Hom. 1389, 55. Apollon. soph. lex. Hom. S. 114 Bk. (Wachsmuth De Zen. et Cleanth. I S. 17 f. Nr. 17—19) aus Kleanthes angeführt ist. Schon Cic. N. D. III 24, 63 erwähnt dieser Etymologien.

3) Corn. 17 S. 27, 19 Lang: *δεῖ δὲ μὴ συγχεῖν τοὺς μύθους μηδ᾽ ἐξ ἑτέρου τὰ ὀνόματα ἐφ᾽ ἕτερον μεταφέρειν μηδ᾽ εἴ τι προσεπλάσθη ταῖς παραδεδομέναις κατ᾽ αὐτοὺς γενεαλογίαις ὑπὸ τῶν μὴ συνέντων ἃ αἰνίττονται, κεχρημένων δ᾽ αὐτοῖς ὡς καὶ τοῖς πλάσμασιν, ἀλόγως τίθεσθαι.*

logischer Bildungen nahekamen, so wufsten sie sich doch teils von der verkehrten Vorstellung nicht loszumachen, als ob die Urheber der Mythen ihres philosophischen Inhalts als solchen sich bewufst gewesen wären und ihn erst nachträglich in die bildliche Hülle gelegt hätten[1]; teils erlaubten sie sich auch in unzähligen Fällen so bodenlose Erklärungen, wie sie keinem möglich sind, der eine gesunde Vorstellung über die Natur und den Ursprung der Mythen besitzt. Und dafs diesem Verfahren auch die Theorie entspreche, dafür hatte schon der Stifter der Schule nach dem Vorgang des Antisthenes durch die Behauptung gesorgt, welche gleichfalls in der Folge hinsichtlich der jüdischen und christlichen Religionsurkunden wiederholt wurde, dafs Homer nur in einem Teil seiner Aussprüche der Wahrheit, in anderen der gewöhnlichen Meinung gemäfs rede[2]. Wir sehen so die Stoiker mit dem Apparat zur umfassendsten allegorisch-dogmatischen Exegese schon vollständig ausgerüstet.

Fragen wir nun, wie sie von hier aus die griechische Götterlehre im besonderen auffafsten, so zieht vor allem der Gegensatz zwischen Zeus und den übrigen Göttern unsere Aufmerksamkeit auf sich. Aus ihrem pantheistischen Monotheismus ergab sich von selbst, dafs der Unterschied beider, in der griechischen Mythologie nur ein gradueller, zu einem spezifischen, ja absoluten erhoben und mit der Unterscheidung des unvergänglichen Gottes | von den gewordenen Göttern gleichgesetzt werden mufste. Zeus ist den Stoikern wie ihrem Vorgänger Heraklit das ine Urwesen, welches alle Dinge und alle Götter hervorgebracht hat und wieder in sich zurücknimmt, das Weltganze als Einheit, das Urfeuer, der Äther,

1) Wer Beweise dafür sucht, findet sie namentlich bei Heraklit und Cornutus in Menge, vgl. auch Sen. nat. qu. II 45, 1: die Alten haben ja nicht geglaubt, dafs Jupiter mit der Hand Blitze schleudere; *sed eundem, quem nos, Iovem intellegunt, rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi* usw.

2) Dio Chrysost. or. 53, 4 S. 110 Arn. über Zenos Kommentare zu den homerischen Gedichten: *ὁ δὲ Ζήνων οὐδὲν τῶν Ὁμήρου ψέγει, ἅμα διηγούμενος καὶ διδάσκων ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν . . . ὁ δὲ λόγος οὗτος Ἀντισθένους ἐστὶ πρότερον, . . . ἀλλ' ὁ μὲν οὐκ ἐξειργάσατο αὐτόν, ὁ δὲ καθ' ἕκαστον τῶν ἐπὶ μέρους ἐδήλωσεν.*

der Weltgeist, die allgemeine Vernunft, das allgemeine Gesetz oder Verhängnis usw.[1]). Alle übrigen Götter sind als Teile der Welt auch nur Teile und Erscheinungsformen des Zeus, nur besondere Benennungen des *einen* Gottes, des vielnamigen[2]): derjenige Teil des Zeus, welcher sich in Luft verwandelt, heifst Here (*Ἥρα* von *ἀήρ*) und in seinen unteren, mit Dünsten erfüllten Schichten Hades, der, welcher in elementarisches Feuer übergeht, Hephäst, der, welcher zu Wasser wird, Poseidon, der Erde gewordene Demeter, Hestia und Rhea. Der Teil endlich, welcher in der obersten Region bleibt, wird im engeren Sinne als Athene bezeichnet, und da nun der feinere Stoff für die Stoiker mit dem Geiste zusammenfällt, so ist nicht allein Zeus die Weltseele, sondern auch Athene die Vernunft, die Einsicht, die Vorsehung[3]). Derselbe Zeus

---

1) Besondere Belege sind nach dem früheren kaum nötig; aufser den S. 141, 2. 144, 1. 146, 2. 155, 2. 156, 6 angeführten Stellen vgl. m. noch den Hymnus des Kleanthes, Chrysippus b. Stob. Ekl. I 48 H. 31, 11 W. (St. v. fr. II 1062) und Philodem. *π. εὐσεβ.* c. 11, 13 S. 77 Gomp., Arat. Phaen. Anf., Plut. De aud. poët. 11 S. 31 e, Varro b. August. Civ. D. VII 5. 6. 9. 28, Serv. in Georg. I 5, Heraklit. c. 15 S. 31 M. c. 23 S. 49. c. 24 S. 50, Cornut. c. 2. 7. 9. 11. 13. 19, Athenag. Suppl. c. 6 S. 24. c. 17 S. 72 Paul. Ebd. findet man auch die oft berührten Etymologien des Zeusnamens: Zeus von *ζῆν* oder *ζέειν*, die Flexionsformen *Διὸς* usw. von *διά*, *ὅτι δι' αὐτὸν τὰ πάντα* usf. Vgl. Villoison und Osann z. d. St. des Cornutus, die auch fürs folgende in ihren Anmerkungen zu den betreffenden Stellen weitere Belege geben. Dieselben z. Corn. S. 6 über die Ableitung des *θεὸς* von *θέειν* oder *τιθέναι*, des *αἰθὴρ* von *αἴθειν* oder *ἀεὶ θέειν* usf. Von den Stoikern wird auch Apollodor seine (bei Müller Hist. gr. I 428 f. aus er Schrift *π. θεῶν* gesammelten) Erklärungen von Götternamen überkommen haben. Ein Teil dieser Etymologien ist bekanntlich schon platonisch.

2) *Πολυώνυμος*, wie ihn Kleanthes V. 1 anredet, vgl. Diog. 147. Cornut. c. 9 S. 9, 1 ff. Lang. Die weitere Ausführung dieser pantheistischen Idee findet sich in der Lehre der neuplatonischen Mystik von der Allnamigkeit Gottes.

3) M. s. hierüber Diog. a. a. O. Philodem. *π. εὐσεβ.* c. 10—17 S. 75 bis 84 Gomp. Cic. N. D. I 15, 40. II 26, 66. Herakl. c. 25 S. 53; im besonderen über Here Herakl. c. 15 S. 31. c. 41 S. 85. Cornut. c. 3. Athenag. a. d. a. O.; über Hephäst Herakl. c. 26 S. 55 f. c. 43 S. 91 f. Corn. c. 19. Plut. De Is. c. 66 S. 377 d (Diog. a. a. O. verwechselt vielleicht, wie dies Krische S. 399 annimmt, das gewöhnliche Feuer mit dem *πῦρ τεχνικόν;* doch ist es auch möglich, dafs der künstlerische Gott der Mythologie in der stoischen Schule selbst, die sich in ihren Deutungen gar nicht immer gleich blieb, bald so bald so erklärt wurde); über Poseidon

ist aber | auch in anderer Beziehung Hermes, Dionysos, Herakles[1]). Dafs die Weltordnung auf dem Gleichgewicht der Elemente beruhe, wie die Vorsehung dieses festgesetzt hat, ist durch die homerische Erzählung von der Fesselung und Befreiung des Zeus[2]), die Entstehung und Reihenfolge der Elemente ist durch die Aufhängung der Here[3]), die Ordnung der Weltsphären durch die goldene Kette, an der die Olympier Zeus herabzuziehen versuchen[4]), angedeutet. Die Lahmheit Hephästs geht teils auf den Unterschied des irdischen Feuers vom himmlischen, teils darauf, dafs jenes das Holz so wenig entbehren kann, als der Lahme den hölzernen Stab[5]); und wenn Hephäst bei Homer | vom Himmel geschleudert ist, so heifst dies, in der Urzeit haben die Menschen ihr Feuer an dem himmlischen Blitze und an den Sonnen-

---

Herakl. c. 7 S. 15. c. 38 S. 77. c. 46 S. 117. Corn. c. 22. Plut. De Is. c. 40 Schl. S. 367 c. Athenag. c. 17 (*Ποσειδ. ἡ πόσις*); über Hades (den Cic. N. D. II 26, 66 zum Repräsentanten der *terrena vis* macht (Herakl. c. 23 f. S. 50. c. 41 S. 87. Corn. c. 5; über Demeter und Hestia Corn. c. 28 S. 52 ff. Lang. Plut. a. a. O.; über Athene Herakl. c. 19 S. 39 f. c. 28 S. 59. c. 61 S. 123 f. Corn. c. 20 S. 35 ff. Lang. Wenn bei Herakl. c. 25 S. 53 Athene mittelst einer gezwungenen Wendung zur Erde gemacht wird, so geschieht dies nur der betreffenden homerischen Stelle zuliebe. Dafs schon Zeno in dieser Weise die Einzelgötter als Teile der allgemeinen göttlichen Kraft oder des Zeus behandelt hatte, zeigt Krische Forsch. 399 f. auf Grund der Stellen des Philodemus, Cicero und Diogenes.

1) Sen. De benef. IV 8, 1: *hunc [Iovem] et Liberum patrem et Herculem ac Mercurium nostri putant: Liberum patrem, quia omnium parens sit, . . . Herculem, quia vis eius invicta sit, quandoque lassata fuerit operibus editis, in ignem recessura: Mercurium, quia ratio penes illum est numerusque et ordo et scientia.* Auch die Zurückführung des Helios auf Zeus b. Macrob. Sat. I 23 scheint stoischen Ursprungs zu sein.

2) Herakl. c. 25 S. 52 ff., vgl. Il. I 399 ff.

3) Ebd. c. 40 S. 83 ff., vgl. Il. XV 18 ff.

4) Ebd. c. 37 S. 73 f., vgl. Il. VIII 18 ff.

5) Dieser Teil der Deutung wird schon in der Ausführung, welche Philo De aetern. m. c. 23 f. aus Theophrast mitteilt, vorausgesetzt, wenn hier c. 24 S. 511 M. 267 Bern. 38, 4 Cum. vom Feuer gesagt wird: *ἀτροφῆσαν γὰρ αὐτίκα σβέννυται· χωλόν, ᾗ φασιν Ἥφαιστον οἱ ποιηταί, γε νὸς ἐξ ἑαυτοῦ. διὸ σκηριπτόμενον* (sich stützend) *ὀρθοῦται κατὰ τὴν τῆς ἀναφθείσης ὕλης μονήν, ἐξαναλωθείσης δ' ἀφανίζεται* (so etwa wird zu lesen sein). Hatte wirklich schon Theophrast dies angeführt, so müfste es sich schon bei Zeno gefunden haben; vgl. o. S. 33, 3 g. E.

strahlen (durch Brennspiegel, wie Heraklit meint) angezündet[1]). Auf das Verhältnis des Äthers zu der von ihm umgebenen Luft wurde die Verbindung der Here mit Zeus[2]) und so unter anderem auch der bekannte Vorgang auf dem Ida gedeutet[3]); die noch anstöſsigere Darstellung des berufenen samischen Bildes sollte nach Chrysippus ausdrücken, daſs die befruchtenden Kräfte (die *λόγοι σπερματικοί*) von der Gottheit in die Materie übergehen[4]). Eine ähnliche Bedeutung gibt Heraklit der Erzählung von Proteus[5]) und der vom Schild des Achilleus: wenn Hephäst in diesem Schilde ein Bild der Welt verfertigt, so heiſst dies, durch die Einwirkung des Urfeuers sei die Materie zur Welt gestaltet worden[6]). Ebenso war die homerische Theomachie von manchen kosmisch auf eine Konjunktion der | sieben Planeten, die der Welt groſses Unheil bringen würde, gedeutet worden[7]); Heraklit jedoch gibt einer halb physischen, halb moralischen Erklärung den Vorzug, welche vielleicht schon Kleanthes aufgestellt hatte[8]). Ihr zufolge wird Ares und Aphrodite von Athene,

---

1) Herakl. c. 26 S. 54 ff., welcher die gleiche Erklärung hier auf den Mythus von Prometheus anwendet (anders deutet diesen Corn. c. 18 S. 31 f. Lang); Corn. c. 19 S. 33 ff., wo auch noch einiges Weitere. Über die Lahmheit Hephästs auch Plut. De fac. lunae 5, 3 S. 922 b. Nur von den Stoiker wird Plutarch auch das haben, daſs (nach De Is. 32 S. 363 d) Hephäst deshalb Sohn der Here genannt wird, weil die Luft sich in Feuer umwandelt.

2) Nach Eustath. in Il. S. 93, 46, der hier doch wohl einer stoischen Deutung folgt, ist Here die Gattin des Zeus, weil die Luft vom Äther umgeben ist, aber sie verträgt sich nicht mit ihm, weil beide Elemente doch auch wieder entgegengesetzt sind.

3) Herakl. c. 39 S. 78 ff. (vgl. Plut. De aud. poet. 4 S. 19 f), wo diese Erklärung sehr eingehend ausgeführt wird. Der Auftritt auf dem Ida soll dem ursprünglichen Sinn des Mythus von dem Beilager der beiden Götter entsprechend) den Übergang vom Winter zum Frühling darstellen, die Haare der Here sind das Laub der Bäume usw.

4) M. s. Diog. VII 187 f. vgl. Procem. 5. Orig. c. Cels. IV 48 S. 321, 9 Ktsch. Theophil. ad Autol. III 8 S. 122 C. Clement. Homil. V 18.

5) C. 64 ff. S. 128 ff. Mehler. Proteus bedeutet nach dieser Erklärung die ungeformte Materie, die Gestalten, die er annimmt, die vier Elemente usw.

6) M. s. die ausführliche Auseinandersetzung Alleg. Hom. c. 43—51 S. 90 ff. M., von welcher im obigen natürlich nur der Hauptinhalt angegeben werden konnte.

7) Nach Herakl. c. 53 S. 112 Mehler.

8) Von Kleanthes wissen wir aus [Plut.] De fluv. 5, 3 S. 1003, daſs

d. h. die Unbesonnenheit und Ausschweifung wird von der Besonnenheit bekämpft; Letó, die Vergessenheit, von Hermes, dem offenbarenden Worte[1]); Apollo, die Sonne, von Poseidon, dem Wassergott, mit dem er sich aber verträgt, weil die Sonne sich von den Dünsten des Wassers nährt; Artemis, der Mond, von Here, der Luft, die er durchschneidet, und die ihn oft verdunkelt; der Flufs, das irdische Wasser, von Hephäst, dem irdischen Feuer[2]). Dafs Apollo die Sonne sei, Artemis der Mond, wird von keiner Seite bezweifelt[3]); den letzteren zugleich auch in der Athene zu suchen, macht natürlich unsern Mythologen keine Schwierigkeit[4]). Über Namen, Gestalt und Attribute jener Götter hatten die Stoiker und so namentlich schon Kleanthes, für welchen die Sonne als Sitz der weltregierenden Kraft | besondere Wichtigkeit hatte[5]), viel gegrübelt[6]). Die Erzählung von der Geburt der Letoïden

---

er eine *Θεομαχία* geschrieben hatte, aus welcher dort ein Bruchstück, das einen Teil der Prometheussage in einer offenbar jüngeren und bereits apologetisch umgebildeten Gestalt enthält, mitgeteilt wird. Nun scheint allerdings die Theomachie, welche Kleanthes (denn der Stoiker wird ja doch wohl gemeint sein) hier erklärte, nicht die homerische, sondern der Kampf der Götter mit den Titanen und Giganten, und das entsprechende Buch von dem *περὶ γιγάντων* (Diog. VII 175) nicht verschieden gewesen zu sein. Aber vielleicht war er bei dieser Gelegenheit auch auf jene zu sprechen gekommen. Jedenfalls ist die moralische Deutung, welche Heraklit von dem Götterkampf bei Homer gibt, ganz im Stil der sogleich anzuführenden, wahrscheinlich Kleanthes entnommenen Deutung der Heraklessage.

1) Weiteres über Hermes als Symbol des doppelten Logos, des *ἐνδιάθετος* und *προφορικός*, S. 68, 4.

2) Alleg. Hom. c. 54 ff. S. 113 ff. M. Das gleiche [Plut.] v. Hom. 102.

3) M. vgl. z. B. aufser dem eben Angeführten Herakl. c. 6 S. 11 ff. M. Cornut. c. 32 S. 65 L. c. 34 S. 71. Cic. N. D. II 27, 68. Philodem. *π. εὐσεβ.* c. 15, 22 S. 82 Gomp. (nach Diogenes). Auch bei Philodem. c. 12, 25 S. 79 (*τοὺς δὲ τὸν Ἀπόλλω*) dürfte das *τοὺς*, welches auch sprachlich unerträglich ist, in *φῶς* zu verwandeln sein.

4) Plut. De fac. lunae 5, 2 S. 922 a: die Stoiker rufen den Mond als Artemis und Athene an.

5) Vgl. S. 140, 1.

6) Den Namen Apollo erklärt Kleanthes (Fr. 58 P. 540 A.) bei Macrob. Sat. I 17, 8 *ὡς ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιουμένου*, Chrysippus (vom privativen *α* und *πολὺς*) *ὡς οὐχὶ τῶν πολλῶν καὶ φαύλων οὐσιῶν τοῦ πυρὸς ὄντα*. Die letztere Erklärung führt Plotin. V 5, 6 S. 525 vgl. Plut. De Is. 75 g. E. S. 381 f als pythagoreisch an, und Chrysippus

und von der Erlegung des Drachen Pytho ist nach Antipater eine symbolische Darstellung von Vorgängen, welche sich bei der Weltbildung und der Entstehung von Sonne und Mond zutrugen[1]); einfacher finden andere in der Abstammung der beiden Gottheiten von Leto den Gedanken, dafs Sonne und Mond aus der Nacht hervortreten[2]). Von dem | gleichen Standpunkt aus sieht Heraklit, nicht gegen den ursprünglichen Sinn des Mythus, in den schnelltötenden Pfeilen Apollos

---

könnte sie immerhin von den Pythagoreern, ebenso können sie aber umgekehrt die Neupythagoreer von Chrysippus entlehnt haben. In Nachahmung derselben läfst dann Cicero a. a. O. seinen Stoiker *Sol* von *solus* herleiten. Auf Apollo bezog sich vielleicht auch der Ausdruck ἔν-πλῆθος, den Jamblich in Nicom. 11, 8 Pist. und Syrian z. Metaph. 140, 9 Kroll als stoisch anführen. Den Beinamen Apollos, Loxias, bezieht Kleanthes bei Macrob. I 17, 31 auf die ἕλικες λοξαὶ der Sonnenbahn oder die λοξαὶ ἀκτῖνες der Sonne, Oenopides auf den λοξὸς κύκλος (die Ekliptik), das Beiwort Λύκιος erklärte Kleanthes (Macrob. I 17, 36) davon, *quod veluti lupi pecora rapiunt, ita ipse quoque umorem eripit radiis*, Antipater ἀπὸ τοῦ λευκαίνεσθαι πάντα φωτίζοντος ἡλίου. Bei demselben scheint Macrobius die Ableitung des Πύθιος von πύθειν (weil die Sonnenhitze Fäulnis bewirkt) gefunden zu haben. Noch andere Erklärungen dieser sowohl als der übrigen Bezeichnungen Apollos, des Namens der Artemis und ihrer Beinamen, der Attribute und Symbole dieser Götter, finden sich in Menge bei Cornutus c. 32. 34 und bei Macrobius a. a. O., der doch wohl auch das meiste derartige ebenso aus stoischen Quellen geschöpft hat, wie Plut. De Ei 9 S. 388 e seine Ausführungen über Apollo und Dionysos.

1) Der erste von diesen Mythen wird bei Macrob. Sat. I 17 in allen seinen einzelnen Zügen im Sinn der früher (S. 153, 1) angeführten kosmogonischen Annahmen erklärt, ebenso die sich hieranschliefsende Erzählung von der Tötung des Pytho dahin, dafs der Drache die fauligen Dünste der anfangs noch sumpfigen Erde bedeute, welche durch die Sonnenstrahlen (die Pfeile Apollos) überwunden wurden. Da Macrobius diese zweite Erklärung ausdrücklich Antipater zuschreibt, ist es wahrscheinlich, dafs er auch die erste von ihm hat. Eine andere bei demselben, nach welcher der Drache die Sonnenbahn bezeichnet, ist vielleicht gleichfalls stoisch.

2) Dies deutet ein Zusatz zu dem 2. Kap des Cornutus an (den nur die Handschrift G überliefert, weshalb ihn der neueste Herausgeber Lang mit Recht gestrichen hat), wenn er Leto als Ληθώ auf die Nacht bezieht, weil man nachts im Schlaf alles vergesse. Ausgeführter findet sich der Gedanke bei Plutarch Fr. 9, 4 bei Euseb praep. ev III 11, 5, der ihn freilich nicht gerade aus einer stoischen Quelle geschöpft zu haben braucht. Die gleiche Ableitung nur mit anderer Anwendung finden wir bei Heraklit c. 55 S. 115 M. S. o. S. 337.

ein Bild verheerender Seuchen[1]), verirrt sich dann aber freilich in eine seltsame Art von natürlicher Erklärung, wenn er aus der homerischen Stelle über die Versöhnung Apollos (Il. 1 53 ff.) herausliest, dafs Achilleus durch die ärztliche Kunst, welche er von Chiron erlernt hatte, der Seuche gesteuert habe[2]). — Annehmbarer lautet es, dafs die Unterredung der Athene mit Achilleus und des Hermes mit Odysseus in Selbstgespräche der beiden Helden verwandelt werden[3]); dagegen zeigt sich die stoische Auslegungskunst wieder in ihrem vollen Glanze, wenn wir die Etymologien kennen lernen, welche von den verschiedenen Namen und Beinamen der Athene versucht wurden[4]), wenn wir erfahren, dafs z. B. der Name *Τριτογένεια* auf die drei Teile der Philosophie gehen sollte[5]), die Heraklit freilich selbst in den drei Köpfen des Cerberus angezeigt findet[6]), oder wenn wir die weitschweifige Auseinandersetzung lesen, durch welche Chrysippus darzutun sucht, dafs die Erzählung von dem Hervortreten der Göttin aus dem Haupte des Zeus seiner Ansicht über den Sitz | der Vernunft nicht widerspreche[7]) Dafs

---

1) C. 8 ff.; m. s. namentlich S. 16 f. 22. 28. Ebd. c. 12 f. S. 24. 28 wird der Klang der apollinischen Pfeile auf die Sphärenharmonie gedeutet.

2) C. 15 S. 31.

3) A. a. O. c. 19 f. 72 S. 39 ff. 141 ff.; auch hier freilich mit allerlei Schnörkeln.

4) M. s. darüber Cornut. c. 20 S. 36 ff. Lang und Villoison z. d. St. Gleich der Name Athene erfährt hier die verschiedensten Ableitungen: von *ἀθρεῖν* (so auch bei Herakl. c. 19 S. 40. Tzetz. in Hesiod. *Ἔ. κ. Ἡμ.* 70. Etymol. M. *Ἀθηνᾶ*), von *θῆλυς* oder *θηλάζειν* (*Ἀθήνη* = *ἀθήλη* oder *ἀθηλᾶ*, *ἡ μὴ θηλάζουσα* vgl. Athenag. Supplic. c. 16 S. 60 Paul. Tzetz. a. a. O.); von *θείνω*, weil die Tugend sich nicht niederwerfen lasse, von *αἰθὴρ* und *ναίω*, so dafs *Ἀθηναία* = *Αἰθερονaία* (so, wie es scheint, schon Diogenes b. Philodem. *π. εὐσεβ.* c 16, 27 S. 83 Gomp.).

5) Diese Erklärung, welche sich der Bd I b[5] 930, 4 angeführten von Demokrit anschliefst, hatte nach Philodem. a. a. O. c. 16, 30 vgl. 15, 14 S. 82 f. Diogenes aufgestellt. Auch Cornutus erwähnt ihrer c. 20 S. 37, 11 Lg., doch ist sie ihm selbst zu gesucht, er will den Namen von *τρεῖν* herleiten, weil sie die Schlechten zittern mache. Von einer dritten Erklärung. bei der die Athene von der Luft gedeutet wird, b. Diodor. Sic. I 12, 8 wissen wir nicht, ob sie aus der stoischen Schule herstammt.

6) C. 33 S. 69 Mehler.

7) Sie findet sich, grofsenteils wörtlich, bei Galen De Hipp. et Plat.

Dionysos den Wein bezeichnen soll, Demeter die Frucht, ist bereits bemerkt worden[1]; aber wie in dieser die Erde und ihre nährende Kraft[2], so wurde in jenem zugleich das Prinzip des Naturlebens überhaupt, der zeugende und ernährende Lebenshauch, gefunden[3], und da dieser nach Kleanthes von der Sonne ausgeht, konnte Kleanthes um so eher auch diese in dem Weingott dargestellt finden[4]. Die Mythen von der Geburt des Dionysos, seiner Zerreifsung durch die Titanen, seinem Gefolge usw.[5], vom Raub der Persephone[6], | von der Stiftung des Getreidebaues[7] boten

---

III 8 S. 349—353 K. 317—323 M. (St. v. fr. II 908. 909); nach Philodem. a. a. O. vgl. Cic. N. D. I 15, 41 (Dox. 548) hatte sie schon Diogenes in seiner Schrift über Athene besprochen. Er selbst jedoch hatte der anderen Erklärung den Vorzug gegeben, nach welcher Athene deshalb aus dem Haupte des Zeus hervorgeht, weil der Äther, den sie darstellt, die oberste Stelle in der Welt einnimmt. Cornut. c. 20 S. 35 Lg. läfst uns zwischen dieser Deutung und der Annahme, dafs die Alten den Kopf für den Sitz des ἡγεμονικὸν hielten, die Wahl; Herakl. c. 19 S. 40 gibt diesen, Eustath. in Il. 93, 40 ff. jenen Grund an.

1) S. 326, 1. Vgl. Cornut. c. 30 S. 57 ff.

2) S. o. 334, 3. Plut. De Is. c. 40 S. 367 c: Demeter und Kore seien τὸ διὰ τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διῆκον πνεῦμα. Philodem. π. εὐσεβ. c. 12, 26 S. 79 Gomp.: τὴν Δήμητρα γῆν ἢ τὸ ἐν αὐτῇ πνεῦμα. Über Demeter als γῆ μήτηρ oder Δηὼ μήτηρ Cornut. c. 28 S. 52 L. und Villoison z. d. St.

3) Plut. a. a. O.: Dionysos sei τὸ γόνιμον πνεῦμα καὶ τρόφιμον.

4) Macrob. Sat. I 18, 14 (Fr. 57 P. 546 A.): Kleanthes leitete den Namen Dionysos von διανύσαι ab, weil die Sonne täglich den Lauf um die Welt vollbringe; dafs die Identifizierung des Apollo mit Dionysos vor und nach ihm häufig war, ist bekannt und wird gerade von Macrobius a. a. O. ausführlich nachgewiesen. Auch Serv. zu Georg. I 5 sagt, die Stoiker haben die Sonne, Apollo und Bacchus, ebenso den Mond, Diana, Ceres, Juno und Proserpina für identisch erklärt; das erstere geschieht auch b. Plut. De Ei c. 9 S. 388 e ff. Weitere Etymologien von Διόνυσος gibt Cornut. c. 30 S. 58 L.

5) Ausführlich handelt darüber Cornut. c. 30, welcher die Geschichte und die Attribute des Dionysos durchaus auf den Wein deutet; mit ihm bezieht Herakl. c. 35 S. 71 f. die Erzählung von Dionysos und Lykurg auf die Weinlese.

6) Cornut. c. 28 S. 54, 12 L., welcher ebenso den Demeter-Mythus und -Kultus in allen Einzelheiten auf den Ackerbau, den Raub der Persephone auf die Aussaat der Frucht bezieht. Dies auch bei Cic. N. D. II 26, 66. Nach Plut. De Is. 66 S. 377 d hatte schon Kleanthes (Fr. 56 P. 547 A.) die Φερσεφόνη τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα ge-

ebenso wie die Namen jener Gottheiten reichen Stoff zu Deutungen im Geschmack der Schule. — Die Moiren bedeuten, wie schon ihre Namen zeigen, die gerechte und unverbrüchliche Fügung des Schicksals[1]); die Chariten, über deren Namen, Zahl und Eigenschaften Chrysippus aufs umständlichste gehandelt hatte[2]), stellen die Tugenden der Wohltätigkeit und Dankbarkeit dar[3]), die Musen den göttlichen Ursprung der Bildung[4]). Ares ist der Krieg[5]), Aphrodite die zügellose Begierde oder überhaupt das unverständige Verhalten[6]); nach anderer Deutung jedoch ist jener wie bei Empedokles die trennende, diese die verbindende Naturkraft[7]).

---

nannt. Eine etwas andere Deutung erhält die Sage vom Raub der Persephone in der Stelle eines Maischen Mythographen VII 4 S. 216, welche Osann zu Cornutus S. 343 anführt.

7) (Zu Seite 340.) Die Triptolemossage, von Cornut. c. 28 S. 53, 22 L. historisch, als Erzählung von der Erfindung des Fruchtbaus durch Triptol., gefafst.

1) Chrysippus b. Stob. I 180 H. 79, 12 W. Eus. pr. ev. VI 8, 7 ff. (Theodoret Gr. aff. cur. VI 14 S. 87. Dox. 323, 27) s. o. S. 161, 2; vgl. denselben b. Plut. De Stoic. rep. 47, 5 S. 1056 c. Cornut. c. 13 S. 12 ff. und dazu Plato Rep. X 617 C.

2) Nach Sen. De benef. I 3, 8 f. 4, 4 hatte er ein volles Buch (wahrscheinlich einer sonst freilich nicht erwähnten Schrift über die Wohltaten) mit diesen *ineptiae* angefüllt, *ita ut de ipso officio dandi, accipiendi reddendi beneficii pauca admodum dicat; nec his fabulas, sed haec fabulis inserit.* Einen Teil davon hatte dann Hekato in sein Werk über diesen Gegenstand aufgenommen.

3) Chrysippus b. Philodem. *π. εὐσεβ.* c. 14, 8 S. 81 Gpz. Weiteres b. Sen. a. a. O. Cornut. c. 15 S. 18, 14 ff. L. Verwandter Art ist die Erklärung der homerischen *Λιταί* (Cornut. c. 12 S. 12, 5 Lg. Herakl. c. 37 S. 75 ff.), die ja aber von Hause aus nur flüchtige Personifikationen sind.

4) Cornut. c. 14 S. 14 ff. Lg., der gleichfalls Zahl und Namen derselben ausführlich bespricht. (Vgl. Philodem. De mus. IV c. 15, 15 S. 81 K.: Erato solle die Bedeutung der Musik für die *ἐρωτικὴ ἀρετὴ* bezeichnen.) Ebd. c. 10 S. 11 über die Erinyen, c. 29 S. 57 über die Horen.

5) Herakl. c. 31 S. 63. Plut. Amator. 13, 15 S. 757 b.

6) Herakl. c. 28 S. 60. c. 30 S. 62 und o. S. 336 ff.

7) Ebd. c. 69 S. 136. In diesem Sinn konnte Aphrodite dann auch mit Zeus identifiziert werden, wie bei Philodem. De piet. c. 11, 32 S. 77: (*ὀνομάζεσθαι*, wie ich hier ergänzen möchte) *τὸν Δία καὶ τὴν κοινὴν πάντων φύσιν καὶ εἱμαρμένην καὶ ἀνάγκην· καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι καὶ Εὐνομίαν καὶ Δίκην καὶ Ὁμόνοιαν καὶ Εἰρήνην καὶ Ἀφροδίτην καὶ τὸ παραπλήσιον πᾶν.*

Die Erzählungen von der Verwundung der beiden Gottheiten durch Diomedes[1]), von ihrem ehebrecherischen Verhältnis | und ihrer Fesselung durch Hephäst[2]) werden in verschiedener Weise, moralisch, physisch, technisch, historisch, gedeutet. — Bei einer anderen Gottheit, bei Pan, legte schon der Name die Beziehung auf das All nahe; seine dichtbehaarten Bocksfüſse von der Dichtigkeit der Erde, die menschliche Gestalt der oberen Teile dagegen davon zu erklären, daſs die weltregierende Kraft oben wohne[3]), diese und ähnliche Deutungen[4]) kosten den Stoiker keine Überwindung. Hiergegen ist es fast noch ein kleines, wenn der Titane *Ἰάπετος* als *Ἰάφετος* die Sprache, und *Κοῖος* nach ionischem Dialekt die *ποιότης* darstellen soll[5]). Nehmen wir dazu noch die mancherlei mehr oder weniger künstlichen Auslegungen der Mythen über Uranos und Kronos[6]), so haben wir | zwar die uns bekannten

---

1) Die des Ares *νείατον ἐς κενεῶνα* bedeutet nach Herakl. c. 31 S. 64, daſs Diomedes *ἐπὶ τὰ κενὰ τῆς μὴ πάνυ φρουρουμένης τῶν ἀντιπάλων τάξεως παρεισελθὼν* die Feinde schlug; die der Aphrodite, d. h. der *ἀφροσύνη* (ebd. 30 S. 62), daſs er vermöge seiner Kriegserfahrung die ungeordneten Haufen der Barbaren besiegt habe.

2) Bei Plut. De aud. poet. c. 4 S. 19 f findet sich die Erklärung, welche doch wohl stoisch ist, daſs die Verbindnng von Ares und Aphrodite eine Konjunktion der beiden Planeten bedeute; Herakl. c. 69 S. 136 läſst uns die Wahl, ob wir sie auf die Vereinigung der *φιλία* und des *νεῖκος*, aus welcher die Harmonie hervorgehe, oder darauf beziehen wollen, daſs das Erz (Ares) im Feuer (Hephäst) zu Werken voll Schönheit (Aphrodite) verarbeitet werde. Letztere Auslegung hat auch Corn. c. 19 S. 34 L., während er zugleich das Verhältnis von Ares und Aphrodite als Verbindung von Stärke und Anmut deutet.

3) Corn. c. 27 S. 49 ff., vgl. Plato Krat. 408 C.

4) Daſs z. B. seine Geilheit die Fülle der *σπερματικοὶ λόγοι* in der Natur, sein Aufenthalt in der Einöde die Einzigkeit der Welt bedeute usw.

5) Corn. c. 17 S. 30, 8 Lang; vgl. Osann z. d. St., welcher verwandte Deutungen, vielleicht auch stoischen Ursprungs, in den Scholien zur Theogonie, und im Etymol. M. s. v. *Κοῖος* nachweist.

6) Abgesehen von den Etymologien des Wortes *οὐρανὸς* b. Corn. c. 1 und von der naheliegenden Bemerkung Aetius plac. I 6, 11, daſs der Himmel wegen des befruchtenden Regens zum Vater, die Erde, weil sie alles hervorbringt, zur Mutter aller Dinge gemacht worden seien, gehört hierher Cic. N. D. II 24, 63 f. (wozu Krische Forsch. 397 f.), wo vielleicht nach Zeno ausgeführt wird: Uranos sei der Äther; er werde entmannt, weil er zur Hervorbringung aller Dinge keines Zeugungsgliedes bedürfe. Kronos sei die

stoischen Erklärungen der mythologischen Überlieferungen noch lange nicht erschöpft, aber doch die hervortretendsten Proben derselben wohl in ausreichender Menge beigebracht.

Neben der Göttersage wurden auch die Erzählungen von den Heroen in der stoischen Schule eingehend besprochen, und es sind hier besonders die zwei Gestalten des Herakles und Odysseus, die sie mit Vorliebe behandelten, um ihr Ideal des Weisen an ihnen aufzuzeigen [1]). Doch vermischen sich ihnen auch hier verschiedenartige Gesichtspunkte: Nach Cornutus [2]) ist der Gott Herakles von dem gleichnamigen Heros zu unterscheiden. Jener ist nichts anderes als die Vernunft, welche unüberwindlich in der Welt waltet [3]); und der Grammatiker bemüht sich, seine Attribute und seine Geschichte in diesem Sinn zu deuten. Kleanths Erklärung der zwölf Arbeiten ist indessen selbst ihm, so grofs auch seine Verehrung gegen diesen Stoiker war [4]), zu viel. Das Wesentlichste derselben

---

Zeit (so auch Herakl. c. 41 S. 86 f., indem er zugleich Rhea auf die ewig fortfliefsende Bewegung bezieht u. a.); er verschlinge seine Kinder wie die Zeit die einzelnen Zeiträume und werde von Zeus gefesselt, indem der ungemessene Verlauf der Zeit durch den Umlauf der Gestirne gebunden werde. — Eine zweite Erklärung gibt Corn. c. 7 S. 7 ff. Lang, nachdem er sich schon c. 3 S. 3 f. in etymologischen Deutungen des Kronos und der Rhea versucht hat. Ihm ist Kronos (von κραίνειν) die Naturordnung, welche den allzuheftigen atmosphärischen Ergüssen (dem Samenergufs des Uranos auf Gäa) durch Verminderung der Dunstmassen ein Ende macht (m. vgl. hierzu, was S. 152, 4 aus Chrysippus beigebracht ist); und er wird von Zeus gefesselt, indem der Wechsel in der Natur gehemmt wird. — Macrob. Sat. I 8, 7 endlich (ein stoisches Vorbild verrät dieser schon durch die chrysippische Definition der Zeit: *certa dimensio, quae ex caeli conversione colligitur*; vgl. S. 184, 6) erklärt: vor der Scheidung der Elemente sei noch keine Zeit gewesen; nachdem die Samen aller Dinge in ausreichender Menge vom Himmel auf die Erde geflossen und die Elemente entstanden waren, sei diesem Prozefs ein Ende gemacht und die tierische Erzeugung dem Geschlechtsprozefs zugewiesen worden (die Entstehung der Aphrodite aus dem Samen des Uranos).

1) Vgl. S. 276, 4 und Sen. De benef. I 13, 3.

2) C. 31 S. 62 ff.

3) Plut. De Is. 40 S. 367 c: er sei *τὸ πληκτικὸν καὶ διαιρετικὸν πνεῦμα*. Sen. De benef. IV 8, 1; s. o. 335, 1 und was Villoison zum Cornutus S. 366 aus Schol. Apollon. anführt: bei den Physikern (d. h. Stoikern) bedeute Her. die Einsicht und Stärke.

4) Vgl. Pers. Sat. 5, 63 f.

hat uns wohl Heraklit aufbewahrt. Ihm zufolge war Herakles ein Lehrer der Menschheit, eingeweiht in die himmlische Weisheit; er bezwang | den Eber, den Löwen und den Stier, d. h. die Lüste und Leidenschaften der Menschen; er vertrieb den Hirsch, d. h. die Feigheit; er säuberte den Stall des Augias vom Schmutze oder, ohne Bild, das Leben der Menschen von Widerwärtigkeiten; er verscheuchte die Vögel, die windigen Hoffnungen, und brannte die vielköpfige Hyder der Lust aus; er brachte den Hüter der Unterwelt mit seinen drei Häuptern, alle drei Hauptstücke der Philosophie, ans Licht. Keinen andern Sinn hat auch die Verwundung der Here und des Hades durch Herakles; Here, die Luftgöttin, bedeutet die Nebel der Unwissenheit, und in dem dreizackigen Pfeil läfst sich die himmelanstrebende dreiteilige Philosophie, wie der Stoiker glaubt, nicht verkennen; wenn aber auch Hades von diesem Pfeil niedergestreckt wird so heifst dies, auch das Verborgenste sei der Philosophie zugänglich[1]). In ähnlicher Weise legt Heraklit, gewifs nicht zuerst, die Odyssee aus[2]). In Odysseus ist, wie er sagt, ein Vorbild aller Tugenden und ein Feind aller Laster dargestellt; er flieht das Land der Lotophagen, das der schlechten Genüsse; er blendet den wilden Zorn, den Cyklopen; er bindet die Winde, indem er zuerst durch Sternkunde die Schiffahrt sichert; er überwindet den Zauber der Lust im Hause der Circe, durchforscht das Verborgene bis in den Hades, lernt von den Sirenen die Geschichte aller Zeiten, rettet sich aus der Charybde der Ausschweifung und aus der Scylla der Schamlosigkeit, besiegt, der Sonnenrinder sich enthaltend, die sinnliche Begierde. Man sieht auch hier, wie sich der ganze Inhalt der Mythen den Stoikern in Allegorien auflöste, zugleich aber auch, wie wenig sie sich bewufst waren, dafs sie denselben damit etwas Fremdartiges unterschieben, und wie sie die gleichen Personen, deren geschichtliches Dasein sie festhalten wollen, doch zugleich zu blofsen Symbolen philosophischer Begriffe verflüchtigen.

---

1) Herakl. c. 33 f. S. 67 ff., der sich im Eingang ausdrücklich auf die *δοκιμώτατοι Στωϊκῶν* beruft.

2) C. 70—73 S. 137 ff.

Ich bin auf diese stoische Theologie genauer eingegangen, nicht blofs, weil es lehrreich ist, sie im einzelnen und im ganzen mit verwandten Erscheinungen bis auf unsere Tage herab zu | vergleichen, sondern auch deshalb, weil sie ein sehr bezeichnender und nicht unwichtiger Teil des stoischen Systems ist. Denn soviel uns darin als eine augenfällige und höchst wertlose Spielerei erscheinen mufs: den Stoikern selbst war es mit ihren Erklärungen bitterer Ernst. Sie galten ihnen für das einzige Mittel, um den Glauben ihres Volkes zu retten, um die härtesten Vorwürfe von den Überlieferungen und den Dichterwerken abzuwehren, mit denen der Grieche sich von Kindesbeinen an genährt hatte[1]. Mit diesen Überlieferungen gänzlich zu brechen, konnten sie sich nicht entschliefsen, ihre wissenschaftlichen und sittlichen Überzeugungen wollten sie ihnen nicht zum Opfer bringen: kann es uns wunder nehmen, wenn sie das Unmögliche versuchten, Widersprechendes zu vereinigen, und wenn dieser Versuch sie zu Gewaltsamkeiten und Künsteleien jeder Art hindrängte?

Sehr bezeichnend für die Stellung der Stoiker zur positiven Religion sind auch ihre Ansichten über die Mantik[2]. Welche grofse Bedeutung sie der Weissagungskunst beilegten, erhellt schon aus dem Fleifse, den die Häupter der Schule ihrer Besprechung zuwandten. Nachdem bereits Zeno und Kleanthes zu den späteren Lehren den Grund gelegt hatten, war es Chrysippus, welcher dem stoischen Dogma auch nach dieser Seite hin seine endgültige Gestalt gab[3]. Weiter kennen wir besondere Schriften über diesen

---

1) Man höre in dieser Beziehung, wie sich Herakl. c. 74 S. 146 ff. über die platonischen und epikureischen Angriffe auf Homer äufsert.

2) Worüber Wachsmuth in der S. 327, 2 genannten Abhandlung zu vergleichen ist.

3) So Cic. De divin. I 3, 6. Derselbe nennt hier von Chrysippus zwei Bücher über die Weissagung, welche u. d. T. περ μαντικῆς (wie Wachsmuth S. 12 f. nachweist) auch von Diog. VII 149. Varro b. Lactant. Inst. I 6, 9 (vgl. Schol. in Phädr. S. 315 Bk. u. Krische Forsch. S. 482. Phot. Amphiloch. quaest. Montfaucon Bibl. Coisl. S. 347). Philodem. π. θεῶν διαγωγῆς, Vol. Hercul. VI 49 col. 7, 33 angeführt werden, und aus denen Cicero (bezw. seine Quellen) De div. I 38, 82. II 17, 41. 49, 101. 15, 35. 63, 130 und vielleicht De fato 7, 13 f. geschöpft hat. Ferner ein Buch περὶ

Gegenstand von Sphärus, Diogenes, | Antipater und zuletzt noch eine ausführliche von Posidonius[1]); auch Boëthus und Panätius hatten sich eingehend mit demselben beschäftigt[2]). Die gewöhnlichen Vorstellungen von Vorbedeutungen und Orakeln konnten sich unsere Philosophen nun freilich nicht aneignen, und die gemeine Wahrsagerei wollten sie nicht gutheifsen: die Voraussetzung, dafs die Gottheit in menschlicher Weise für bestimmte Zwecke auf einzelnes wirke und dem oder jenem einen bestimmten Erfolg ausnahmsweise vorherverkündige, mit einem Wort das Wunderbare des gewöhnlichen Weissagungsbegriffs konnte in einem so streng geschlossenen physikalischen System keinen Raum finden[3]). Hieraus nun aber mit ihren epikureischen Gegnern zu folgern,

---

χρησμῶν (auch De div. I 19, 37. II 56, 115. 65, 134. Suid. νεοττός u. a.) und eines περὶ ὀνείρων (Cic. De div. I 20, 39. II 70, 144. 61, 126. 63, 130. I 27, 56 vgl. mit Suid. τιμωροῦντος); in jenem hatte er Orakel, namentlich apollinische, in diesem weissagende Träume in grofser Anzahl gesammelt.

1) Eine Schrift des Sphärus π. μαντικῆς nennt Diog. VII 178; ein gleichnamiges Buch des Diogenes von Seleucia Cic. De div. I 3, 6 vgl. I 38, 83 f. II 17, 41. 43, 90. 49, 101; zwei Bücher Antipaters π. μαντικῆς, worin viele Traumdeutungen zusammengetragen waren, ders. De div. I 3, 6 vgl. I 20, 39. 38, 83 f. 54, 123. II 70, 144. 15, 35. 49, 101; Posidonius' fünf Bücher π. μαντικῆς Diog. VII 149. Cic. De div. I 3, 6 vgl. I 30, 64. 55, 125. 57, 130. II 15, 35. 21, 47. De fato 3. Boëthius De dis et praesens. (in dem Orellischen Cicero V 1 S. 395). Dafs Ciceros erstes Buch De divinatione im wesentlichen ein Auszug aus diesem Werk des Posidonius ist, zeigt Schiche De font. libr. Cic. de div. (Jena 1875) S. 1 ff. Hartfelder Die Quellen v. Cic. Büch. de div. (Freib. 1878) S. 2 ff.

2) Boëthus hatte in seinem Kommentar zu Aratus die Vorzeichen der Witterung zu bestimmen und zu erklären versucht; Cic. De div. I 8, 13. II 21, 47; über Panätius' Einwürfe gegen die Mantik wird sogleich zu sprechen sein.

3) Cic. De div. I 52, 118: *non placet Stoicis singulis iecorum fissis aut avium cantibus interesse deum; neque enim decorum est nec diis dignum nec fieri ullo pacto potest.* Ebd. 58, 132: *nunc illa testabor, non me sortilegos neque eos, qui quaestus causa hariolentur, ne psychomantia quidem . . . agnoscere.* Ähnlich Sen. Nat. qu. II 32, 2 (s. u. 349, 3), wo der Unterschied der stoischen von der gewöhnlichen Ansicht dahin gegeben wird, dafs nach jener die Augurien nicht *quia significatura sunt, fiant,* sondern *quia facta sunt, significent;* vgl. c. 42, 2. 3: es sei eine ungereimte Meinung, dafs Jupiter die Blitze schleudere, welche den Unschuldigen so oft treffen als den Schuldigen; es sei dies nur *ad coercendos animos imperitorum* ersonnen.

dafs es mit der Weissagung überhaupt nichts sei, konnten die Stoiker sich nicht entschliefsen. Der Glaube an eine so aufserordentliche Fürsorge der Gottheit für die Menschen erschien ihnen viel zu | tröstlich, als dafs sie darauf hätten verzichten mögen[1]); sie priesen nicht allein die Weissagung als den augenscheinlichsten Beweis für das Dasein der Götter und das Walten einer Vorsehung[2]), sondern sie schlossen ebenso auch umgekehrt: wenn es Götter gebe, müsse es auch eine Weissagung geben, da den Göttern ihre Güte nicht erlauben würde, den Menschen eine so unschätzbare Gabe zu versagen[3]).

1) Vgl. Diogenian b. Eus. pr. ev. IV 3, 6 (St. v. fr. II 939): *τὸ χρειῶδες αὐτῆς* [der Mantik] *καὶ βιωφελές· διὸ καὶ μάλιστα Χρύσιππος δοκεῖ ὑμνεῖν τὴν μαντικήν*, und M. Aurel IX 27: auch der Schlechten nehmen die Götter sich an durch Weissagungen und Träume.

2) Cic. N. D. II 5, 13, wo unter den vier Gründen, aus denen Kleanthes (Fr. 52 P 528 A.) den Götterglauben ableitete, die *praesensio rerum futurarum* die erste, die aufserordentlichen Naturerscheinungen, nicht allein Gewitter, Erdbeben und Seuchen, sondern auch Blutregen, Mifsgeburten, vorbedeutende Meteore u. dgl. die dritte Stelle einnehmen; ebd. 65, 162, wo der Stoiker von der Weissagung sagt: *mihi videtur vel maxime confirmare deorum providentia consuli rebus humanis.* Sext. Math. IX 132. wenn es keine Götter gebe, wären alle die mancherlei Arten der Weissagung nichtig, die doch allgemein anerkannt seien. Cic. De div. I 5 (s. folg. Anm.) und was S. 165, 1. 2 angeführt ist.

3) Cic. De div. I 5, 9: *ego enim sic existimo: si sint ea genera divinandi vera, de quibus accepimus quaeque colimus, esse deos, vicissimque, si dii sint, esse qui divinent. Arcem tu quidem Stoicorum, inquam, Quinte, defendis.* Ebd. 38, 82: stoischer Beweis für die Divination: *si sunt dii neque ante declarant hominibus, quae futura sint, aut non diligunt homines aut, quid eventurum sit, ignorant aut existumant nihil interesse hominum scire, quid sit futurum, aut non censent esse suae maiestatis praesignificare hominibus, quae sunt futura, aut ea ne ipsi quidem di significare possunt. At neque non diligunt nos* usw. *non igitur sunt di nec significant futura* (*οὐκ ἄρα εἰσὶ μὲν θεοί, οὐ προσημαίνουσι δέ* — die bekannte chrysippische Ausdrucksweise für: *οὐκ, εἰ θεοί εἰσιν, οὐ προσημαίνουσι* vgl. S. 109); *sunt autem di: significant ergo; et non, si significant, nullas vias dant nobis ad significationis scientiam (frustra enim significarent), nec, si dant vias, non est divinatio; est igitur divinatio.* Dieses Beweises, sagt Cicero, bediene sich Chrysippus, Diogenes, Antipater; dafs er von dem ersten derselben herstammt, sieht man ihm leicht an. Auf denselben Beweis kommt dann Cicero II 17, 41. 49, 101 wieder zurück. Vgl. ebd. I 46, 104: *id ipsum est deos non putare, quae ab iis significantur, contemnere.* Diog. VII 149: *καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν φασιν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι.* Andere lesen jedoch *ᾗ καὶ πρόνοιαν εἶναι;* in diesem Fall

Auch der Begriff des Schicksals | und die Natur des Menschen schien Posidonius zur Annahme der Weissagung hinzuführen[1]). Denn wenn alles, was geschieht, aus der unzerreifsbaren Verkettung der Ursachen hervorgehe, so müsse es auch Zeichen geben, an denen sich das Vorhandensein der Ursachen erkennen lasse, aus welchen gewisse Erfolge sich entwickeln werden[2]); und wenn die Seele des Menschen göttlicher Natur sei, werde sie auch die Fähigkeit besitzen, unter Umständen solches zu schauen, was ihr für gewöhnlich entgehe[3]). Und damit auch der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit ihres Glaubens nicht fehle, hatten die Stoiker Fälle von eingetroffenen Weissagungen in Menge gesammelt[4]); aber freilich so kritiklos, dafs wir uns über ihre Leichtgläubigkeit nicht genug wundern könnten, wenn wir nicht wüfsten, wie schlecht es in jener Zeit mit der historischen Kritik im allgemeinen bestellt war, und wie gerne die Menschen das glauben, was mit ihren Vorurteilen übereinstimmt[5]).

Wie läfst sich nun aber beides vereinigen, einerseits der Glaube an die Weissagung, anderseits die Verwerfung wunderbarer, auf einer unmittelbar göttlichen Wirkung beruhender Vorbedeutungen? Die Stoiker schlagen hierzu den Weg ein, den ihr System ihnen allein übrig liefs. Das Wunderbare,

---

wäre der Schlufs der umgekehrte, nicht von der Vorsehung auf die Mantik, sondern von der Mantik auf die Vorsehung.

1) Cic. De div. I 55, 125: *primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo . . ., deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda.*

2) Cic. a. a. O. 55, 126 f.

3) Ebd. 57, 129.

4) S. o. 345, 3. 346, 1.

5) Beispiele solcher Erzählungen, welchen die Stoiker das höchste Gewicht beilegten, während die Gegner freilich teils die Erzählungen für falsch, teils die Weissagungen für trügerisch oder ihr Eintreffen für zufällig erklärten (Cic. De div. I 19, 37. II 11, 27. 56, 115. De fato 3, 5), gibt Cic. De div. I 27, 56 (Suid. τιμωροῦντος). II 65, 134 (vgl. Suid. νεοττός). II 70, 144 aus Chrysippus (vgl. St. v. fr. II 1200 ss.), I 54, 123 aus Antipater, I 30, 64. De fato 3, 5 aus Posidonius. Da aber der letztere seine einzige oder doch seine Hauptquelle für das erste Buch De divinatione war, dürfen wir im allgemeinen auch das, was Cicero anscheinend aus eigener Kenntnis oder aus anderen Schriftstellern mitteilt, auf ihn zurückführen.

was sie als solches nicht annehmen konnten, wird für ein natürlich Gesetzmäfsiges ausgegeben[1]), es wird spekulativ deduziert, und der | treffliche Panätius ist der einzige, von dem uns berichtet wird, dafs er auch hier durch Bestreitung der Vorbedeutungen, der Weissagung und der Astrologie die Selbständigkeit seines Urteils gewahrt habe[2]). Wie in neuerer Zeit Leibniz und so viele andere vor und nach ihm die Wunder durch die Annahme ihrer Präformation aus zufälligen und übernatürlichen in gesetzmäfsige Erfolge, in Glieder des allgemeinen Naturzusammenhangs verwandeln zu können geglaubt haben, so suchten schon die Stoiker die Vorzeichen und die Weissagung durch die Voraussetzung eines natürlichen Zusammenhangs zwischen dem Zeichen und dem Geweissagten zu retten und die Vorbedeutungen als die natürlichen Symptome gewisser Vorgänge zu begreifen[3]); und sie beschränkten

---

1) In anderem Sinn und aufser diesem theologischen Zusammenhang hatte schon Aristoteles das Wunderbare für etwas vom allgemeineren Standpunkt aus Natürliches erklärt, und derselbe hatte natürlich erklärbare Ahnungen innerhalb gewisser Grenzen zugegeben, worin seine Schule ihm folgte; vgl. Bd. II b[3] 429, 2. 551. 891. 919, 5.

2) Cic. De div. I 3, 6 (nach dem vorhin Angeführten): *sed a Stoicis vel princeps eius disciplinae, Posidonii doctor, discipulus Antipatri, degeneravit, Panaetius, nec tamen ausus et negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit.* Ebd. I 7, 12. II 42, 88. Acad. II 33, 107. Diog. VII 149. Epiphan. adv. haer. 1090 D (Dox. 593, 6). Aus Panät. scheint Cicero, wie Wachsmuth a. a. O. richtig bemerkt, die eingehende Bestreitung der Astrologie De div. II c. 42—46 der Hauptsache nach entnommen zu haben; vgl. c. 42, 88. 47, 97. Cic. sagt aber dabei ausdrücklich, Panätius sei der einzige Stoiker, der dieselbe verwerfe. Wie viel trotz seiner Zweifel sein Schüler Posidonius auf sie hielt, haben wir schon gesehen.

3) Sen. Nat. qu. II 32, 3: *nimis illum [deum] otiosum et pusillae rei ministrum facis, si aliis somnia, aliis exta disponit. ista nihilominus divina ope geruntur, sed non a deo pennae avium reguntur nec pecudum viscera sub ipsa securi formantur: alia ratione fatorum series explicatur... quicquid ratione fit, alicuius rei futurae signum est... cuius rei ordo est, etiam praedictio est* usw. Cic. De div. I 52, 118 (nach dem S. 346, 3 Angeführten): *sed ita a principio inchoatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent, alia in extis, alia in avibus* usw. Posidonius ebd. 55, 125 ff. (s. o. S. 348, 1). Dasselbe besagt es, wenn die Vorbedeutungen (nach Cic. De div. II 14, 34. 69, 142) auf die *συμπάθεια τῆς φύσεως* (worüber S. 172, 2 z. vgl.) begründet wurden, von welcher der Gegner dort freilich nicht ohne Grund bezweifelt, dafs sie z. B. zwischen einem Rifs in der Leber

sich hierbei nicht auf solche Fälle, in denen jener Zusammenhang nachweisbar stattfindet[1]), sondern sie | forderten ihn auch da, wo er durchaus undenkbar ist: auch der Vogelflug und die Eingeweide der Opfertiere sollten natürliche Vorzeichen kommender Ereignisse sein, auch zwischen dem Stande der Sterne und der Individualität derer, welche unter demselben geboren sind, ein ursächlicher Zusammenhang stattfinden[2]). Wandte man ein, dafs es in diesem Falle weit mehr Vorzeichen geben müfste, so antworteten die Stoiker: es gebe auch wirklich unzählige, wir wissen nur die wenigsten zu deuten[3]). Fragte man, woher es komme, dafs z. B. bei der Opferschau dem Wahrsager gerade die Tiere unter die Hände kommen, in deren Eingeweiden solche Vorzeichen sich finden, so nahm ein Chrysippus und seine Nachfolger keinen Anstand zu behaupten, die gleiche Sympathie aller Dinge, welche das Vorzeichen hervorrufe, leite auch den Opfernden bei der Auswahl des Opfertiers[4]); wie gewagt aber freilich diese Annahme war, zeigte sich darin, dafs sie zugleich noch die zweite Antwort bereit hielten: erst wenn das Opfertier gewählt sei, gehe die entsprechende Veränderung seiner Eingeweide vor sich[5]). Für diese Vorstellung konnte man sich nur noch auf die göttliche Allmacht berufen, womit man aber die ganze

---

des Opfertiers und einem vorteilhaften Geschäft, oder zwischen einem geträumten Ei und einem gefundenen Schatz stattfinde.

1) Wie in dem S. 346, 2 von Boëthus Angeführten.

2) Vgl. S. 349, 2. 353, 4 und Cic. De div. II 43, 90, nach welchem Diogenes von Seleucia den Astrologen wenigstens so viel zugab, dafs sich aus dem Stand der Sterne bei seiner Geburt abnehmen lasse, *quali quisque natura et ad quam quisque maxime rem aptus futurus sit.* Mehr allerdings wollte er schon deshalb nicht einräumen, weil Zwillinge nicht selten in ihrem Lebensgang und ihren Schicksalen sich in hohem Grad unterscheiden.

3) Sen. Nat. qu. II 32, 5 f.

4) Cic. a. a. O. II 15, 35: Chrysippus, Antipater und Posidonius behaupten: *ad hostiam deligendam ducem esse vim quandam sentientem atque divinam, quae toto confusa mundo sit,* wie schon I 52, 118 ausgeführt war.

5) Cic. II 15, 35: *illud vero multum etiam melius, quod . . . dicitur ab illis* (vgl. I 52, 118 f.): *cum immolare quispiam velit, tum fieri extorum mutationem, ut aut absit aliquid aut supersit: deorum enim numini parere omnia.* Vgl. S. 349, 3.

Deduktion der Vorbedeutungen aus dem Naturzusammenhang tatsächlich wieder zurücknahm[1]). Das Bedenken ohnedies, dafs eine unabänderliche Vorherbestimmung | aller Erfolge die eigene Tätigkeit überflüssig machen würde, konnten sie, wie wir schon früher gesehen haben[2]), nicht wirklich beseitigen, und ebensowenig natürlich den damit zusammenhängenden Einwurf[3]), dafs unter der gleichen Voraussetzung die Weissagung selbst ganz nutzlos sei[4]). Die Stoiker selbst freilich beruhigten sich auch hier bei der Erwägung, dafs die Weissagung und das durch sie bedingte Verhalten der Menschen in die Reihe der vom Schicksal bestimmten Ursachen mit aufgenommen sei[5]).

In dem Vermögen zur Erkenntnis und Deutung der Vorzeichen besteht nun die Mantik[6]). Dieses Vermögen ist aber nach der Ansicht der Stoiker teils Sache der natürlichen Begabung, teils Kunst und Wissenschaft[7]). Die natürliche Weis-

---

1) Ähnlich lautet es, wenn bei Cic. I 53, 120 die Augurien so verteidigt werden: wenn ein Tier die Teile seines Körpers beliebig bewegen könne, um wie viel leichter müsse dies dem allmächtigen Gott sein (dessen Leib ja nach stoischer Lehre die ganze Welt ist).

2) S. o. S. 171.

3) Bei Cic. De div. II 8, 20. Diogenian b. Eus. pr. ev. IV 3, 5 ff. Alex. Aphr. De fato c. 31 S. 201, 32 Bruns.

4) Gerade auf dem Nutzen der Weissagung beruht aber der ganze von der göttlichen Güte ausgehende Beweis ihrer Wirklichkeit. Vgl. Cic. I 38, 83 und oben 347, 1.

5) Vgl. Sen. Nat. qu. II 37, 2. 38, 2: *effugiet pericula, si expiaverit praedictas divinitus minas. at hoc quoque in fato est, ut expiet* usw. Diese Antwort hatte wahrscheinlich schon Chrysippus gegeben, von dem auch aus Cic. De div. II 63, 130 und Philodem. *π. θεῶν διαγ.* Vol. Herc. VI col. 7, 33 hervorgeht, dafs er die Wirkung der Sühnungen verteidigte. In der oben ausgedrückten allgemeinen Form finden wir sie bei Alexander und Eusebius a. d. a. O., wohl gleichfalls aus Chrysippus. Vgl. S. 171.

6) Sie ist nach der Definition b. Sext. Math. IX 132, welche Cic. De div. II 63, 130 Chrysippus zuschreibt, *ἐπιστήμη* (Cic. wohl genauer: *vis* = *δύναμις*, da es ja aufser der wissenschaftlichen auch eine natürliche Weissagung gibt) *θεωρητικὴ καὶ ἐξηγητικὴ τῶν ὑπὸ θεῶν ἀνθρώποις διδομένων σημείων.* Vgl. Stob. Ekl. II 122. 238 H. 67, 16. 114, 17 W. Eus. pr. ev. IV 3, 5.

7) Ps. Plut. vita Hom. 212 S. 1238: [*τῆς μαντικῆς*] *τὸ μὲν τεχνικόν φασιν εἶναι οἱ Στωικοί, οἷον ἱεροσκοπίαν καὶ οἰωνοὺς καὶ τὸ περὶ φήμας καὶ κληδόνας καὶ σύμβολα, ἅπερ συλλήβδην τεχνικὰ προσηγόρευσαν, τὸ δὲ*

sagung beruht, wie dies auch schon andere gesagt hatten[1]), | auf der Gottverwandtschaft der menschlichen Seele[2]); sie erfolgt bald im Schlaf, bald in der Entzückung[3]), denn der Sinn für die höheren Offenbarungen wird uns um so reiner aufgehen, je vollständiger unser Geist sich aus der Sinnenwelt und aus allen auf das Äufsere gerichteten Gedanken zurückzieht[4]). Ihrer objektiven Ursache nach wurde dieselbe auf eine Einwirkung zurückgeführt, welche die Seele teils von der Gottheit oder dem allgemeinen, durch die ganze Welt verbreiteten Geiste[5]), teils auch von den in der Luft sich aufhaltenden Seelen, d. h. den Dämonen, erfahre[6]); doch sollten auch äufsere Eindrücke dazu mitwirken, den Menschen in

---

ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον, τουτέστιν ἐνύπνια καὶ ἐνθουσιασμούς. Übereinstimmend damit Cic. De div. I 18, 34. II 11, 26 f.

1) M. vgl. das Bd. II b³ 360, 1 angeführte aristotelische Bruchstück, welches alte und verbreitete Meinungen im Sinn der platonisch-aristotelischen Lehre erläutert, ohne sie doch wirklich zu vertreten.

2) Cic. De div. I. 30, 64 (s. Anm. 6) II 11, 26: Das *naturale genus divinandi* sei das, *quod animus arriperet aut exciperet extrinsecus ex divinitate, unde omnes animos haustos aut acceptos aut libatos haberemus.* Aetius Plac. V 1, 1 (wo aber die Worte κατὰ θειότητα τῆς ψυχῆς usf. nur das vorhergehende κατὰ τὸ ἔνθεον usw. glossieren, vgl. Dox. 415, 10) Galen hist. phil. S. 320 K. (Dox. 639, 23).

3) Cic. De div. I 51, 115. Derselbe und Aetius a. d. a. O., wozu die mancherlei stoischen Erzählungen von weissagenden Träumen und Ahnungen bei Cic. I 27, 56 ff. 30, 64. II 65, 134. 70, 144 zu vergleichen sind.

4) M. s. hierüber, aufser den eben angeführten Stellen, Cic. De div. I 49, 110. 50, 113. 51, 115, besonders aber I 57, 129. Daher auch die Weissagung der Sterbenden (ebd. 30, 63 f. nach Posidonius; vgl. Arist. a. a. O.) und der Satz (ebd. 53, 121 s. u. 354, 3), dafs man wahrere Träume habe, wenn man reinen Gemüts einschlafe.

5) M. vgl. was Anm. 2 S. 350, 4 aus Cic. De div. II 11, 26. 15, 35 angeführt ist, und den *instinctus afflatusque divinus* ebd. I 18, 34.

6) Nach Cic. De div. I 30, 64 liefs Posidonius die weissagenden Träume auf dreierlei Wegen zustande kommen: *uno, quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur, altero, quod plenus aër sit inmortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant, tertio, quod ipsi di cum dormientibus conloquantur.* Von diesen drei Wegen entspricht nun nicht allein der erste, sondern auch der zweite den stoischen Voraussetzungen, wie denn deshalb auch bei Stob. Ekl. II 122. 238 H. 67, 17. 114, 17 W. die Mantik als ἐπιστήμη θεωρηματικὴ σημείων τῶν ἀπὸ θεῶν ἢ δαιμόνων πρὸς ἀνθρώπινον βίον συντεινόντων definiert wird. Dagegen kann Posidonius nur in Anbequemung an die Volksvorstellung

Enthusiasmus zu versetzen[1]). Die | künstliche Weissagung oder die Weissagung als Kunst gründet sich auf Beobachtung und Vermutung[2]). Wer freilich alle Ursachen in ihrer Verkettung durchschaute, der würde zu derselben keiner Beobachtung bedürfen, sondern die ganze Reihe der Ereignisse aus ihren Ursachen abzuleiten imstande sein; da dies aber der Gottheit allein möglich ist, bleibt den Menschen nur übrig, die Ereignisse, welche sich für die Zukunft vorbereiten, aus den Zeichen zu erschliefsen, durch welche sie sich ankündigen[3]). Diese Zeichen können nun von der verschiedensten Art sein, und demgemäfs wurden alle möglichen Formen der Wahrsagerei von den Stoikern für zulässig befunden: die Opferschau, die Wahrsagung aus Blitzen und sonstigen Himmelserscheinungen, aus dem Vögelflug, aus Vorbedeutungen aller Art[4]). Von der Masse derartigen Aberglaubens, welchen die Stoiker sich gefallen liefsen und in Schutz nahmen, kann uns das erste der ciceronischen Bücher über die Weissagung[5]) einen Begriff geben. Da aber die Deutung dieser Zeichen Sache

von Göttererscheinungen geredet haben; als Stoiker mufste er diese auf jene Berührung mit dem Weltgeist deuten, die schon der erste seiner drei Wege in sich schliefst.

1) Als solche unterstützende Umstände nennt der Stoiker bei Cic. De div. I 50, 114 f. vgl. 36, 79 f. Musik, den Eindruck der Natur in Gebirgen und Wäldern, an Flüssen und Meeren, die aus der Erde aufsteigenden Dünste. Wenn derselbe aber auch (ebd. 18, 34) Orakel durchs Los gelten lassen will, so würde es der stoischen Theorie schwer geworden sein, diese anders als etwa auf den S. 350, 4. 5 besprochenen Wegen zu rechtfertigen.

2) Cic. I 18, 34. 33, 72.

3) Ebd. I 56, 127.

4) Die oben genannten Arten zählt Cicero II 11, 26 auf, nachdem er vorher (I 33, 72 ff.) im einzelnen ausführlich davon gehandelt hat. Ähnlich Ps. Plut. v. Hom. 212; s. o. 351, 7. Stob. Ekl. II 238 H. 114, 19 W. nennt als Arten der Mantik beispielsweise *τό τε ὀνειροκριτικὸν καὶ τὸ οἰωνοσκοπικὸν καὶ θυτικόν*. Sext. Math. IX 132 sagt: wenn keine Götter wären, so wäre weder die *μαντική*, noch die *θεοληπτική, ἀστρομαντική, λογική* (d. h. wohl, wenn das Wort richtig ist, die Erklärung der *λόγια* vgl. Fabric. z. d. St.), noch die *πρόρρησις δι᾽ ὀνείρων*. — Eine Theorie der Träume gibt Macrob. Somn. Scip. I 3, wir wissen aber nicht, ob und inwieweit Stoisches darin ist. Die Auseinandersetzung über die vorbedeutenden Blitze bei Sen. Nat. qu. II 39, 1. 41 ff. unterscheidet er selbst ausdrücklich von den Lehren der Philosophen.

5) Dessen Inhalt im wesentlichen von Posidonius herstammt; s. o. 346, 1.

der Kunst ist, so kann es auch bei dieser wie bei jeder Kunst geschehen, dafs man in ihrer Auslegung fehlgeht[1]; zur Sicherung derselben dient teils die Überlieferung, welche die Bedeutung jedes Vorzeichens aus vieljähriger Erfahrung feststellt[2], teils ist, wie die | Stoiker glauben, auch die sittliche Beschaffenheit des Wahrsagers für die kunstmäfsige so wenig als für die natürliche Weissagung gleichgültig: Reinheit des Herzens ist eine von den wesentlichen Bedingungen seines Erfolgs[3].

So entschieden sich aber auch in dieser Bestimmung der sittliche Geist der stoischen Frömmigkeit bewährt, und so viele Mühe sich anderseits die Stoiker gegeben haben, ihren Weissagungsglauben mit ihrer philosophischen Weltansicht in Einklang zu bringen, so klar liegt doch am Tage, dafs dies weder bei diesem noch bei irgendeinem anderen wesentlichen Bestandteil des Volksglaubens auch nur notdürftig gelingen konnte. Wenn unsere Philosophen sich nichtsdestoweniger an diesem aussichtslosen Versuche mit der äufsersten Anstrengung abarbeiteten, so beweist dies allerdings, wie ernstlich es ihnen um die Versöhnung der Philosophie und der Religion zu tun war. Zugleich spricht sich aber in diesen Bemühungen auch das Gefühl aus, dafs die Wissenschaft, welche mit so kühnem Selbstvertrauen aufgetreten war, doch nicht ganz genüge, dafs sie der Anlehnung an die religiösen Überlieferungen, des Glaubens an göttliche Offenbarungen bedürfe; und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir es uns gerade aus diesem praktischen Bedürfnis erklären, dafs Männer von so scharfem Verstande wie Chrysippus sich selbst über die Grundlosigkeit der Wege verblenden konnten, die sie zur Verteidigung haltloser und veralteter Vorstellungen einschlugen. Nur um so deutlicher kommt aber hierin teils das Übergewicht des praktischen über das wissenschaftliche Interesse im Stoicis-

---

1) Cic. I 55, 124. 56, 128 u. ö.

2) Ebd. I 56, 127.

3) Cic. I 53, 121: *ut igitur, qui se tradidit quieti praeparato animo cum bonis cogitationibus, tum rebus* (z. B. die Nahrung; vgl. c. 29, 60. 51, 115) *ad tranquillitatem adcommodatis, certa et vera cernit in somnis, sic castus animus purusque vigilantis et ad astrorum et ad avium reliquorumque signorum et ad extorum veritatem est paratior.*

mus, teils seine innere Verwandtschaft mit den Schulen zum Vorschein, welche die Wahrheit des Erkennens in Frage stellten und seine Mängel durch eine höhere Offenbarung ergänzen wollten. Die stoische Lehre von der Divination ist die unmittelbare Vorgängerin des neupythagoreischen und neuplatonischen Offenbarungsglaubens. |

12. Der innere Zusammenhang und die geschichtliche Stellung der stoischen Philosophie.

Nachdem wir im bisherigen das stoische System im einzelnen untersucht haben, werden wir jetzt über die innere Anlage desselben, die Bedeutung und das Verhältnis seiner verschiedenen Bestandteile, wie über seine geschichtliche Stellung ein bestimmteres Urteil fällen können. Sein eigentümlicher Charakter zeigt sich nun vor allem in den drei Zügen, auf welche auch schon beim Beginn dieser Darstellung [1]) hingewiesen wurde: in seiner vorherrschend praktischen Richtung, in der näheren Bestimmung dieser Praxis durch die stoischen Grundsätze über das Gute und die Tugend, in ihrer wissenschaftlichen Begründung durch Logik und Physik. Die wissenschaftliche Erkenntnis ist den Stoikern, wie dort gezeigt wurde, nicht Selbstzweck, sondern nur ein Mittel zur Erzeugung des richtigen sittlichen Verhaltens: alle philosophische Forschung steht mittelbar oder unmittelbar im Dienste der Tugend; und hat auch die Stoa diesen Grundsatz in der ersten und dann wieder in der letzten Zeit ihres Bestehens mit der gröfsten Entschiedenheit und Ausschliefslichkeit behauptet, so haben wir doch gefunden, dafs ihn selbst ein Chrysippus, der Hauptvertreter ihrer wissenschaftlichen und gelehrten Bestrebungen, gleichfalls nicht verleugnete. Fragen wir dann weiter, welches Verhalten das richtige sei, so antworten die Stoiker zwar im allgemeinen: die natur- und vernunftgemäfse Tätigkeit oder die Tugend. Näher jedoch liegt darin ein Doppeltes. Die Tugend ist Hingebung des Einzelnen an das Ganze, Gehorsam gegen das allgemeine Gesetz; sie ist aber ebensosehr auch Übereinstimmung des Menschen mit

1) S. 52 ff.

sich selbst, Herrschaft seiner höheren Natur über die niedere, seiner Vernunft über die Affekte, Erhebung über alles, was nicht zu seinem wahren Wesen gehört. Beide Bestimmungen finden darin ihre Ausgleichung, dafs es eben ein vernünftiges Wesen ist, an welches das Sittengesetz sich wendet, dafs dieses Gesetz das seiner eigenen Natur ist und durch seine eigene Tätigkeit sich vollbringt. Aber doch lassen sich in der stoischen Ethik deutlich genug zwei | Strömungen erkennen, welche nicht ganz selten auch wohl in Streit kommen: die Forderung, dafs der Einzelne für das Ganze, für die menschliche Gesellschaft lebe, und die, dafs jeder für sich lebe, sich von allem, was nicht er selbst ist, unabhängig mache, sich in dem Gefühl seiner Tugend schlechthin befriedige. Der erste von diesen Grundsätzen lehrt den Menschen die Gemeinschaft mit anderen suchen, der zweite setzt ihn in den Stand, sie zu entbehren; aus jenem gehen die Tugenden der Gerechtigkeit, der Geselligkeit, der Menschenliebe hervor, aus diesem die innere Freiheit und Glückseligkeit des Tugendhaften; jene gipfelt im Kosmopolitismus, diese in der Selbstgenugsamkeit des Weisen. Sofern nun die Tugend alles umfafst, was von dem Menschen gefordert werden kann, hängt seine Glückseligkeit von ihr allein ab: nichts aufser der Tugend ist ein Gut, nichts aufser der Schlechtigkeit ein Übel; was mit unserer sittlichen Beschaffenheit nicht zusammenhängt, ist uns gleichgültig. Sofern sie sich anderseits auf die menschliche Natur gründet, steht sie mit allem anderen Naturgemäfsen auf e i n e r Linie, und wenn auch ihr eigentümlicher Wert nicht aufgegeben werden darf, so läfst sich doch nicht verlangen, dafs wir gegen jenes schlechthin gleichgültig seien, dafs es nicht einen Wert oder Unwert für uns habe und unser Gemüt irgendwie in Bewegung setze: die Lehre von den Adiaphoren und die Affektlosigkeit des Weisen kommt ins Schwanken. Sehen wir endlich auf die Art, wie die Tugend im Menschen ist, so erhalten wir verschiedene Bestimmungen, je nachdem wir dieselbe ihrem Wesen oder ihrer Erscheinung nach betrachten. Da die Tugend in der vernunftgemäfsen Tätigkeit besteht, die Vernunft aber nur e i n e ist, so scheint es, auch die Tugend bilde eine unteilbare Einheit, man könne sie daher nur ganz

besitzen oder gar nicht; und hieraus ergibt sich der Gegensatz der Weisen und Unweisen mit allen den Schroffheiten und Härten, welche wir bei den Stoikern aus demselben hervorgehen sahen, ganz folgerichtig. Faſst man anderseits die Bedingungen ins Auge, an welche der Erwerb und Besitz der Tugend durch die Natur des Menschen geknüpft ist, so muſs man sich überzeugen, daſs der Weise, wie ihn die Stoiker schildern, in der wirklichen Erfahrung nicht vorkommt, und man kann sich dem Zugeständnis, daſs der Gegensatz von | Weisen und Toren ein viel flüssigerer sei, als es zuerst schien, nicht mehr entziehen. Alle Hauptzüge der stoischen Ethik lassen sich so aus der einen Grundbestimmung, daſs die vernünftige Tätigkeit oder die Tugend das einzige Gut sei, ungezwungen ableiten.

Diese Ethik bedarf aber nicht allein zu ihrer eigenen wissenschaftlichen Begründung einer bestimmten theoretischen Weltansicht, sondern sie wird auch ihrerseits auf die Richtung und die Ergebnisse der theoretischen Untersuchung maſsgebend einwirken. Wird es als die Aufgabe des Menschen erkannt, seine Handlungen mit den Gesetzen des Weltganzen in Übereinstimmung zu bringen, so muſs auch verlangt werden, daſs er sich bemühe, die Welt und ihre Gesetze zu erkennen; und je weiter diese Erkenntnis fortschreitet, um so höher werden auch die Formen des wissenschaftlichen Verfahrens für ihn im Wert steigen. Wird ferner vom Menschen gefordert, daſs er nichts anderes sein solle, als ein Werkzeug des allgemeinen Gesetzes, so ist es nicht mehr als folgerichtig, wenn für das Universum eine unbedingte Gesetzmäſsigkeit alles Geschehens, ein unverbrüchlicher Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen vorausgesetzt und schlieſslich alles auf eine höchste, allwirkende Ursache zurückgeführt, alles zu einer Substanz zusammengefaſst wird; hat im menschlichen Leben der Einzelne den Gesetzen des Ganzen gegenüber kein Recht, so darf auch im Welflauf das Einzelne gegen die Notwendigkeit des Ganzen keine Macht haben. Soll anderseits beim Menschen alles auf die Kräftigkeit seines Wollens ankommen, so wird auch im Weltganzen die wirkende Kraft für das Höchste und Letzte erklärt werden müssen, und es

wird sich so jene dynamische Weltansicht ausbilden, in der wir eine von den bezeichnendsten und durchgreifendsten Eigentümlichkeiten der stoischen Physik erkannt haben [1]. Wird endlich dem praktischen Interesse ein so einseitiges Übergewicht eingeräumt, wie dies hier der Fall ist, so wird der Theorie immer jene realistische Auffassung der Dinge zunächst liegen, welche in dem stoischen Materialismus und | Sensualismus einen so schroffen Ausdruck gefunden hat [2]; während doch zugleich der Materialismus durch den Gedanken des Weltgesetzes, der alles durchdringenden göttlichen Kraft und Vernunft, der Sensualismus durch die Forderung der Begriffsbildung und durch die umfassende Anwendung des demonstrativen Verfahrens überschritten und beschränkt, die Wahrheit unseres Erkennens selbst auf ein praktisches Postulat gegründet, die gröfsere oder geringere Sicherheit desselben an der Kräftigkeit der subjektiven Überzeugung gemessen wird. Lassen sich aber diese verschiedenen Elemente nicht vollständig und widerspruchslos vereinigen, liegt die dynamische Weltansicht bei den Stoikern mit ihrem Materialismus, die logische Methode mit ihrem Sensualismus innerlich unverkennbar im Streite, so zeigt sich darin nur um so deutlicher, dafs es nicht ein rein wissenschaftliches, sondern ein praktisches Motiv ist, welches die innerste Wurzel ihres Systems bildet.

Dies darf nun natürlich nicht so verstanden werden, als ob die stoische Schule ihre ethischen Grundsätze zuerst unabhängig von ihrer theoretischen Weltansicht ausgebildet und erst nachträglich mit derselben verknüpft hätte. Der Stoicismus als solcher entstand vielmehr erst durch diese eigentümliche Verbindung des Praktischen mit dem Theoretischen. Der leitende Gedanke Zenos liegt in dem Versuche, durch wissenschaftliche Erkenntnis der Weltgesetze die Alleinherrschaft der Tugend zu begründen, und zum Stifter einer neuen Schule wurde er nur dadurch, dafs er dem Cynismus jene wissenschaftlichen Ideen und Bestrebungen zuführte, mit denen er selbst sich in der Schule eines Polemo, Stilpo und Diodor und

---

1) Vgl. S. 132 ff.
2) M. s. darüber S. 125 f.

in dem Studium der älteren Philosophen erfüllt hatte. Diese Elemente sind daher nicht blofs äufserlich verknüpft, sondern sie durchdringen und bedingen sich gegenseitig, und wie wir in der Physik und Erkenntnistheorie der Stoiker den praktischen Standpunkt ihres Systems wahrnehmen können, so hat anderseits die eigentümliche Ausbildung ihrer Ethik alle jene Bestimmungen über das Weltganze und die darin wirkenden Kräfte zur Voraussetzung, welche den wichtigsten Bestandteil der stoischen Physik bilden. | Nur durch diese wissenschaftliche Grundlegung wurde der Stoizismus in den Stand gesetzt, die Einseitigkeit der cynischen Ethik wenigstens in dem Mafse, wie er dies wirklich getan hat, zu verbessern und sich den Bedürfnissen der menschlichen Natur so weit anzubequemen, dafs er ins grofse wirken konnte; nur auf dieser Verbindung der Ethik mit der Metaphysik beruht jene religiöse Haltung des stoischen Systems, welcher es einen grofsen Teil seiner geschichtlichen Bedeutung zu verdanken hat; nur dadurch konnte es in einer Zeit, deren wissenschaftliche Kraft zwar im Abnehmen, deren wissenschaftliches Interesse aber doch noch sehr lebendig war, diese einflufsreiche Stellung einnehmen. Aber dafs die stoische Physik und Metaphysik gerade diese Wendung nahm, dafs Zeno und seine Nachfolger aus den früheren Systemen, an welche sie sich im weitesten Umfang anschlossen, gerade diese und keine anderen Bestimmungen aufnahmen und sie in dieser bestimmten Richtung fortbildeten, dies werden wir doch in letzter Beziehung aus ihrem ethischen Streben herzuleiten haben. Was diesem verwandt war und es unterstützte, konnten sie sich aneignen, was ihm widerstrebte, mufsten sie zurückweisen. Ist daher auch das stoische System als solches nur durch eine Verbindung ethischer und theoretischer Elemente entstanden, in welcher beide durch einander näher bestimmt wurden, so ist es doch der ethische Gesichtspunkt, von dem seine Bildung zunächst ausging, und der ihren Verlauf und ihre Ergebnisse in erster Stelle beherrschte.

Um eine genauere Vorstellung über die Entstehung des Stoicismus, über die Voraussetzungen, durch die sie bedingt, die Gründe, von denen sie geleitet war, zu erhalten, müssen

wir sein Verhältnis zu seinen Vorgängern ins Auge fassen. Die Stoiker selbst führten ihren philosophischen Stammbaum in gerader Linie auf Antisthenes und durch diesen auf Sokrates zurück[1]). So klar aber auch ihr Zusammenhang mit beiden | vorliegt, so verfehlt wäre es doch, ihre Lehre nur für eine Erneuerung der cynischen oder auch der ursprünglich sokratischen zu halten. Von beiden hat sie allerdings sehr wesentliche Bestandteile in sich aufgenommen. Cynisch ist die Selbstgenugsamkeit der Tugend, die Unterscheidung der Güter, der Übel und der Adiaphora, die idealistische Schilderung des Weisen, die Zurückziehung von der Aufsenwelt auf das philosophische Selbstbewufstsein und die Stärke des sittlichen Willens; cynisch die nominalistische Ansicht von den allgemeinen Begriffen, cynisch neben manchen Einzelheiten der Ethik auch in der Religionsphilosophie der Gegensatz des einen Gottes gegen die Vielheit der Volksgötter nebst der allegorischen Mythenerklärung, die aber freilich von den Stoikern viel umfassender und systematischer ausgebildet wurde, als dieses von Antisthenes geschehen sein kann. Sokratisch und cynisch ist die Gleichstellung der Tugend mit der Einsicht, die Einheit und Lehrbarkeit der Tugend; echt sokratisch auch die teleologische Beweisführung für das Dasein Gottes, überhaupt die teleologische Weltbetrachtung und der Vorsehungsglaube der Stoiker[2]); dafs ihre Ethik in der Gleichstellung des Nützlichen und des Guten dem Sokrates folgte, ist schon früher bemerkt worden. Wie grofs aber nichtsdestoweniger der Unterschied zunächst zwischen der

---

1) Ist uns auch nicht bekannt, ob Diog. einer stoischen Quelle folgt, wenn er die stoische Schule B. VII unmittelbar an die cynische anknüpft, so stammt diese Verknüpfung doch jedenfalls aus einer Zeit, in der man wissen mufste, wie die Stoiker selbst ihr Verhältnis zu den älteren Schulen auffafsten, und damit stimmt ganz überein, was S. 259, 6 aus Posidonius angeführt ist. So sagt, um anderer nicht zu erwähnen, Diog. auch VI 14 f. von Antisthenes: *δοκεῖ δὲ καὶ τῆς ἀνδρωδεστάτης Στωϊκῆς κατάρξαι . . . οὗτος ἡγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας, αὐτὸς ὑποθέμενος τῇ πόλει* [*πολιτείᾳ* Wilamowitz] *τὰ θεμέλια*, und Juvenal XIII 121 nennt die stoischen Dogmen *a Cynicis tunica* (die gewöhnliche Tracht im Unterschied vom Tribon) *distantia*.

2) Vgl. Krische Forsch. S. 363 f. und oben S. 138, 2.

stoischen und der cynischen Philosophie ist, dies können wir uns am besten an dem Verhältnis Aristos zu der übrigen Schule anschaulich machen. Wenn Aristo nicht allein von der Physik und der Dialektik, sondern auch von den spezielleren ethischen Ausführungen nichts wissen wollte, so folgte er ganz den Grundsätzen des Antisthenes; wenn er die Einheit der Tugend so streng festhielt, dafs alle Tugenden in eine und dieselbe zusammenflossen, so hatte auch jener sich ähnlich geäufsert; wenn er jeden Wertunterschied unter den sittlich gleichgültigen Dingen leugnete und gerade in dieser Adiaphorie die höchste Sittlichkeit sah, so wird | dies schon von den Alten für cynisch erklärt[1]). Wenn umgekehrt die grofse Mehrzahl der Stoiker diesen Behauptungen widersprach, so sind eben damit die Punkte bezeichnet, an denen der Stoicismus sich vom Cynismus trennte[2]). Der Cyniker stellt sich in dem Gefühl seiner sittlichen Freiheit, seiner unbesiegbaren Willensstärke der ganzen Welt entgegen, er bedarf zu seiner Tugend keiner wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt und ihrer Gesetze, er nimmt auf nichts, was aufser ihm ist, Rücksicht, er gestattet nichts einen Einflufs auf sein Handeln und legt nichts einen Wert bei; er bleibt aber ebendeshalb auch mit seiner Tugend auf sich selbst beschränkt: sie macht ihn unabhängig von Menschen und Umständen, aber sie hat nicht die Kraft und nicht das Interesse, in das menschliche Leben nachhaltig einzugreifen, es mit neuen sittlichen Ideen zu erfüllen. Der Stoicismus verlangt zwar gleichfalls, dafs die Tugend sich selbst genug sei, und er will so wenig als der Cynismus irgend etwas aufser ihr für ein Gut im strengen Sinn gehalten wissen. Aber doch stellt sich der Einzelne der Aufsenwelt hier lange nicht so schroff entgegen wie dort. Der Stoiker ist zu gebildet, er weifs sich zu sehr als Teil des Weltganzen, um den Wert der wissenschaftlichen Weltbetrachtung zu ver-

---

1) M. vgl. über Aristo S. 56 ff. 247. 266 und dazu Bd. II a⁴ 287 f. 303, 5. 312.

2) Aristo kann daher nicht mit Krische Forsch. 411 als der echteste Vertreter des ursprünglichen Stoicismus behandelt werden, er bezeichnet vielmehr nur eine Reaktion des cynischen Elements im Stoicismus gegen die anderweitigen Bestandteile dieser Philosophie.

kennen oder die natürlichen Bedingungen der sittlichen Tätigkeit als ein Gleichgültiges beiseite zu setzen; was er anstrebt, ist nicht blofs das Negative, die Unabhängigkeit von allem Äufseren, sondern etwas Positives, das naturgemäfse Leben, und als naturgemäfs betrachtet er nur dasjenige Leben, welches mit den Gesetzen des Weltganzen wie mit denen des menschlichen Wesens übereinstimmt. Der Stoicismus geht daher nicht allein durch seine wissenschaftlichere Haltung weit über den Cynismus hinaus, sondern auch seine Sittenlehre selbst ist von einem freieren und milderen Geiste erfüllt. Wie durchgreifend der Unterschied beider in der ersteren Beziehung ist, und wie wenig sich der Stoicismus als | philosophisches System blofs aus dem Cynismus erklären läfst, fällt in die Augen, wenn wir z. B. die Grundsätze der Stoiker über die Notwendigkeit und den Wert des wissenschaftlichen Erkennens mit den sophistischen, alle Wissenschaft aufhebenden Behauptungen des Antisthenes, die ausgebildete logische Form des stoischen Lehrgebäudes mit dem Rohzustand des cynischen Denkens, die ausgeführten metaphysischen und psychologischen Untersuchungen, die reiche Gelehrsamkeit der chrysippischen Schule mit der cynischen Verachtung aller Theorie und aller gelehrten Forschung zusammenhalten. Auch in der Ethik zeigt sich aber der Unterschied der beiden Schulen bedeutend genug. Die stoische Moral erkennt den äufseren Dingen und Zuständen wenigstens einen bedingten Wert oder Unwert zu, die cynische gar keinen: jene verbietet die vernunftwidrige Gemütserregung, diese alle und jede[1]); jene weist den Einzelnen an die menschliche Gesellschaft, diese isoliert ihn; jene lehrt ein Weltbürgertum in dem positiven Sinn, dafs wir uns mit allen anderen zusammengehörig fühlen sollen, diese nur in dem negativen der Gleichgültigkeit gegen Vaterland und Heimat; jene erhält durch das lebendige Bewufstsein vom Zusammenhang des Menschen mit dem Weltganzen ein pantheistisch-religiöses, durch ihre Anlehnung an die positive Religion ein theologisch beschränktes Gepräge, diese durch die Befreiung des Weisen von den Vorurteilen des Volks-

1) M. s. hierüber S. 274 f.

glaubens, um die es ihr ausschliefslich zu tun ist, einen freigeisterischen Charakter. Der Stoicismus hat in allen diesen Beziehungen den ursprünglichen Geist der sokratischen Philosophie reiner bewahrt als der Cynismus, der sie zum Zerrbild übertrieb. Aber doch weicht auch er von ihr nach zwei Seiten hin ab. In theoretischer Beziehung hat die stoische Lehre einesteils eine systematische Form und Ausbreitung erhalten, wie sie Sokrates nicht anstrebte, und sie hat namentlich in der Physik ein Feld bearbeitet, welchem dieser sich grundsätzlich fern hielt, so lebhaft dann auch wieder ihr Vorsehungsglaube und ihre teleologische Naturbetrachtung an ihn erinnert. Andernteils ist aber das wissenschaftliche Interesse bei Sokrates trotz seiner materiellen Beschränkung auf die Ethik doch | ursprünglicher und stärker als bei den Stoikern, welche die wissenschaftliche Forschung ausdrücklich nur als ein Mittel für die Lösung der sittlichen Aufgaben bezeichnen, und es konnte sich deshalb an den sokratischen Grundsatz des begrifflichen Wissens, wie einfach er auch lautet, eine so reiche Entwicklung der Spekulation anschliefsen, dafs alles, was die Stoiker in dieser Beziehung geleistet haben, doch nur als ein Bruchteil dessen erscheint, wozu Sokrates den Anstofs gegeben hat. Die stoische Ethik ist nicht blofs ungleich entwickelter und weit sorgfältiger ins einzelne ausgeführt als die sokratische, sondern sie zeigt sich darin auch strenger, dafs sie den Grundsatz, die Tugend allein für ein unbedingtes Gut gelten zu lassen, rücksichtslos festhält, ohne der gewöhnlichen Denkweise Zugeständnisse zu machen, wie sie ihr Sokrates mit seiner eudämonistischen Begründung der Sittenlehre gemacht hatte. Dafür ist sie aber auch, wie sich nicht verkennen läfst, von der Freiheit und Heiterkeit der sokratischen Lebensansicht weit entfernt, und wenn sie die Schroffheiten der Cynismus immerhin sehr erheblich gemildert hat, so hat sie doch seine obersten Grundsätze sich viel zu vollständig angeeignet, um nicht auch von seinen Folgerungen einen grofsen Teil auf sich nehmen zu müssen.

Fragen wir nun, inwiefern die Stoiker von anderer Seite zu dieser Umbildung und Erweiterung des sokratischen Standpunkts veranlafst werden konnten, so haben wir für die

praktische Tendenz ihres Systems neben der allgemeinen Richtung der nacharistotelischen Philosophie nur an den Vorgang des Cynismus zu denken; seine theoretische Ausbildung dagegen knüpft zunächst teils an die Megariker, teils an Heraklit an. Auf jene weist der persönliche Zusammenhang Zenos mit Stilpo; auf diesen der Umstand, dafs die Stoiker selbst ihre Physik von Heraklit herleiteten und in Kommentaren zu dem Werke dieses Philosophen vortrugen[1]). Der megarische Einflufs ist jedoch schwerlich sehr | hoch anzuschlagen. Zeno mochte immerhin von dieser Seite her einen Anstofs zu der dialektischen Richtung erhalten haben, welche schon bei ihm in der Vorliebe für gedrängte, scharf zugespitzte Syllogismen hervortritt[2]): indessen bedurfte es dazu in der nacharistotelischen Zeit der Megariker nicht mehr, und so wird auch der gröfste Dialektiker der Schule, Chrysippus, nicht allein in keinen persönlichen Zusammenhang mit jenen gebracht, sondern er erscheint auch in seiner Logik unverkennbar zunächst als der Fortsetzer des Aristoteles. Ungleich gröfser und allgemein anerkannt ist die Bedeutung, welche die Lehren des alten ephesischen Naturphilosophen für die Stoiker gewannen. Ein System, welches die Unterordnung alles Besonderen unter das Gesetz des Ganzen so stark betonte, welches aus dem Flufs aller Dinge nur die allgemeine Vernunft als das Ewige und Sichselbstgleiche heraushob — ein ihnen so verwandtes System mufste sich den Stoikern zu sehr empfehlen, als dafs sie nicht an dasselbe anzuknüpfen versucht hätten, und wenn uns vielleicht der hylozoistische Materialismus dieser Lehre zurückschrecken würde, so haben wir doch schon früher gesehen, dafs gerade hierin für die Stoiker ein weiterer An-

---

1) Zenos Bekanntschaft mit Heraklit ergibt sich, auch abgesehen von dem Zeugnis des Numenius b. Eus. Pr. ev. XIV 5, 11, dem an sich kein grofser Wert beizulegen sein dürfte, aus der Tatsache, dafs nicht allein die Ethik, sondern auch die Physik der stoischen Schule in allen ihren Teilen von ihm begründet wurde. Von Kleanthes nennt Diog. VII 174. IX 15, von Aristo IX 5, von Sphärus VII 178. IX 15 eigene Schriften über Heraklit, von Chrysippus sagt Philodem. π. εὐσεβ. c. 14, 15 S. 81 Gomp., er habe die alten Mythen auf heraklitische Lehren zurückgeführt.

2) Beispiele sind uns öfters vorgekommen; so S. 137, 4. 138, 1. 2. 219, 2; vgl. auch Sen. ep. 83, 9.

ziehungspunkt liegen mufste. Es gibt daher aufser der Dreizahl der Elemente kaum irgendeinen Zug der heraklitischen Physik, welchen sich die Stoiker nicht angeeignet hätten: das Feuer oder der Äther als Urstoff, die Einheit dieses Stoffes mit der allgemeinen Vernunft, dem Weltgesetz, dem Verhängnis, der Gottheit, der Flufs aller Dinge, die stufenweise Umwandlung des Urstoffs in die Elemente und der Elemente in den Urstoff, der regelmäfsige Wechsel von Weltbildung und Weltverbrennung, die Einheit und Ewigkeit des Weltganzen, die Beschreibung der Seele als eines feurigen Hauchs, die Identität des Gemüts mit dem Dämon, die unbedingte Herrschaft des allgemeinen Gesetzes über den Einzelnen, diese und manche andere zunächst aus Heraklit entnommene Bestimmungen des stoischen Systems[1]) beweisen zur Genüge, wie viel dieses | seinem Vorgänger zu verdanken hat. Doch dürfen mir nicht übersehen, dafs weder seine dialektische Form bei Heraklit eine Analogie hat, noch sein ethischer Kern sich auf die wenigen und unentwickelten Andeutungen dieses Philosophen zurückführen läfst, während anderseits die Physik für die Stoiker bei aller ihrer Wichtigkeit doch in letzter Beziehung blofse Hilfswissenschaft der Ethik ist, und die Anlehnung an Heraklit an und für sich schon ihre untergeordnete Bedeutung und den Mangel eines selbständigen Interesses für dieses Gebiet beweist. Auch das aber ist unverkennbar, dafs die Stoiker selbst in der Physik nur teilweise Heraklit folgen, und dafs wirklich heraklitische Sätze im Zusammenhang ihrer Lehre nicht selten eine veränderte Bedeutung erhalten. Um untergeordnete Differenzen zu übergehen, so ist die stoische Naturlehre nicht blofs in formeller Beziehung viel ausgebildeter und hinsichtlich ihres Umfangs viel reichhaltiger als die heraklitische, sondern auch die ganze Weltansicht des späteren Systems ist mit dem des früheren gar nicht so unmittelbar identisch, als man wohl glauben möchte. Der Flufs aller Dinge, welchen die Stoiker

---

1) Aufser meteorologischen und sonstigen naturwissenschaftlichen Einzelheiten, welche die Stoiker von Heraklit entlehnt haben mögen, gehört hierher auch Heraklits Stellung zur Volksreligion (s. Bd. I b[5] 727 ff.).

mit Heraklit lehren[1]), hat für sie lange nicht die durchgreifende Bedeutung wie für jenen; denn wenn auch die Materie des Weltganzen in immer neue Formen übergeht, ist sie ihnen doch zugleich das bleibende Substrat und Wesen der Dinge[2]), und ebenso behandeln sie auch die Einzelsubstanzen als etwas körperlich Beharrendes[3]). Von dem Stoff unterscheiden sie ferner das wirkende Prinzip, die Vernunft oder die Gottheit, weit bestimmter als Heraklit, und sie lassen den gleichen Unterschied in der Zweiheit von Substrat und Eigenschaft auch in die einzelnen Dinge sich fortsetzen. Dadurch ist es ihnen nun möglich gemacht, die Vernunft in der Welt im Unterschied von der blofsen blindwirkenden Naturkraft viel schärfer hervorzuheben als ihr Vorgänger; während sich | daher dieser, so viel wir wissen, auf die physikalische Naturbetrachtung, die Beschreibung der elementarischen und meteorologischen Prozesse beschränkt hatte, so trägt die stoische Physik einen wesentlich teleologischen Charakter, sie findet in der Beziehung der ganzen Welteinrichtung auf den Menschen ihr Ziel, und sie hat diesen Gesichtspunkt sogar sehr einseitig und mit Vernachlässigung der eigentlichen Naturforschung verfolgt. Aus diesem Grunde hat auch die Idee der allwaltenden Vernunft oder des allgemeinen Gesetzes bei beiden nicht ganz den gleichen Inhalt: Heraklit erkennt diese Vernunft zunächst und hauptsächlich in der gleichmäfsigen Aufeinanderfolge der Naturerscheinungen, in der Regelmäfsigkeit des Verlaufs, durch welchen jeder einzelnen Erscheinung ihre Stelle im Ganzen, ihr Umfang und ihre Dauer bestimmt ist, überhaupt in der Unveränderlichkeit des Naturzusammenhangs; die Stoiker schliefsen bei ihren Beweisen für das Dasein der Gottheit und das Walten der Vorsehung diese Seite zwar nicht aus, aber den Hauptnachdruck legen sie doch immer auf die Zweckmäfsigkeit der Welteinrichtung. Die weltregierende Vernunft erscheint daher

---

1) Vgl. S. 96.

2) Vgl. S. 96, 1. 133, 2.

3) Als Beispiel dieses Unterschieds mag der heraklitische Satz von dem täglichen Erlöschen der Sonne dienen, von dem jedermann zugeben wird, dafs er im stoischen System nicht möglich war.

bei jenem mehr als Naturkraft, bei diesen als zwecksetzende Intelligenz; für Heraklit ist die Natur das Höchste, der Gegenstand eines selbständigen und unbedingten Interesses, und darum auch das unendliche Wesen nichts anderes als die weltbildende Kraft; die Stoiker betrachten die Natur vom Standpunkt des Menschen aus, als Mittel für das Wohl und die Tätigkeit des Menschen, ihre Gottheit wirkt daher auch in der Natur nicht als bloſse Naturkraft, sondern wesentlich als die Weisheit, welche für das Wohl des Menschen sorgt: der höchste Begriff des heraklitischen Systems ist der der Natur oder des Verhängnisses; das stoische hat diesen zwar ebenfalls aufgenommen, aber es hat ihn zugleich zu der höheren Idee der Vorsehung fortgebildet.

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir diese Umbildung der heraklitischen Physik bei den Stoikern neben dem Einfluſs der sokratisch-platonischen Teleologie vor allem aus der aristotelischen Philosophie herleiten[1]. Ihr gehört die Vorstellung von der eigenschaftslosen Materie nebst der Unterscheidung des stofflichen und des formenden Prinzips ursprünglich an; sie hat die teleologische Betrachtungsweise umfassender als irgendein anderes | System auf die Naturwissenschaft angewendet; und wenn allerdings die äuſserliche Fassung dieser Teleologie eher an die populär-teleologischen Reden des Sokrates oder auch an Plato erinnert als an Aristoteles, so ist dagegen der stoische Begriff der zweckmäſsig bildenden Naturkraft, wie ihn namentlich die Vorstellung von dem künstlerischen Feuer und den *λόγοι σπερματικοὶ* enthält, wesentlich aristotelisch. Ja auch solche Bestimmungen, die in teilweisem Gegensatz gegen Aristoteles aufgestellt sind, knüpfen doch wieder an ihn an; so wird der Äther als besonderer, von den vier Elementen verschiedener Körper geleugnet, aber der Sache nach unter dem Namen des künstlerischen Feuers wieder eingeführt; so wird der peripatetischen Lehre von der Entstehung der vernünftigen Seele durch den

1) Vgl. H. Siebeck Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker (Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, 2. Aufl. Freiburg 1888, S. 181—252).

stoischen Traducianismus widersprochen, aber auch dieser lehnt sich an den aristotelischen Satz[1]) an, dafs der Keim der tierischen Seele in der vom Samen umschlossenen warmen Luft (πνεῦμα wie bei den Stoikern) liege, welche Aristoteles ganz ebenso vom Feuer unterscheidet, wie Zeno und Kleanthes die beiden Arten des Feuers unterschieden haben. Selbst die entschiedenste Abweichung von der aristotelischen Lehre, die Verwandlung der menschlichen Seele und des göttlichen Geistes in einen Körper, konnte sich an Aristotelisches anschliefsen, wie ihr ja aus diesem Grund auch die peripatetische Schule auf halbem Weg entgegenkommt[2]): wenn Aristoteles den Äther als den göttlichsten Körper, die aus ihm gebildeten Gestirne als göttliche und selige Wesen beschrieb, wenn er die wirkenden und bewegenden Kräfte von den himmlischen Sphären zu der irdischen herabsteigen liefs[3]), wenn er auch den Seelenkeim nach dem eben Bemerkten an einen ätherartigen Stoff geknüpft denkt, so mochten andere hieran um so eher materialistische Vorstellungen anknüpfen, je schwerer es ist, sich den aufserweltlichen Verstand des Aristoteles zu denken, der selbst unkörperlich sich mit der Körperwelt berühren und sie umschliefsen soll, und in der menschlichen Seele die persönliche Lebenseinheit mit dem jenseitigen | Ursprung der Vernunft zu vereinigen. Noch unmittelbarer hatte die aristotelische Theorie über die Entstehung der Vorstellungen und Begriffe der stoischen vorgearbeitet; die Stoiker taten hier kaum etwas anderes, als dafs sie ihrem Standpunkt gemäfs wegliefsen, was ihr Vorgänger über den ursprünglichen Besitz und die unmittelbare Erkenntnis der Wahrheit durch die Vernunft gesagt hatte. Wie enge sich die formale Logik der Stoiker an Aristoteles hält, ist schon früher gezeigt worden; sie haben hier nur auf aristotelischer Grundlage fortgebaut, und selbst ihre Zutaten betreffen mehr die Grammatik als die eigentliche Logik. Am geringsten erscheint der materielle Einflufs der peripatetischen Lehre auf die stoische in der Ethik, in welcher die Schroffheit des stoischen Tugend-

---

1) Bd. II b³ 483.

2) M. s. a. a. O. S. 888. 890. 905. 916 f.

3) A. a. O. S. 434 ff. 458. 463 f. 468.

begriffs, die gänzliche Unterdrückung der Affekte, die unbedingte Ausschliefsung alles Äufseren aus dem Kreise der sittlichen Güter, die dualistische Trennung der Weisen und der Toren, die Polemik gegen das blofs theoretische Leben mit der Behutsamkeit und Allseitigkeit der aristotelischen Sittenlehre, mit ihrer sorgsamen Beachtung der allgemeinen Meinung und der praktischen Ausführbarkeit, mit ihrer Anerkennung des Sittlichen in allen Formen auf der einen, mit ihrer Anpreisung der rein theoretischen Tätigkeit auf der anderen Seite auffallend kontrastiert. Hier ist es daher wohl hauptsächlich die formelle Behandlung der ethischen Stoffe und namentlich die psychologische Analyse der einzelnen sittlichen Tätigkeiten, für welche die Stoiker von Aristoteles gelernt haben. Dagegen werden wir gerade in diesem Gebiete die Spuren des Unterrichts, welchen Zeno bei Polemo und vielleicht auch noch bei Xenokrates genossen hatte, vorzugsweise zu suchen haben. Der spekulative Teil der platonischen Lehre konnte für solche Sensualisten und Materialisten wie die Stoiker weder in seiner ursprünglichen Gestalt, noch in der pythagoraisierenden Fassung der älteren Akademie grofsen Reiz haben; dagegen mufste sie am Platonismus die sokratische Begründung der Tugend durch das Wissen, die verhältnismäfsige Geringschätzung der äufseren Güter, die Flucht aus der Sinnlichkeit, der Schwung und die Reinheit des sittlichen Idealismus, an der älteren Akademie noch besonders die Forderung des naturgemäfsen Lebens, die Lehre von der Selbstgenügsamkeit der Tugend und die zunehmende | Beschränkung der Philosophie auf die praktischen Fragen ansprechen. Findet auch jene durchgängige Übereinstimmung der stoischen und der akademischen Moral, welche spätere Eklektiker behaupteten[1]), allerdings nicht statt, so scheint doch die Stoa von dieser Seite her Anregung erhalten und Elemente in sich aufgenommen zu haben, welche sie in ihrem entschiedeneren Geiste weiter verfolgte. So gehört namentlich der Grundsatz des naturgemäfsen Lebens ursprünglich der

1) So namentlich Antiochus und auch Cicero in manchen Stellen, s. o. S. 32, 2 und den Abschnitt über Antiochus.

Akademie an, wenn ihn auch die Stoiker eigentümlich und teilweise abweichend auffafsten [1]). Neben den ethischen Lehren mag auch die Stellung, welche sich die Akademie zur positiven Religion gab, auf die Orthodoxie der Stoiker Einflufs gehabt haben; der entschiedenste Vertreter der letzteren, Kleanthes, ist in seinem ganzen philosophischen Charakter ein Gegenbild des Xenokrates. Die neuere Akademie, in ihrem Ursprung jünger als der Stoicismus, hat zwar durch Chrysippus nicht unbedeutend auf diesen eingewirkt; doch zunächst nur indirekt, sofern sie die Stoiker durch ihren dialektischen Widerspruch nötigte, auch ihrerseits die dialektische Begründung und ebendamit auch die systematischere Ausführung ihrer Lehren zu versuchen [2]). Ähnlich scheint es sich in der Ethik mit dem Epikureismus zu verhalten: dieser Gegensatz trug ohne Zweifel wesentlich dazu bei, der stoischen Sittenlehre ihre Strenge und Schroffheit zu erhalten, wogegen wir nicht bestimmen können, ob er in derselben Weise auch schon auf ihre Entstehung Einflufs gehabt hat.

Mit Hilfe dieser Bemerkungen werden wir uns nun den Stoicismus geschichtlich ausreichend erklären können. Einer sittlich verweichlichten und politisch gedrückten Zeit angehörig, fafste Zeno den Gedanken, sich selbst und alle, die ihm zu folgen vermöchten, von der Entartung und dem Druck dieser Zeit durch eine Philosophie zu befreien, welche dem Menschen durch Reinheit und Stärke des sittlichen Willens Unabhängigkeit von allem Äufseren und ungestörte innere Befriedigung verschaffen sollte. Dafs sein Streben diese praktische Richtung nahm, dafs | er sich nicht das Wissen als solches, sondern wesentlich nur die sittliche Wirkung des Wissens zum Ziel setzte, dies mag man zunächst aus dem persönlichen Charakter des Philosophen, weiterhin aus den allgemeinen Verhältnissen einer Zeit erklären, welche gerade auf edleren und ernsteren

1) Dafs Zeno auch durch den Cynismus auf diesen Grundsatz geführt werden konnte, was Dyroff (D. Ethik d. alt. Stoa 320) hervorhebt, soll damit nicht geleugnet werden (vgl. Bd. II a[4] 291, 2. 308, 1 g. E. 291, 2), allein die stoische Auffassung der φύσις ist doch innerlich mehr der akademischen verwandt als der cynischen.

2) Vgl. S. 41 f.

Naturen zu schwer lasten mufste, um sie nicht statt der interesselosen Betrachtung zu Kampf und Widerstand herauszufordern, während doch das Verhängnis der macedonischen, dann der römischen Gewaltherrschaft zu unwiderstehlich wirkte, um dem äufseren Kampf eine Aussicht offen zu lassen. Nur darf man nicht übersehen, dafs auch die Philosophie selbst, nach dem früher Bemerkten, auf einem Punkt angelangt war, auf dem sie für die theoretischen Aufgaben keine befriedigende Lösung mehr zu finden wufste, und sich deshalb naturgemäfs der praktischen Seite zuwandte. In diesem Tugendstreben mufste sich nun Zeno zunächst von derjenigen Philosophie angezogen finden, welche eine verwandte Richtung mit der gröfsten Entschiedenheit ausgebildet hatte, von der cynischen und der für ihn ohne Zweifel mit dem Cynismus identischen[1]) altsokratischen; zugleich aber um einen positiveren Inhalt und eine wissenschaftlichere Begründung der Tugend bemüht, suchte er sich auch aus allen übrigen Systemen anzueignen, was mit der ursprünglichen Anlage seines Denkens übereinstimmte, und mittelst dieser allseitigen Benützung der bisherigen Leistungen, den Blick fortwährend auf das praktische Endziel der Philosophie gerichtet, ein neues umfassenderes Ganzes zu gestalten, dessen Ausbau in der Folge Chrysippus vollendet hat. In formeller Beziehung hatte dieses System der peripatetischen Philosophie weit am meisten zu verdanken; seinem materiellen Inhalt nach lehnte es sich aus den früher erörterten Gründen nächst dem Cynismus am unmittelbarsten an Heraklit an; aber so wenig die stoische Moral mit der cynischen, ebensowenig fällt die stoische Physik mit der heraklitischen durchaus | zusammen, und wenn die Abweichung von beiden zunächst allerdings durch das stoische Prinzip selbst bestimmt ist, so ist doch weiterhin auf die Physik und Metaphysik die peripatetische, auf die Ethik die akademische

1) Hierauf weist auch die Erzählung bei Diog. VII 3, dafs Zeno zuerst durch die xenophontischen Denkwürdigkeiten für die Philosophie gewonnen und auf die Frage nach einem Vertreter dieser Denkweise an Krates gewiesen worden sei. Auch nach dem, was S. 259, 6. 360, 1 angeführt ist, wurden die Cyniker in der stoischen Schule als die echten Sokratiker betrachtet.

Lehre von unverkennbarem Einflufs. Der Stoicismus erscheint so weder blofs als eine Fortsetzung des Cynismus, noch als eine einzeln stehende Neuerung, sondern er hat ebenso wie jede epochemachende Gestalt des Denkens das Frühere in sich verarbeitet, um ein Neues zu begründen, und wie viel Schönes und Inhaltreiches er auch hierbei zur Seite liegen liefs, so hat er doch alles das in sich aufgenommen, wovon er für die neue Wendung Gebrauch machen konnte, die nun eben in der Entwicklung des griechischen Denkens an der Reihe war.

Auch das lag aber freilich in der Zeit, dafs die Vielseitigkeit eines Plato und Aristoteles nicht mehr zu erreichen war. Der Stoicismus ist derselben näher gekommen als irgendein anderes von den nacharistotelischen Systemen; aber in seiner praktischen Auffassung der Philosophie, in seinem Sensualismus und Materialismus, in der idealistischen Selbstgenügsamkeit, welche den Weisen über alle Schwächen und Bedürfnisse der menschlichen Natur hinaushebt, in dem Kosmopolitismus, der das politische Interesse zurückdrängt, und in so manchen anderen Zügen drückt auch er den Charakter einer Zeit aus, in welcher der Sinn für die reinwissenschaftliche Forschung und die Freudigkeit des praktischen Schaffens gebrochen war, dafür aber im Zusammensturz der Einzelstaaten und ihrer Freiheit die Idee der Menschheit zu lebendigerer Anerkennung gelangte. In dieser Zeit hat der Stoicismus die sittlichen und religiösen Überzeugungen aufs kräftigste vertreten, aber auch hierbei wufste er sich von Einseitigkeit und Übertreibung nicht freizuhalten. Der Mensch soll durch sittliches Wollen und durch vernünftige Einsicht frei und glücklich werden. Aber dieser Gedanke wird hier mit solcher Schroffheit verfolgt, dafs die natürlichen Bedingungen des menschlichen Daseins und die Rechte der Individualität zu kurz kommen. Der Mensch wird nur als Organ des allgemeinen Gesetzes betrachtet, und so wenig ihm die stoische Physik dem Weltlauf gegenüber eine Freiheit des Wollens übrigläfst, ebensowenig läfst ihm die stoische Ethik der Pflicht gegenüber eine | Freiheit des Handelns; sie kennt nur die gemeinsame sittliche Verpflichtung, das Recht

des Einzelnen, seiner Eigentümlichkeit gemäfs zu handeln und sich zu entwickeln, ist für sie so gut wie gar nicht vorhanden. So wenig aber der Einzelne hier zu bedeuten hat, so hoch ist doch die Stellung, welche das Menschengeschlecht in der Welt einnimmt; der Einzelne soll sich dem Gesetz des Ganzen unterordnen, aber das Weltganze wird in der teleologischen Naturbetrachtung, dem Vorsehungs- und Weissagungsglauben der Stoiker in einer Weise auf die Zwecke des Menschen bezogen, gegen welche die strengere Forschung allerdings viel einzuwenden hätte. In beiden Beziehungen tritt der Epikureismus dem Stoicismus aufs entschiedenste entgegen, während er in der allgemeinen Richtung auf eine Lebensphilosophie, welche den Menschen von allem Äufseren unabhängig und in sich selbst glückselig machen soll, mit ihm übereinstimmt.

B. Die epikureische Philosophie.

1. Epikur und seine Schule [1].

Epikur [2], der Sohn des Atheners Neokles [3], war in Samos [4] im Jahre 341/2 v. Chr. geboren [5]. Seine Jugend-

1) M. vgl. zum folgenden und zu diesem ganzen Abschnitt Steinhart in Ersch und Grubers Encyklopädie Sect. I Bd. 35 S. 459—477; über Epikurs Lehre: Guyau La Morale d'Épicure, 2. A. Par. 1881, auch Martha Le poëme de Lucrèce, Par. 1869. Woltjer Lucretii philosophia cum fontibus comparata, Gron. 1877 (letzteres die wissenschaftlich bedeutendere Arbeit). Unentbehrlich für jede gründliche Forschung ist die musterhafte Sammlung der Schriften E.s und der Nachrichten über seine Lehre von H. Usener: Epicurea, Leipzig 1887. Sie enthält auch S. 359—373. XXVII—XXXII einen handschriftlich gesicherten Abdruck des ganzen 10. Buches des Diogenes Laertius.

2) Vgl. Useners Index S. 404 ff. F. Jacoby Apollodors Chronik S. 354 bis 358.

3) Diog. X 1 (Epic. 359 ff.) u. a. Als Athener, und zwar aus dem Demos Gargettos, wird er häufig bezeichnet: Diog. a. a. O. Lucr. De nat. rer. VI 1 ff. Cic. ep. fam. XV 16. Aelian. V. H. IV 13 u. ö.

4) Diog. 1. Strabo XIV 1, 18 S. 638. Sein Vater war nach diesen Stellen und Cic. N. D. I 26, 72 als Kleruche dorthin gezogen. Dafs dies schon vor seiner Geburt geschehen war, zeigt Steinhart S. 461.

5) Apollodor b. Diog. X 14, welcher als Epikurs Geburtstag den

bildung scheint | ungenügend [1]), seine Kenntnis der früheren Philosophen nicht sehr gründlich gewesen zu sein, als er selbst in der Rolle des Lehrers auftrat; doch war er schwerlich so ganz Autodidakt, wie er dies später sein wollte: es werden uns wenigstens die Männer genannt, welche ihn schon frühe nicht allein in die demokritische, sondern auch in die platonische, vielleicht auch in die peripatetische Philosophie eingeführt hatten [2]); und steht es auch | keineswegs sicher, dafs

---

7ten Gamelion Ol. 109, 3 nennt. Gefeiert wurde er (Epikurs Testament, Diog. 18): *τῇ προτέρᾳ δεκάτῃ τοῦ γαμηλιῶνος*. Da der Gamelion der siebente Monat des attischen Jahres ist, so mufs Epikurs Geburt in den Anfang des Jahres 341 v. Chr. oder in die letzten Tage des vorangehenden Jahres fallen.

1) Sein Vater war nach Strabo a. a. O. Cic. a. a. O. Schullehrer (*γραμματοδιδάσκαλος*), und er hatte ihn darin unterstützt (Hermippus u. Timon b. Diog. 2 f. Athen XIII 53 S. 588 a); seine Mutter soll mit Hersagen von mystischen Sprüchen (*καθαρμοί*) Geld verdient, und er selbst sich bei diesem Gewerbe beteiligt haben (Diog. 4). Mag aber auch der letzteren, offenbar aus feindseliger Quelle geflossenen Nachricht kein Wert beizulegen sein, so waren doch Epikurs Verhältnisse in seiner Jugend einer gründlichen wissenschaftlichen Ausbildung allem nach nicht günstig. Dafs dieselbe mangelhaft war, müfsten wir, zumal bei einem Manne, dessen Urteil so subjektiv ist, schon aus den abschätzigen Äufserungen über gelehrte Bildung abnehmen, die uns noch begegnen werden; es wird aber auch ausdrücklich versichert; Sext. Math. I 1: *ἐν πολλοῖς γὰρ ἀμαθὴς Ἐπίκουρος ἐλέγχεται, οὐδὲ ἐν ταῖς κοιναῖς ὁμιλίαις* (im sprachlichen Ausdruck; vgl. den Diog. 4. 13 erwähnten Tadel des Dionys von Halikarnass und des Aristophanes und S. 378, 1) *καθαρεύων*. Cic. De fin. I 7, 26: *vellem equidem aut ipse doctrinis fuisset instructior — est enim . . . non satis politus iis artibus, quas qui tenent eruditi appellantur — aut ne deterruisset alios a studiis.* Athen. XIII 53 S. 588 a: *ἐγκυκλίου παιδείας ἀμύητος ὤν*.

2) Nach seiner eigenen Aussage (Diog. 2) war er erst 14 (Suid. *Ἐπίκ.* sagt: 12) Jahre alt, als er anfing zu philosophieren, d. h. über philosophische Fragen (nach dem Epikureer Apollodor aus Anlafs der hesiodischen Verse über das Chaos) überhaupt nachzudenken. Später rühmte er sich, dafs er das, was er war, ohne Lehrer durch sich selbst geworden sei, und wollte auch seinen nachweislichen Lehrern nichts zu verdanken haben (Cic. N. D. I 26, 72 f. 33, 93. Sext. Math. I 2 ff., der einige seiner Schmähreden über Nausiphanes anführt. Diog. X 8. 13. Plut. c. Epicur. beat. 18, 5 S. 1100 a, vgl. auch Sen. ep. 52, 3). Indessen steht es aufser Zweifel, dafs er in seiner Jugend den Unterricht des Platonikers Pamphilus und jenes Nausiphanes genossen hatte, welcher bald Demokriteer, bald Pyrrhoneer genannt wird (m. s. darüber Cic. u. Sext. a. d. a. O. Diog. X 8. 13. 14. IX 64. 69. prooem. 15. Suid. *Ἐπίκ.* (Epic. 373). Clem. Strom. I 14, 64 S. 353 P. Vgl. Bd. I b [5] 966).

er in der Folge bei einem Besuch in Athen[1]) Xenokrates gehört hat[2]), so läfst sich doch seine Bekanntschaft mit den Schriften der Philosophen, von denen er wichtige Teile seiner Lehre entlehnt hat, wie vor allem Demokrits[3]), nicht bezweifeln. Nachdem er schon in einigen kleinasiatischen Städten als Lehrer tätig gewesen war[4]), kam er 306 v. Chr.[5]) nach

---

Zwei weitere angebliche Lehrer Epikurs, Nausikydes (Diog. prooem. 15) und Praxiphanes (ebd. X 13), sehen fast aus, als ob sie beide durch Teilung und Verdoppelung aus Nausiphanes entstanden wären; da indessen Praxiphanes schon von Apollodor in der Chronik neben Nausiphanes genannt war, werden wir dieser Angabe doch wohl Glauben schenken dürfen. Bei Praxiph. würde man aber doch kaum (mit Hirzel Unters. zu Cic. phil. Schr. I 165) an den bekannten Peripatetiker (vgl. T. II b³ 899 u. Crönert Kolotes u. Menedemos, Leipz. 1906, S. 74) denken dürfen, da dieser Schüler Theophrasts eher für jünger und wahrscheinlich für erheblich jünger zu halten sein wird als Epikur.

1) Er kam hierher nach Heraklidus Lembus b. Diog. 1 in seinem 18ten Jahr, ging aber in der Folge nach Kolophon zu seinem inzwischen mit den anderen Athenern aus Samos vertriebenen Vater. Vgl. Strabo a. a. O.: *τραφῆναί φασιν ἐνθάδε* (in Samos) *καὶ ἐν Τέῳ καὶ ἐφηβεῦσαι Ἀθήνησι.* Vgl. Cic. N. D. I 27, 72: *Xenocraten audire potuit.*

2) Nach Cic. a. a. O. leugnete er es, während andere es behaupteten; zu den letzteren gehört Demetrius aus Magnesia b. Diog. 13.

3) Demokrits Schriften sollen ihn zuerst bestimmt haben, sich der Philosophie zu widmen (Hermipp. b. Diog. 2); doch ist dies wohl blofse Vermutung. Noch weniger hat es auf sich, dafs bei Diog. 4 Aristippus als ein solcher genannt wird, dessen Lehre er sich angeeignet habe. Epikur selbst soll sich auch über Demokrit abschätzig geäufsert haben (Cic. N. D. I 33, 93. Diog. 8), und durch Diog. 9 wird diese Angabe nicht widerlegt: wahrscheinlich ist sie aber auf vereinzelten Tadel zu beschränken, der immerhin (wie ihm Plut. c. Epicur. beat. 18, 5 S. 1100 a vorwirft) rechthaberisch gewesen sein kann, oder es wird auf Epikur übergetragen, was nur von Epikureern wie Kolotes (vgl. Plut. adv. Col. 3, 3 S. 1108 e) gilt. Plut. a. a. O. sagt nicht blofs, dafs Epikur sich längere Zeit einen Demokriteer genannt habe, sondern er führt auch Stellen des Leonteus und Metrodor an, welche Epikurs Verehrung für Demokrit bezeugen und denselben als Vorgänger Epikurs anerkennen. Auf entschuldigende Äufserungen Epikurs über gewisse Irrtümer Demokrits scheint sich Philodem. *π. παρρησίας*, Vol. Herc. V 2 Fr. 20 (Epicur. S. 97, 9 Usen.) zu beziehen. Auch Lucrez III 370. V 620 spricht von Demokrit mit hoher Achtung, und Philodem. De mus. c. 36, 30 S. 108 Kemke (Epicur. 337, 7 adn.) nennt ihn *ἀνὴρ οὐ φυσιολογώτατος μόνον τῶν ἀρχαίων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἱστορουμένων οὐδενὸς ἧττον πολυπράγμων.*

4) Diog. 1 f. 15 und nach ihm Suid. nennt Kolophon, Mytilene und Lampsakus. Dafs Epikur in der letzteren Stadt längere Zeit gelebt und sich

Athen und gründete hier eine eigene | Schule[1]). Der Sitz dieser Schule war Epikurs Garten[2]), ihr geistiger Mittelpunkt die Persönlichkeit des Meisters; um ihn sammelte sich ein Freundeskreis, welchen die Anhänglichkeit an ihren fast vergötterten Lehrer, die Gleichheit der Grundsätze und der Genufs eines gebildeten Verkehrs mit seltener Innigkeit zusammenhielt[3]). Dafs an diesem Verein und seinen philosophischen Bestrebungen nicht allein Frauen[4]), sondern auch Hetären teilnahmen[5]), wird den Epikureern zwar von ihren

---

hier mit Idomeneus und Leonteus befreundet habe, sagt auch Strabo XIII 1, 19 S. 589.

5) (Zu S. 375 gehörig.) So Diog. 2 nach Heraklides und Sotion. Ihm zufolge kehrte Epikur unter dem Archon Anaxikrates (Ol. 118, 2. 307/6 v. Chr.) für immer nach Athen zurück. Mit der Angabe der Chronik Apollodors (b. Diog. 15), dafs er 32jährig in Mytilene aufgetreten sei und hier und in Lampsakus 5 Jahre gelehrt habe, verträgt sich dies, wenn wir Apollodors Zahlen nicht voll nehmen. Falls Epikur, im Dezember 342 oder Januar 341 geboren, im Frühjahr 310 nach Mytilene ging und vor der Mitte d. J. 306 nach Athen zurückkehrte, konnte das Angeführte immerhin von ihm gesagt werden. Auch eine Abweichung der Zeitangaben von 1—2 Jahren wäre aber für uns ohne Bedeutung.

1) Doch, wie es scheint, nicht sofort, denn D. 10 sagt nach Heraklides: *μέχρι μέν τινος κατ' ἐπιμιξίαν τοῖς ἄλλοις φιλοσοφεῖν, ἔπειτα ἰδίᾳ ἀποφαίνεσθαι* [so Usener] *τὴν ἀπ' αὐτοῦ κληθεῖσαν αἵρεσιν συστήσαντα.*

2) M. s. über diesen berühmten Garten: D. 10. 17 f. Plin. hist nat. XIX 4, 51. Cic. De fin. I 20, 65. V 1, 3. ep. fam. XIII 1. Sen. ep. 21, 10. Steinhart S. 462, 45. 463, 72. Epikur hatte denselben um 80 Minen (etwa 5500 Mark) erkauft. Von demselben heifsen die Epikureer auch *οἱ ἀπὸ τῶν κήπων* Sext. Math. IX 64.

3) Es wird hierüber wie auch über Epikurs eigenen Charakter später gesprochen werden.

4) Wie Themista, die Frau des Leonteus (D. 5. 25. 26. Clem. Strom. IV 19, 123 S. 619 P. [Themisto]. Lactant. instit. III 25 [Themiste]. Cic. De fin. II 21, 68 in Pison. 26, 63).

5) D. 4. 6. 7. Kleomed. Meteora II 1 S. 92 B. 168, 1 Z. Plut. non posse suav. vivi 4, 8. 16, 1. 6 S. 1089 c. 1097 d. 1098 b. De lat. viv. 4, 2 S. 1129 b. Die bekannteste von ihnen ist Leontion, welche mit Epikurs Schüler Metrodor zusammenlebte (D. 6. 23) und gegen Theophrast nicht ohne Geist schrieb (Cic. N. D. I 33, 93. Plin. hist. nat. praef. 29). M. s. über sie noch D. 5. Philodem. *π. παρρησίας* Vol. Herc. V 2 Fr. 9 (Epic. S. 144, 30 Us.). Athen. XIII 64 S. 593 b, der von ihrer Tochter Danaë eine Tat aufopfernder Hingebung erzählt. Was er ihr selbst ebd. 53 S. 588 b vorwirft, ist schwerlich für ein geschichtliches Zeugnis zu halten.

Gegnern als eine grofse Unwürdigkeit vorgerückt, indessen kann es in den damaligen Zuständen der griechischen Gesellschaft nicht so sehr auffallen. Ein festes Honorar scheint Epikur für seinen Unterricht nicht verlangt zu haben; dagegen hören wir, wenigstens aus seinen späteren Jahren, von regelmäfsigen Beiträgen, die er | von einzelnen seiner Freunde bezog [1]). Sechsunddreifsig Jahre lang wirkte Epikur hier in philosophischer Zurückgezogenheit [2]), und es gelang ihm, seiner Schule in dieser Zeit ein so festes Gepräge aufzudrücken, dafs wir es noch nach Jahrhunderten unverändert wiedererkennen. Im Jahre 270 [3]) erlag er einer Krankheit, deren Beschwerden und Schmerzen er mit grofser Standhaftigkeit ertragen hatte [4]). Aus der Masse seiner Schriften [5]) sind uns nur wenige, von kleinerem Umfang, erhalten [6]). Die un-

1) In einem von Gomperz (Hermes V 191 f.) mitgeteilten Brieffragment (Epic. 154, 20) wird der Adressat von Epikur aufgefordert, die Beisteuer, die er ihm bisher geleistet hatte, nach seinem Tod noch 4—5 Jahre den Kindern Metrodors zukommen zu lassen, und in einer zweiten Briefstelle (ebd. S. 194, Epic. 157, 5) sagt Epikur zwei Freunden, er nehme nicht mehr als 120 Drachmen von jedem von ihnen an.

2) Philodem. π. εὐσεβ. S. 93 Gomp. rühmt von ihm, dafs er sich von aller Anfechtung, selbst durch die Komödie, frei zu erhalten gewufst habe, was eben nur möglich war, wenn er möglichst wenig in die Öffentlichkeit trat. Indessen kennen wir aus Athen. III 60 S. 102 a. VII 9 S. 279 c f. Verse von Komikern über Epikur.

3) Ol. 127, 2 unter dem Archon Pytharatus, 72jährig (D. 15 nach Apollodor. Cic. De fato 9, 19).

4) D. 15. 22. Cic. ep. fam. VII 26, 1. De fin. II 30, 96. Sen. ep. 66, 47. 92, 25. Dafs er seinem Leben selbst ein Ende gemacht habe (Baumhauer Veter. philos. doctr. de morte volunt. 322), liegt nicht in Hermippus' Bericht D. 15.

5) Er war nach Diog. prooem. 16. X 26 neben Chrysippus der gröfste Vielschreiber unter den alten Philosophen, und seine Werke füllten 300 Rollen. Die Titel der geschätztesten gibt D. 27 f., vgl. Useners Epicurea.

6) Die drei Lehrbriefe an Herodotus, Pythokles, Menoekeus bei Diog. 35—83. 84—116. 122—135 (Epic. 3. 35. 59) und die κύριαι δόξαι, ein Abrifs seiner Ethik, dessen auch Cic. N. D. I 30, 85 erwähnt, ebd. 139—154 (Epic. 71). Der erste und der dritte Brief, mit Sorgfalt geschrieben, liegen offenbar in echter Gestalt vor; der zweite, inhaltlich ohne Anstofs, macht durch seine Formlosigkeit den Eindruck eines Exzerptes aus einem ausführlicheren Werke; die κύρ. δ., Kernsätze zum Auswendiglernen, liegen in mehreren Fassungen vor, von denen eine von dem Texte des Diogenes mehrfach abweichende K. Wotke erst 1888 in einer Vatikanischen Hdschr. entdeckt

günstigen Urteile von Gegnern über Epikurs Schreibart[1]) | werden durch die Überreste seiner Werke[2]) im ganzen bestätigt.

Von Epikurs zahlreichen Schülern[3]) sind die bekanntesten:

---

hat. Vgl. Useners Einl. z. d. Epic. S. XXXVII ff.; Usener u. Gomperz, Wiener Studien X (1888) S. 175—210. — Von den 37 Büchern *περὶ φύσεως* ist das zweite und elfte in Bruchstücken aus einer herkulanensischen Hdschr. Vol. Herc.[1] II u. in der Separatausgabe Orellis herausgegeben; bei Usener, der einer kritischen Ausgabe von Gomperz nicht vorgreifen wollte, fehlen sie. Weiteres aus der gleichen Schrift Vol. Herc.[2] VI 1 und bei Gomperz Sitz.-Ber. d. Wiener Ak. Bd. 83 (1876) S. 87—98. — Bruchstücke der Ethik hat Comparetti in der Rivista di filologia class. VII (1879) 401 ff. und im Museo ital. di antichità class. (1884) I 67 ff. herausgegeben und besprochen (wozu aber Useners Einwände Epic. XCVII ff. zu vergleichen sind). — Epikurische Brieffragmente bespricht Gomperz Hermes V (1870) 386—395. — Bruchstücke eines Briefes von Epikur an seine Mutter Chaerestrate, ausgewählte *κύριαι δόξαι* und andere Schriftstücke philosophischen Inhalts hat etwa am Ende des 2. Jh. n. Chr. ein begeisterter Anhänger des Epikureismus namens Diogenes in seiner Vaterstadt Oenoanda in Lycien zur Belehrung für Einheimische und fremde Besucher als Rieseninschrift an der Wand einer Säulenhalle einmeifseln lassen. Die Reste dieses merkwürdigen Denkmals sind im J. 1892 genauer untersucht und alsbald im Bulletin de corresp. hellénique Bd. 16 S. 1 ff. (Paris 1892) veröffentlicht und von Usener Rhein. Mus. 47 (1892) S. 414—456 erläutert worden. Berichtigt und vervollständigt bietet sie die Ausgabe von Heberley u. Kalinka Bull. de corr. hell. Bd. 21 (1897) S. 345—443.

1) Aristophanes bei Diog. 13, der sie *ἰδιωτάτη* nennt, Kleomed. Meteor. S. 91 B. 166, 1 Ziegl., der sich namentlich über seine schlechte und oft niedrige Ausdrucksweise beklagt und als Belege die Phrasen: *„σαρκὸς εὐσταθῆ καταστήματα“*, *„πιστὰ ἐλπίσματα“*, *„λίπασμα ὀφθαλμῶν“* (für die Tränen), *„ἱερὰ ἀνακραυγάσματα“*, *„γαργαλισμοὺς σώματος“*, *„ληκήματα“* anführt. Vgl. S. 374, 1. Auch in dieser Beziehung wie in seiner schriftstellerischen Fruchtbarkeit ist ihm Chrysippus zu vergleichen; s. o. S. 43.

2) Wie die Bruchstücke bei Diog. 5. 7 f. Sonst sind uns aufser dem Testament und dem Brief an Idomeneus D. 16—22 besonders von Seneca zahlreiche Äufserungen Epikurs aufbewahrt, die er aber vermutlich nicht unmittelbar den Werken Epikurs entnommen hat, sondern einer Sammlung von Aussprüchen des Philosophen, als deren Quelle wir eine bereits zu Philodems Zeit nachweisbare Sammlung von Exzerpten aus den Briefen der vier Schulhäupter Epikur, Metrodor, Polyaen und Hermarch betrachten dürfen. Vgl. Usener Epicur. praef. LIV f. und Vol. Herc. 1044 f. 4 (Epic. 132, 2).

3) Über dieselben Fabric. Bibl. gr. III 598 ff. Harl. Dafs es ihrer sehr viele waren, sagt nicht blofs Diogenes, der aber unter den Freunden Epikurs, die ganze Städte füllen würden (X 9), jedenfalls die späteren Epikureer mit-

Metrodorus[1]) und Polyänus[2]), welche beide schon vor

zählt (nennt er doch selbst unter seinen γνώριμοι a. a. O. einen Zeitgenossen des Karneades), sondern auch Cic. De fin. I 20, 65, der seinen Epikureer von *magni greges amicorum* reden läfst, die sich in Epikurs Haus zusammengefunden haben. Seiner Freunde in Asien und Ägypten erwähnt auch Plut. De lat. viv. 3, 1 S. 1128 f. Wenn nichtsdestoweniger er selbst sowohl als Metrodor b. Sen. ep. 79, 15 f. bezeugen, sie seien in Griechenland fast unbeachtet geblieben, so wird dies nicht so ganz wörtlich zu nehmen sein; das aber kann immerhin sein, dafs ihnen von seiten der Gelehrten nur geringe Beachtung zuteil wurde, wenn auch ihre Schule zahlreich genug war.

1) Über ihn: Duening De Metrod. Epic. vita et scr. (Leipzig 1870). Metrodori fragm. coll. A. Koerte, Leipzig 1890 (= Jahrb. f. cl. Phil. Suppl. Bd. 17 S. 529 ff.). Usener Epicur. Ind. S. 412 a Metr. stammte aus Lampsakus (Strabo XIII 1, 19 S. 589; Cic. Tusc. V 37, 109; Diog. 22, wo nach Duening und Usener zu lesen sein wird: *Μητρόδωρον Ἀθηναίου ἢ Τιμοκράτους καὶ Σάνδης* (?) *Λαμψακηνόν*). Er war neben Epikur der berühmteste Lehrer der Schule; Cic. De fin. II 28, 92 nennt ihn *paene alter Epicurus* und ebd. 3, 7 berichtet er, dafs ihm Epikur den Namen eines Weisen zuerkannt habe (vgl. auch Diog. 18. Sen. ep. 52, 3). Weiteres über ihn und seine Schriften bei Diog. X 6. 18 f. 21—24. Philodem. De vitiis IX (Vol. Herc. III) col. 12. 21. 27. Athen. VII 1 S. 279 f. Plut. contra Epicuri beatitud. 7, 1. 12, 2. 16, 6. 9 S. 1091 a. 1094 e. 1098 b. c. adv. Col. 33, 2. 6. 8 S. 1126 e. 1127 b. c. Sen. ep. 98, 9. 99, 25. Bruchstücke aus letzteren finden sich bei Plutarch, Seneca, Philodemus u. a.; dafs jedoch die Fragmente einer Schrift π. αἰσθητῶν Vol. Herc.[1] VI 2 ihm gehören, läfst sich nicht annehmen; vgl. Duening S. 32 f. u. Koerte S. 537. Nach Diog. 23 starb er sieben Jahre vor Epikur im 53sten Lebensjahr, war also 330 oder 329 v. Chr. geboren. Für die Erziehung seiner Kinder (wohl von Leontion, die er nach D. 23 zur παλλακή, nach Sen. Fr. 45 bei Hieron. adv. Iovin. I 191 zur Frau gehabt hatte) trifft Epikur in seinem Testament (D. 19. 21) Vorsorge; an eines derselben scheint das von Gomperz (Hermes V 386, vgl. Epic. 154, 10) erläuterte artige Briefchen gerichtet gewesen zu sein. — Koerte (Metr. fragm. S. 571 ff.) will eine altepikureische Abhandlung ethischen Inhalts in den Vol. Herc.[2] X 71—80, Sudhaus (Hermes 41 [1906], 45—58) einen Abschnitt aus Philodems Schrift De vitiis et virtutibus IX 12, 45—21, 35 dem M. zuweisen.

2) Athenodors Sohn, gleichfalls aus Lampsakus (D. 24), nach Cic. Acad. II 33, 106. De fin. I 6, 20 ein tüchtiger Mathematiker; der sich aber durch Epikur von seiner Wissenschaft abbringen liefs. Diog. a. a. O. nennt ihn ἐπιεικὴς καὶ φιλικός, Metrodor (Fr. 45) b. Philodem. de lib. dic. (Vol. Herc.[1] V a) col. 6 ἀποφθεγματίας, Sen. ep. 6, 6 ihn, Metrodor und Hermarchus *viros magnos;* Philodem. a. a. O. (Vol. V b) Fr. 49 (Epic. 152, 4) lobt seine Freimütigkeit gegen seinen Lehrer u. Vol. Herc. 176 c. 19 (Epic. 149, 8) seine Beliebtheit sogar bei philosophischen Gegnern. Auch von ihm wird in Epikurs Testament (D. 19) ein Sohn erwähnt, dessen Mutter, nach

ihm | starben; Hermarchus[1]), der nach seinem Tode die Leitung der Schule übernahm[2]); Kolotes[3]), gegen den noch vierhundert Jahre später Plutarch schrieb. Auch sonst sind uns aber viele von ihnen wenigstens dem Namen nach bekannt[4]). Der | äufsere Sammelpunkt der Schule blieb der

---

der hämischen Bemerkung bei Plut. c. Epicur. beatit. 16, 6 S. 1098 b zu schliefsen, ebenfalls eine von den Hetären gewesen zu sein scheint, welche der Schule beigetreten waren. Eine Schrift von ihm π. φιλοσοφίας nennt Philodem. π. εὐσεβ. S. 98, 20 Gomp., eine an Aristo Ders. ebd. 140, 10, ebenfalls eine unechte Rhetorik (Rhetor. I 49 Sudhaus). Π. ὅρων erwähnt Vol. Herc. p. 998 fr. 12 (Crönert Rhein. Mus. 56, 619). Seine ἀπορίαι behandelte Demetrius der Lakonier (Crönert Kolotes u. Mened. S. 109). Vgl. Usener Epic. Ind. S. 415 b.

1) Der Name dieses Mannes, früher Hermachus geschrieben, lautet in den neueren Ausgaben des Diogenes Cicero, Seneca: Hermarchus. Die letztere Form wird durch die herculanensischen Bruchstücke aus Philodem. De deor. victu Vol. VI col. 13, 20. De vitiis IX Vol. III col. 25, 1) und die Inschrift einer Bildsäule von ihm (Antiquitat. Hercul. V 17) sichergestellt. Seine Vaterstadt war Mytilene, sein Vater Agemarchus (D. 17. 15. 24) oder richtiger (Schneidewin Ztschr. f. Altertumsw. [1844] 1, 59 nach Ahrens und Keil) Agemortus; seine Bücher verzeichnet Diog. 24 f. Als einen seiner ältesten und treuesten Schüler bezeichnet ihn Epikur in seinem Testament (D. 20) durch die Worte: μετὰ τοῦ συγκαταγεγηρακότος ἡμῖν ἐν φιλοσοφίᾳ. Er war es auch, der die Bestattung des Meisters besorgte (Philodem. De morte 27 S. 34 Mekler) und seine Büchersammlung erbte (D. 21). Über seinen Charakter vgl. m. Sen. ep. 6, 6 (o. S. 379, 2). 52, 4; über seine 22 Bücher gegen Empedokles Bernays Theophr. üb. Frömmigk. S. 8. 139 f., der ein längeres Bruchstück daraus b. Porph. De abst. I 7—12 nachweist. Vgl. Usener Epicur. Ind. S. 406 a.

2) Gemäfs den in Epikurs Testament (D. 16 ff.) gegebenen Bestimmungen.

3) Kolotes aus Lampsakus (D. 25); einiges Weitere über ihn und einige seiner Schriften bei Plut. adv. Col. 17, 5 f. 1, 1 S. 1117 b. 1107 d. c. Epic. beatit. 1, 1 u. ö. (vgl. d. Index). Macrob. Somn. Scip. I 2, 3. Vol. Herc. IV, Introd. in Polystr. S. III. Bruchstücke seiner Schriften gegen Platos Enthydem und Lysis: Vol. Herc.[2] VI 96—105 u. 112—120. Mitteilungen aus seiner Schrift gegen den Mythus der platonischen Republik b. Proklus In remp., s. Krolls Index. Genaueres über ihn und seine Fehde mit Menedemus, dem Cyniker, seinem früheren Schüler, bei Crönert Kolotes und Menedemos (Lpz. 1906). Vgl. Usener Epic. Index S. 410 b.

4) Dahin gehören vor allem Epikurs Brüder Neokles, Chäredemus und Aristobulus; vgl. D. 3. 28. Plut. c. Epic. beat. 5, 3 S. 1089 f (wo Ἀγαθόβουλος ein offenbares Versehen ist). 16, 3 S. 1097 e. Vgl. Usener Epic. Ind. 414 b. 420 a. 401 a. Plut. De lat. viv. 3, 2 S. 1129 a (vgl. Epic. Ind. p. 414. 420. 401). Ferner Idomeneus aus Lampsakus (D. 25. 22. 23. 5. Plut. adv. Col. 18, 3 S. 1117 d. Strabo XIII 1, 19 S. 589. Athen. VII 11 S. 279 f.

Garten, welcher ihr im Testament ihres Stifters vermacht war [1]). Auf Hermarchus folgte als Haupt derselben Poly-

---

Philodem. π. παῤῥησίας Vol. Herc.[1] V 2 Fr. 72. Sen. ep. 21, 3 f. 7. 22, 5. Phot. Lex. und Suid. unter Πύθια καὶ Δήλια), aus dessen geschichtlichen Schriften mancherlei Notizen (b. Müller Fragm. Hist. gr. II 489 ff.) mitgeteilt werden; vgl. Usener Epic. Ind. S. 408 b; Leonteus, gleichfalls aus Lampsakus (D. 5. 25 f. Plut. adv. Col. 3, 3 S. 1108 e. Strabo a. a. O., vgl. Usener a. a. O. 410 b; Herodotus (D. 4 f. 34 f.), vgl. 407 b Us.; Pythokles (D. 5 f. 83. Plut. c. Epic. beat. 12, 1 S. 1094 d. adv. Col. 29, 2 S. 1124 c. Philodem. π. παρρησίας Fr. 6, vgl. S. 417 a Us.): Apelles (Plut. c. Epic. beat. 12, 1 S. 1094 d. Athen. XIII 53 S. 588 a, vgl. S. 137, 21. 417 a Us.); Menökeus (D. 121 f. Clemens Al. strom. IV 8, 71 S. 594 P.); Nikanor (D. 20); Timokrates, der Bruder Metrodors, welcher aber in der Folge von Epikur abfiel und sowohl mit Epikur selbst als mit seinem Bruder bittere Streitschriften wechselte (D. 4. 6 ff. 23 f. 28. Cic. N. D. I 33, 93. Plut. c. Epic. beat. 16, 9 S. 1098 c. adv. Col. 32, 7 S. 1126 c. Comment. in Hesiod. Fr. 7, 1 Dübn. Philodem. π. ὀργῆς col. 12, 13 S. 48 Gomp. Ders. π. παρρησίας Vol. Herc. Va col. 20. Vgl. S. 418 b Us.). Von diesem Timokrates mufs der Potamier (also Athener) Timokrates verschieden sein, welchen Epikur bei Diog. 16 f. und Cic. De fin. II 31, 101 mit Amynomachus zu seinem Erben und Testamentsvollstrecker einsetzt. Wahrscheinlich sind aber diese beiden gleichfalls Schüler des Philosophen. Weiter werden genannt: Mithres, ein Syrer, Beamter des Lysimachus (D. 4. 28. Plut. adv. Col. 33, 2 S. 1126 e. c. Epic. beat. 15, 5 S. 1097 b); vgl. Epic. S. 413 a Us.); Mys, ein Sklave Epikurs, dem er in seinem Testament (D. 21) mit einigen anderen, vielleicht gleichfalls Anhängern seiner Lehre, die Freiheit schenkt (über ihn D. 3. 10. Gell. II 18, 8. Macrob. Sat. I 11, 42, vgl. Epic. 413 b); die S. 376, 4. 5 besprochenen Frauen. Auch Anaxarchus, an den Epikur, Timarchus, an den Metrodor einen Brief richtete (Plut. adv. Col. 17, 3 f. S. 1117 a f. [Epic. 137, 14. 418]), der früh verstorbene Hegesianax (Ders. c. Epic. beat. 20, 5 S. 1101 b; vgl. Epic. S. 407 b), der Dichter Menander, dessen bewunderndes Epigramm auf Epikur in der Anthol. Pal. VII 72 steht, nach Strabo XIV 1, 18 S. 638 ein συνέφηβος desselben. (Gegen die Echtheit des Epigramms und die Glaubwürdigkeit der Angabe spricht Wilamowitz Philol. Unters. IV 27, 2.) Auch Dionysius ὁ Μεταθέμενος (s. o. S. 39, 2. 3) und einige andere wären hier zu nennen.

1) Diog. 16 ff. und o. S. 376, 2. Zu Ciceros Zeit war dieses Grundstück mit dem darauf befindlichen, mittlerweile in Verfall geratenen Hause („*parietinae*") in die Hände eines vornehmen Römers, C. Memmius, gekommen, der es als Bauplatz benützen wollte; nachdem er diesen Plan aufgegeben hat, verwendet sich Cic. ep. ad fam. XIII 1, 3 (vgl. ad Att. V 11, 6) bei ihm um Zurückgabe an die Schule. Ob sie erfolgt ist, erfahren wir (auch aus Sen. ep. 21, 10) nicht.

stratus[1]), neben dem Hippoklides genannt wird[2]); diesem Dionysius, ihm | Basilides[3]). Dem zweiten Jahrhundert scheint Protarchus aus Bargylia[4]) und sein Schüler Demetrius der Lakonier[5]) anzugehören[6]). In das dritte

---

1) D. 25. Ob Polystr. noch ein persönlicher Schüler Epikurs war sagt Diog. nicht, ich möchte es aber vermuten. Bruchstücke einer Schrift desselben π. ἀλόγου καταφρονήσεως enthält Vol Herc.[1] IV. Sie sind herausgegeben von GOMPERZ im Hermes 11 (1876), 402 ff. und von WILKE, Leipz. 1905. Spärliche Überreste vom 1. Buche eines Werkes π. φιλοσοφίας in Vol. Herc.[2] V 196 ff., vgl. CRÖNERT Kolotes u. Menedemos S. 36.

2) Von VALER. MAX. I 8 ext. 17, demzufolge diese beiden Männer, an dem gleichen Tage geboren und gestorben, ihr ganzes langes Leben hindurch unzertrennlich in Vermögensgemeinschaft lebten. — Gleichzeitig wäre nach dem handschriftlich überlieferten Text des DIOG. (X 25) Lysias, bei dem Hermarchus gestorben wäre (wie FABRIC. Bibl. gr. III 606 glaubt, der bei ATHEN. V 215 b als Epikureer genannte Tyrann von Tarsus); indessen lesen die neueren Herausgeber nach MENAGIUS für: παρὰ Λυσίᾳ: παραλύσει.

3) D. 25. Bei Dionysius haben wir aber schwerlich an den Μεταθέμενος (o. S. 39, 2. 3) zu denken, denn dies würde DIOG. wohl sagen, und auch chronologisch ist es sehr unwahrscheinlich. CRÖNERT (Kol. u. Men. S. 84) bezeichnet ihn nach den in dem herkulanens. Papyrus Nr. 1780 erhaltenen Angaben als attischen Bürger (Διονύσιος Διονυσίου Λαμπτρεύς) und setzt seine Schulleitung etwa in die Jahre 210—180 v. Chr. — Derselbe behandelt a. a. O. S. 87—89 den Epikureer Basilides. Er hält ihn für identisch mit dem von Hypsikles, dem Verf. des 14. Buches der Euklidischen Elemente, S. 2, 1 Heib. erwähnten Mathematiker B. aus Tyrus, weil der Protarchus, dem Hypsikles sein Buch gewidmet hat, doch wohl kein anderer sein werde als der Lehrer des Demetrius Lakon (vgl. Anm. 2 u. 3).

4) STRABO XIV 2, 20 S. 658. Nicht auf ihn, sondern auf den T. I[5] 1069, 4 besprochenen Rhetor geht THEMIST. Phys. 54, 19 Schenkl. SIMPL. Phys. 346, 13 Diels; vgl. HIRZEL im Hermes X (1875) 254.

5) Über ihn STRABO a. a. O. DIOG. 26. SEXT. Pyrrh. III 137. Math. VIII 348. X 219, auch EROTIAN Lex. Hippocr. Κλαγγώδη. Demetrius war nach diesen Stellen einer der ausgezeichneteren Epikureer; er scheint auch b. PLUT. Plac. I 18, 3 S. 883 f. gemeint, wo aber der Name, da er in der Parallelstelle bei STOB. I 18, 3 (s. Dox. 316) fehlt, dem Verdacht unterliegt, aus dem vorhergehenden Δημόκριτος entstellt zu sein. Ob die Werke π. γεωμετρίας und Δημητρίου περί τινων συζητηθέντων παρὰ δίαιταν, von denen sich unleserliche Reste in Herculanum gefunden haben (V. H.[1] IV, Introd. in Polystr. III 2 u. V. H.[2] VI 121 ff.), von ihm oder einem anderen (etwa dem von STRABO XII 3, 16 S. 548 genannten) herrührten, läfst sich nicht ausmachen. Ausführlich behandelt seine Schriftstellerei CRÖNERT Kol. u. Men. S. 100—125.

6) Dafür spricht DIOG. 26, welcher den Demetrius neben Zeno nennt, im übrigen aber keinen Epikureer anführt, der nachweislich jünger wäre

Viertel dieses Jahrhunderts fällt in der Hauptsache die Wirksamkeit des Mathematikers Philonides aus Laodicea in Syrien[1]). Wir können jedoch die Lebenszeit dieser Männer nicht näher bestimmen[2]); und in noch höherem Grade gilt dies von einigen anderen, deren Namen uns überliefert sind[3]). |

Noch vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts soll der Epikureismus auch in Rom Fuſs zu fassen begonnen haben[4]).

---

als Zeno; und damit stimmen auch die Anführungen bei Sextus, wenn nämlich dieser die Abschnitte, worin sie sich finden, dem Klitomachus entnommen hat und nicht dem Aenesidemus, was Natorp (Forschungen S. 258 ff.) annimmt, der daher den Demetrius wie den Aenesidemus in den Anfang des 1. Jh. v. Chr. setzt. Math. VIII macht jedenfalls den Eindruck, als wolle der Verfasser die Einwendung eines Zeitgenossen widerlegen.

1) Vgl. die von Crönert Sitz.Ber. d. Berl. Ak. 1900 S. 942—959 mitgeteilten und erläuterten Fragmente einer herkulanensischen Biographie desselben und Köhlers Nachtrag dazu ebd. S. 989. Ebd. 957 über den Epikureer Diogenes. Vgl. Usener Rh. Mus. 56 (1901), 145. Genaueres über seine Schriften bei Crönert Kol. u. Men. S. 181.

2) Da in der Reihe der athenischen Scholarchen zwischen Basilides, der als Epikurs vierter Nachfolger kaum länger als bis 170—160 gelebt haben kann, und Apollodor (s. S. 384) ein Lücke zu sein scheint, könnte man geneigt sein, diese mit Protarch und Demetrius auszufüllen; da jedoch der letztere nach Sext. a. a. O. bereits eine Ausführung des Karneades zu widerlegen versuchte, kann er Apollodor nicht wohl vorangehen. Vielleicht war aber Protarchus der Nachfolger des Basilides, und Demetrius ist entweder nicht zum Scholarchat gelangt, oder er war, wenn er das letztere bekleidete, Apollodors Nachfolger und Zenos Vorgänger. Vgl. übrigens v. Arnim (Demetr. 89) b. Pauly-Wissowa IV 2842.

3) Die beiden Ptolemäus aus Alexandrien (D. 25, auch Philodem. Rhet. II 127, 15 wird einer von diesen beiden gemeint sein), Diogenes von Tarsus (D. VI 81. X 26. 97. 118 f. 136. 138; ob jedoch dieser Diog., wie Hirzel Unters. zu Cic. I 181 annimmt, mit dem von Strabo XIV 5, 15 S. 675 genannten, aber nicht als Epikureer bezeichneten eine Person ist, scheint mir fraglich, v. Arnim b. Pauly-Wissowa V 776 hält es mit Susemihl Al. L. G. II 258 für wahrscheinlich), Orion (D. 26), Timagoras (Cic. Acad. II 25, 80. Stob. Floril. IV 173 Nr. 2 Mein. Von diesem Timag. wird derjenige jedenfalls verschieden sein, von dem sich bei Müller Hist. gr. IV 520 einige Bruchstücke finden). Metrodor von Stratonice, welcher — das einzige derartige Beispiel unter den Epikureern — von der epikureischen Schule zu Karneades überging (D. 9), wird unter den Schülern des letzteren noch zu erwähnen sein.

4) Nach Athen. XII 68 S. 547 a, den Aelian V. H. IX 12 ausschreibt, wurden unter dem Konsulat des L. Postumius (173 oder 155 v. Chr.; s. Clinton F. Hellen. z. d. J.) zwei Epikureer, Alcius und Philiskus, wegen

Sicherer ist es, dafs dies nicht zu lange nach diesem Zeitpunkt geschehen ist. Als der erste, welcher der epikureischen Lehre durch Schriften in lateinischer Sprache unter den Römern Eingang verschaffte, wird uns C. Amafinius genannt[1]), und es wird beigefügt, dafs sie hier bald zahlreiche Anhänger gefunden habe, denen sie sich nicht blofs durch ihren Inhalt, sondern auch durch ihre Einfachheit und leichte Verständlichkeit empfahl[2]). |

In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lehrte in Athen Apollodorus[3]), einer der fruchtbarsten philosophischen Schriftsteller; sein Schüler Zeno aus Sidon, der bedeutendste unter den damaligen Epikureern, wirkte lange

---

ihres schlechten Einflusses auf die Jugend aus Rom ausgewiesen. Nun ist diese Angabe freilich unverkennbar einem den Epikureern sehr feindseligen Schriftsteller entnommen; bei Suid. vollends (*Επίκουρος* T. I b 419 f. Bernh.) steht sie mit so abenteuerlichen Übertreibungen zusammen, dafs man wohl gegen sie mifstrauisch werden könnte. Doch ist sie mit ihrer genauen Zeitangabe schwerlich aus der Luft gegriffen. Dafs in einzelnen Städten scharfe Beschlüsse gegen den Epikureismus gefafst wurden, sagt auch Plut. c. Epic. beat. 19, 4 S. 1100 d; und dafs man in Rom gerade um jene Zeit gegen Neuerungen sehr auf der Hut war, sehen wir aus der bekannten Untersuchung gegen die Bacchanalien, 186 v. Chr., und der S. 533 3. Aufl. zu erwähnenden Ausweisung der Philosophen und Rhetoren, 161 v. Chr.

1) Dieser Mann scheint nach Cic. Tusc. IV 3, 6 nicht lange nach der bekannten Philosophengesandtschaft des Jahres 156 v. Chr. aufgetreten zu sein: das Gegenteil folgt auch nicht daraus, dafs Lucr. V 336 von sich selbst rühmt, er habe *primus cum primis* die epikureische Lehre lateinisch dargestellt. Seine Werke hatten nach Cic. einen bedeutenden Erfolg *(cuius libris editis commota multitudo contulit se ad eam potissimum disciplinam)*. Nach Acad. I 2, 5 f. hatte er namentlich die Physik nach Epikur bearbeitet. Cicero beschwert sich hier über ihn und Rabirius (wir wissen nicht welchen, und ob er auch Epikureer war), *qui nulla arte adhibita de rebus ante oculos positis vulgari sermone disputant: nihil definiunt, nihil partiuntur* usw. Vgl. Tusc. II 3, 7. Auch Cassius (Cic. epist. XV 19, 2) nennt ihn und Catius (s. u. 387, 2), *mali verborum interpretes.*

2) Cic. Tusc. IV 3, 7: *post Amafinium autem multi eiusdem aemuli rationis multa cum scripsissent, Italiam totam occupaverunt, quodque maximum argumentum est non dici illa subtiliter, quod et tam facile ediscantur et ab indoctis probentur, id illi firmamentum esse disciplinae putant.* Vgl. De fin. I 7, 25 die Frage: *cur tam multi sint Epicurei.*

3) Mit dem Beinamen *ὁ Κηποτύραννος*, der Verfasser von mehr als vierhundert Büchern D. 25. 2. 13. VII 181. Epic. Ind. p. 400. Über seine Lebenszeit s. m. S. 385, 1.

mit Erfolg durch Lehre und Schriften [1]). Gleichzeitig treffen

1) Dafs Zeno ein Sidonier und der Schüler Apollodors war, sagt Diog. VII 35. X 25 und Prokl. in Euclid. prop. I 1 S. 199 Friedl.; und dafs diese Aussage nicht auf den uns aus Cicero bekannten Zeno, sondern auf einen älteren gleichnamigen gehe (wie früher einzelne wollten, indem sie Apollodor D. X 25 irrtümlich als persönlichen Schüler Epikurs bezeichnet glaubten), läfst sich nicht annehmen, teils weil uns von einem solchen jede Spur fehlt, teils weil Diogenes in diesem Fall VII 35 den Lehrer Ciceros, der ihm doch unmöglich unbekannt sein konnte, übergangen hätte. Nach Cic. Acad. I 12, 46 hatte er noch Karneades gehört und bewundert; und da nun Karn. 129 v. Chr. gestorben ist, kann er nicht wohl später als 150 v. Chr. geboren sein. Wir werden daher seinen Lehrer Apollodor, den er doch nicht erst geraume Zeit nach Karneades gehört haben wird, noch ganz ins 2. Jh. zu setzen haben. Für Zenos Schulführung fehlt es zwar an bestimmten Zeugnissen; aber er nimmt unter seinen epikureischen Zeitgenossen eine so hervorragende Stellung ein, dafs kaum eine andere Annahme übrig bleibt. Auch die sogleich anzuführenden Mitteilungen des Cicero und Philodemus über seine Vorträge weisen auf die Stellung des Schulvorstandes; und da Apollodor nach dem oben Bemerkten nicht bis 90 v. Chr. am Leben gewesen sein kann, Phädrus aber (s. folg. Anm.) um diese Zeit noch in Rom war, ist zwischen diesen beiden Schulhäuptern eine Lücke, die eben durch Zeno (oder auch Demetrius und Zeno) ausgefüllt gewesen sein wird. Bei seinem ersten Besuch in Athen (78/9 v. Chr.) hörte ihn Cicero gemeinschaftlich mit Atticus (Cic. a. a. O. De fin. I 5, 16. Tusc. III 17, 38 — das gleiche sagt N. D. I 21, 58 Cotta von sich. Vgl. auch N. D. I 34, 93); dagegen kann er unmöglich (wie noch Krische Forsch. 26 will) der Xeno oder Zeno sein, von dem Cic. ad Att. V 10, 5. 11, 6. XVI 3, 2 50 und 43 v. Chr. als einem noch Lebenden redet. Cic. nennt ihn N. D. I 21, 59: *princeps Epicureorum* (ebenso Philo von Larissa ebdas.: *coryphaeus Epicureorum*), Tusc. a. a. O.: *acriculus senex, istorum* (Epikureer) *acutissimus;* Diog. X 25 bezeichnet ihn als *πολυγράφος ἀνήρ;* durch Prokl. in Euclid. a. a. O. und S. 215. 217 f. erfahren wir von einer Schrift Zenos, worin er die Gültigkeit der mathematischen Beweise angriff, und einer eigenen Gegenschrift des Posidonius; Philodems Abhandlung π. παρρησίας (Vol. Herc.[1] V a) war dem Titel zufolge ein Auszug aus Zeno. Desselben Schrift π. σημείων beruft sich col. 19, 4 ff. 20, 30 auf Vorträge Zenos, denen sie ziemlich viel entnommen zu haben scheint. In Zeno hat endlich R. Hirzel (Unters. zu Cic. phil. Schr. I 9 ff.), unter Zustimmung von Diels (Doxogr. 126), die wahrscheinliche Quelle des ersten und dritten Abschnitts von Ciceros erstem Buch über die Götter (c. 8, 18 bis 9, 24 und 16, 42—20, 56) nachgewiesen; Schwenke (Jahrb. f. Philol. 1879, S. 49 ff.) will auch den zweiten Abschnitt von ihm herleiten, was mir verfehlt scheint. Eine Übersicht über seine Arbeiten gibt Crönert Kolotes u. Menedemos S. 175 f. — Mit Zeno ist jener Epikureer Aristio gleichzeitig, welcher während des mithridatischen Krieges in Athen eine Rolle spielte (Appian Mithr. 28. Plut. Sulla 12. 13. 23. Strabo IX 398). Ob er mit dem ebenfalls im mithridatischen Kriege in Athen als Tyrann auf-

wir **Phädrus** in | Rom und Athen[1]), etwas später **Philodemus**[2]) und **Siro** | (oder Sciro)[3]) in Rom, **Patro**[4]), den

---

tretenden Athenion eine Person ist, erscheint nach den Ausführungen von B. Niese (Rhein. Mus. 42, 574) fraglich. Vgl. Wilcken bei Pauly-Wissowa II 900. Vielleicht bezieht sich auf die Zeit seiner Gewaltherrschaft die Behauptung (Demetr. Magn. b. Athen. XIII 92 S. 611 b), dafs der Stoiker Theotimus, der gegen Epikur geschrieben hatte, auf Zenos Betrieb getötet worden sei. Nicht jünger als er, aber möglicherweise beträchtlich älter, kann der sonst unbekannte **Nikasikrates** sein, den Philodem. De ira col. 37, 5. 38, 34. De deor. victu fr. 65, 7 anführt. Bücheler Rhein. Mus. 43 (1888) S. 151 ff. hält ihn aber nicht für einen Epikureer, sondern für einen den Epikureismus bekämpfenden Zeitgenossen Philodems von stoischer Richtung. Crönert a. a. O. S. 90—94 findet nach genauerer Prüfung der Philodemischen Stellen, dafs N. von peripatetischem Standpunkte aus die Epikureer angreife.

1) Auch ihn hatte Cicero 78/9 v. Chr. in Athen (N. D. I 33, 93. De fin. I 5, 16. V 1, 3. De leg. I 20, 53), aber vorher schon, als angehender Jüngling, in Rom gehört, wo sich demnach Phädrus damals (um 90 v. Chr.) aufgehalten haben mufs (ep. XIII 1, 2); als er zum zweiten Male mit ihm verkehrte, war er bereits alt. Nach Phlegon b. Phot. bibl. c. 97 S. 84 a 17 folgte ihm Patron Ol. 177, 3 (70 v. Chr.) in der Leitung der Schule, die er, wenn Zeno vor ihm Schulvorstand war, nur wenige Jahre geführt haben kann. Den Charakter des Phädrus rühmt Cicero (a. d. a. O.); Philipp. V 5, 13 nennt er ihn einen *nobilis philosophus*. Aus einer Schrift des Phädrus über die Götter (eine solche erbittet sich Cic. ad Att. XIII 39, 2) glaubte man die ciceronische Darstellung N. D. I 10, 25—15, 41 und die Bruchstücke herleiten zu dürfen, welche erst Drummond (Herculanensia, Lond. 1810), dann Petersen Hamb. 1833, Gymn. progr.) herausgegeben, Krische (Forsch., Gött. 1840) vielfach erläutert hat. Indessen haben Spengel (Aus d. Herculan. Rollen: Philodemus π. εὐσεβείας, Abh. d. Münch. Ak. philos.-philol. Kl. X 1, 127 ff.) und Sauppe (De Philod. libro de pietate, Gött. Lect.-Verz. S. 1864) gezeigt, dafs die neapolitanischen Herausgeber (Vol. Herc.² II, 1862) recht haben, wenn sie darin vielmehr Überbleibsel von Philodemus π. εὐσεβείας sehen, und so wird diese Schrift jetzt fast allgemein für die Quelle Ciceros a. a. O. gehalten; Diels (Doxogr. 121 ff.) jedoch ist geneigt, sowohl Ciceros als Philodems Darstellung aus einer gleich unselbständigen Benützung des Phädrus abzuleiten.

2) Philodemus (über welchen Vol. Herc.¹ I 1 ff. Gros Philod. Rhet. CXII f., namentlich aber Preller Allg. Encyklop. Sect. III, Bd. 23, 345 ff. z. vgl.) stammte aus Gadara in Cölesyrien (Strabo XVI 2, 29 S. 759, der jedoch dieses Gadara nach Philistäa verlegt; Ausführliches hierüber Vol. Herc. I a. a. O.), lebte zu Ciceros Zeit in Rom und wird von diesem als ein gelehrter und liebenswürdiger Mann gelobt (De fin. II 35, 119. or. in Pis. 28, 68—29, 70). Neben seinen philosophischen Werken hatte er auch Gedichte, zierlich, aber mitunter etwas lüstern, verfafst (Cic. in Pis. Hor. Sat. I 2, 121). Von den letzteren ist eine Anzahl Epigramme (in der Antho-

Nachfolger des Phädrus, in Athen[1]). Nicht gering ist die Zahl der römischen Epikureer, welche uns aus dieser Zeit, fast ausschliefslich durch Cicero, bekannt sind[2]); keiner von

---

logie, vgl. Vol. Herc. a. a. O.) erhalten: von seinen philosophischen Werken (deren eines Diog. X 3 24 nennt) fanden sich in Herculanum nicht weniger als 36 Bücher (Vol. Herc.[1] IV, Introd. in Poly r. III), von denen ein Teil, soweit er lesbar war, veröffentlicht ist. Die rhetorischen Schriften hat Sudhaus in 2 Bdn. m. Supplem., Leipz. 1893–96), herausgegeben: De vitiis X Sauppe und Ussing, die Bruchstücke π. εὐσεβείας (s. vor. Anm.) Petersen, Sauppe und Gomperz (Herkul. Stud. 2. H. 1866), π. ὀργῆς (Lpz. 1864) und π. σημείων (Herkul. Stud. 1. H. 1865) Gomperz, De musica Kemke (Lpz. 1884); π. θεῶν διαγωγῆς und π. θεῶν ᾱ (π. εὐσ.) u. a. hat W. Scott, Oxford 1885, nach den Oxforder Kopien herausgegeben. π. θανάτου δ̄ Mekler (Wien 1886), π. ποιημάτων II Hausrath (Lpz. 1889). Weitere Literatur in Ueberweg-Heinzes Grundrifs I[9] § 59 S. 307. Auch vgl. Crönert a. a. O. im Register S. 193.

3) (Zu S. 386 gehörig.) Cic. Acad. II 33, 106. De fin. II 35, 119. ep. VI 11. Nach Virgil Catal. 7, 9. 10. 1. Donat. vita Virg. 79. Serv. ad Ecl. VI 13. Aen. VI 264 war er der Lehrer Virgils. Der Name wird verschieden geschrieben: Syro, Siro, Scyro, Sciro. Vgl. Crönert a. a. O. S. 125—127. — Etwas älter ist der Grammatiker Pompilius Andronicus aus Syrien, der nach Sueton illustr. grammat. c. 8 gleichzeitig mit Gnipho, dem Lehrer Cäsars (ebd. 7), in Rom, dann in Cumä lebte, aber über der epikureischen Philosophie sein Fach vernachlässigte.

4) (Zu S. 386 gehörig.) Cic. ep. XIII 1. ad Att. V 11, 6. VII 2, 4. ad Quint. fratr. I 2, 4 (wo neben ihm ein Epikureer Plato aus Sardes genannt ist) und o. S. 386, 1.

1) Wo nach Philodem. π. σημ. col. 19, 9 auch ein Mitschüler desselben, Bromius, Verfasser einer rhetorischen Schrift (Philodem. π. ῥητορ. II col. 34, 15 S. 64 Sudh.), Zeno gehört hatte.

2) Die bedeutendsten derselben sind wohl aufser Lucrez T. Albucius (Cic. Brut. 35, 131, wo er *perfectus Epicurius* genannt wird; ebd. 26, 102. Tusc. V 37, 108. N. D. I 33, 93. De fin. I 3, 8 f. [De orat. III 43, 171.] in Pison. 38, 92. De offic. II 14, 50. Orator 44, 149. in Caecil. 19, 63. prov. cons. 7, 15. De orat. II 70, 281; vgl. Klebs b. Pauly-Wissowa 1, 1330 f.) und C. Velleius. Der letztere stammte (wie Krische Forsch. 20 aus einer Glosse zu N. D. I 29, 82 und Cic. N. D. I 28, 79 vgl. mit De divin. I 36, 79 zeigt) aus Lanuvium und galt seinerzeit für einen der ausgezeichnetsten Epikureer (N. D. I 6, 15. 21, 58; vgl. De orat. III 21, 78). Weiter kennen wir aus Cicero als Epikureer die nachstehenden Zeitgenossen desselben: C. Catius, aus dem insubrischen Gallien, dessen Cicero ep. XV 16, 1 vgl. 19, 1 f. als eines unlängst Gestorbenen erwähnt; Quintil. X 1, 124 nennt ihn *levis quidem, sed non iniucundus tamen auctor*, der Comment. Cruqu. zu Horaz Sat. II 4, 1 sagt, er habe 4 Bücher De rerum natura et de summo bono geschrieben. C. Cassius, der bekannte Führer

ihnen hat aber einen gerechteren Ruhm | erworben als T. Lucretius Carus[1]). Sein Lehrgedicht, in | dem er

der Verschwörung gegen Cäsar, über dessen Epikureismus Cic. ep. XV 16, 19. Plut. Brut. 37, 1. C. Vibius Pansa, der i. J. 43 v. Chr. als Konsul bei Mutina gefallene (Cic. ep. VII 12. XV 19, 3). Gallus (wir wissen nicht, welcher) ep. VII 26. L. Piso, der Gönner Philodems (Cic. in Pison. 28, 69 s. o. S. 386, 2; ebd. 9, 20. 16, 37. 18, 42. 25, 59. post redit. in senat. 6, 14). Statilius (Plut. Brut. 12, 3; ein anderer scheint Cato min. 65 f. gemeint zu sein). L. Manlius Torquatus, dem Cic. De fin. I 5, 13 ff. die Vertretung der epikureischen Lehre überträgt. (Weitere Notizen über diese Männer geben die Register zu Cicero an die Hand.) Auch T. Pomponius Atticus, der bekannte Freund Ciceros, stand unter allen Philosophenschulen der epikureischen am nächsten; bei Cic. De fin. V 1, 3 nennt er sie *nostri familiares*, De leg. I 7, 21 *condiscipuli;* Zeno und Phädrus hatte er gehört, mit diesem und Patro war er nahe befreundet. Indessen scheint sein Verhältnis zur Philosophie überhaupt ein zu freies gewesen zu sein, als dafs er sich einer bestimmten Schule zugezählt hätte, wie dies auch Cic. ep. XIII 1, 5 behauptet. Ähnlich kann es sich mit seinem Freund L. Saufejus (Nepos Att. 12, 3. Cic. ad Att. IV 6, 1 u. ö.) verhalten haben. Noch weniger sind wir berechtigt, den C. Sergius Orata (Cic. De fin. II 22, 70. De off. III 16, 67. De orat. I 39, 178), den L. Thorius Balbus (De fin. a. a. O.) und Postumius (ebd.) als Epikureer zu bezeichnen. Auch von L. Papirius Pätus ergibt es sich aus Cic. ep. IX 17—26 und selbst aus der Hauptstelle ep. 25, und von C. Trebatius aus Cic. ep. VII 12 nicht mit Sicherheit; C. Memmius kann nach der Art, wie sich Cic. ep. XIII 1 gegen ihn äufsert, damals kein Mitglied der epikureischen Schule gewesen sein, wenn auch Lucrez, als er ihm sein Gedicht widmete (De rer. nat. I 26. V 8 u. ö.), die Hoffnung hegte, ihn für dieselbe zu gewinnen.

1) Lucr. ist nach Hieron. in Eus. Chron. Ol. 171, 2 (95 v. Chr.) geboren und in seinem 44. Jahr, also 51 v. Chr., gestorben; dagegen läfst ihn Donat. v. Verg. S. 55 699 a. u. c. (55 v. Chr.) sterben. Über die Versuche, diese Angaben miteinander in Übereinstimmung zu bringen, vgl. m. Sauppe (Ind. schol. Gotting. 1880, welcher sich seinerseits dafür entscheidet, dafs der Dichter 660 a. u. c. geboren und 699 gestorben sei, dafs sich also sein Leben von 94—54 v. Chr. erstrecke), Teuffel (Gesch. d. röm. Litt. § 203), Schanz (Gesch. d. röm. Litt. I § 93). Dafs er vor Cäsars Ermordung gestorben war, erhellt auch aus Nepos Att. 12. Die Angabe (Hieron. a. a. O.), er sei im Wahnsinn durch Selbstmord umgekommen, wird von Teuffel a. a. O. und Martha (Le poëme de Lucr. S. 27) bezweifelt, von Schanz a. a. O., Giussani (Bd. I seiner Ausg. d. Lucrez, Turin 1896), Marx (Neue Jahrb. 2 [1899], 534) für glaubwürdig gehalten. Wenn wirklich, wie Hieron. a. a. O. sagt, Cicero sein Gedicht emendierte, so meint der Kirchenvater jedenfalls den Redner Marcus, und Lachmanns Vermutung, sein Bruder Quintus sei der Herausgeber, findet neuerdings weniger Anklang; vgl. Woltjer Lucretii philosophia (Gron. 1877) S. 7. Über die Benützung des Lucrez durch Virgil s. m. Woltjer und die von ihm Genannten.

sich, was den Inhalt betrifft, genau an Epikurs Physik gehalten zu haben scheint[1]), ist eben deshalb für uns eine der schätzbarsten Quellen zur Kenntnis der epikureischen Lehre. Gleichzeitig mit ihm hielt sich in Rom der berühmte Arzt Asklepiades aus Bithynien auf, welcher, nach den physikalischen Lehrbestimmungen, die ihm beigelegt werden, zu schliefsen, zwar kein reiner Epikureer war, aber doch mit der epikureischen Schule im Zusammenhang stand[2]). Auch aus den folgenden Jahrhunderten sind uns manche Anhänger der epikureischen Lebensphilosophie bekannt[3]), doch scheint

---

1) Hierüber S. 547 3. Aufl. Ivo Bruns Lucrez-Studien (1884) macht wahrscheinlich, dafs Lucrez' nächste Quelle eine zwischen Epikurs grofsem physikalischen Werk und dem Brief an Herodot in der Mitte stehende Epitome gewesen sei.

2) Über ihn wird S. 549, 1 3. Aufl. zu sprechen sein.

3) So nennt Quintil. Inst. VI 3, 78 einen Epikureer L. Varus, einen Freund Augusts, vielleicht denselben, der nach Donat. v. Vergil. 79. Serv. zu Ekl. VI 13 gemeinschaftlich mit Virgil Siro gehört haben soll. Dagegen ist Horaz trotz ep. I 4, 15 kein Epikureer, sondern, wie er selbst sagt (ep. I 1, 13), ein Mann, der überall hernimmt, was er für sich verwenden kann, und so denn auch vorkommendenfalls (wie Sat. I 5, 101 u. ö.) Epikureisches; und ähnlich mag es sich mit seinem Gönner Mäcenas verhalten haben. Aus der Zeit Caligulas kennen wir einen Senator Pompedius als Epikureer (Joseph. Antiqu. IX 1, 5). Auch der Athener Athenodorus, den die Clementinischen Homilien IV 6 zum Schüler des Magiers Simon machen, ist vielleicht eine geschichtliche Person, welche sich diese Ehre (ebenso wie der bekannte Apion) durch eine Schrift gegen die Juden verdient hat. Unter Nero lebten Aufidius Bassus, ein Freund Senecas (Sen. ep. 30, 1. 3. 5. 6. 14), der ältere Celsus (Orig. c. Cels. I 8 S. 60, 24 Kötsch.) und Diodorus, dessen Selbstmord Sen. De vit. beat. 19, 1 bespricht; unter Vespasian oder seinen Söhnen Pollius (Stat. Silv. II 2, 113); unter Trajan der Geometer Boëthus (Plut. De Pyth. orac. 5. 8 S. 396 d. 398 a). In der ersten Hälfte des 2. Jahrh. klagt der Stoiker Kleomedes Meteora II 1 S. 87 Blf. 158, 18 Ziegl. über die Verehrung, die Epikur gezollt werde; aus der zweiten hören wir (durch Lucian Alex. 25. 43) von der grofsen Zahl der Epikureer in Paphlagonien und namentlich in Amastris, der Vaterstadt des Lepidus. Auch der „Philosoph" Timokrates aus Heraklea (a. a. O. c. 57) war ohne Zweifel Epikureer. Der gleichen Zeit mag jener Antonius, dessen Galen De propr. an. affect. I 1 S. 1, 3 Marqu. erwähnt, und der Zenobius angehören, den nach Simpl. Phys. 489, 21 Diels Alexander von Aphrodisias bestritt. Aus der ersten Hälfte des 3. Jahrh. haben wir an Diogenes Laërtius zwar keinen entschiedenen Epikureer, aber doch jedenfalls einen Freund des Epikureismus (vgl. Usener Epic. XXII ff. Schwartz b. Pauly-Wissowa V 762). Von anderen, die als Epi-

keiner darunter zu sein, | welcher auch nur mit einem Zeno oder Phädrus an wissenschaftlicher Bedeutung zu vergleichen wäre. Unter den Antoninen durch die Gründung eines öffentlichen Lehrstuhls in Athen neu befestigt[1]), erhielt sich die epikureische Schule, die meisten anderen überlebend, bis ins vierte Jahrhundert n. Chr.[2]).

2. Charakter und Teile der epikureischen Lehre. Kanonik.

Die wissenschaftliche Bedeutung und Entwicklungsfähigkeit des Epikureismus steht mit seiner weiten Verbreitung und seiner langen Dauer aufser allem Verhältnis. Keine andere Schule hat sich so wenig um eine tiefere Begründung ihrer Lehre bemüht, keine ist so unbedingt bei den Aussprüchen ihres Stifters stehen geblieben wie die epikureische. Epikur selbst behandelte seine Lehrsätze so dogmatisch und war von ihrer Vortrefflichkeit so fest überzeugt, dafs er seine

---

kureer bezeichnet werden, wie Athenäus, dessen Epigramm auf Epikur Diog. X 12 anführt, Autodorus (Diog. V 92: Hs. BP haben *Ἀντίδωρος*; dafs er mit dem Antidorus, nach dem eine Schrift Epikurs ebd. X 28 benannt ist, identisch sei, ist eine blofse Vermutung, der übrigens auch Crönert a. a. O. S. 24—26 beistimmt) und Hermodorus (b. Lucian Icaromen. 16), ist uns die Lebenszeit nicht näher bekannt. Diokles der Magnesier (um 50 v. Chr.), welchen Diogenes viel benützt, war vielleicht kein Epikureer, aber ein Freund der epikureischen Philosophie (vgl. Nietzsche Rh. Mus. N. F. 23 (1868), 638 f. Maass Phil. Unters. III (Berl. 1880) 8—23. v. Wilamowitz ebd. 154—158. Martini b. Pauly-Wissowa V 798. Gercke Vorl. Verz. Greifswald, Ost. 1899, S. 26 ff.

1) Vgl. S. 685 3. Aufl.

2) Aus der ersten Hälfte des dritten bezeugt dies Diog. X 9: *ἥ τε διαδοχή, πασῶν σχεδὸν ἐκλιπουσῶν τῶν ἄλλων, ἐς ἀεὶ διαμένουσα καὶ νηρίθμους ἀρχὰς ἀπολύουσα ἄλλην ἐξ ἄλλης τῶν γνωρίμων.* Weniger sicher ist das Zeugnis des Lactant. Inst. III 17, der freilich die grofse Verbreitung des Epikureismus bezeugt und ihn als noch fortlebend zu behandeln scheint, von dem wir aber doch nicht gewifs wissen, ob er dabei nicht blofs Älteren (wie Cic. s. o. S. 384, 2) folgt. Julian (Fragm. or. S. 301 C Spanh.) und Augustin (c. Acad. III 19, 42) behandeln die Schule als erloschen, und nach dem ersteren hatten die Götter selbst die Schriften derselben gröfstenteils untergehen lassen. — Auf die Verhältnisse der athenischen Philosophenschulen in der Kaiserzeit fällt ein Licht durch die Briefe Plotinas und Hadrians (*Ἐφημερὶς ἀρχαιολογικὴ* 1890 S. 143 ff. u. Archiv f. Gesch. d. Ph. IV 486 ff.) vom Jahre 121 n. Chr. Aus denselben lernen wir als damaligen epikureischen Diadochen Popillius Theotimus kennen.

Schüler Abrisse derselben geradezu auswendig lernen liefs[1]); und bei der abgöttischen | Verehrung, welche diese, nicht gegen seinen Willen, ihm zollten[2]), wagten sie sich auf keinem Punkte von ihm zu entfernen[3]). Während schon zu Ciceros Zeit Epikurs und Metrodors Schriften aufser ihrer Schule kaum einen Leser fanden[4]), wird noch im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr. von den Epikureern bezeugt, dafs sie an der Lehre ihres Stifters unverbrüchlich festhielten[5]); und es

---

1) Diokles b. Diog. 12: ἐγύμναζε δὲ τοὺς γνωρίμους καὶ διὰ μνήμης ἔχειν τὰ ἑαυτοῦ συγγράμματα. Cic. De fin. II 6, 20: *quis enim vestrum non edidicit Epicuri* κυρίας δόξας? Epikur selbst ermahnt b. Diog. 83. 85. 35 f. seine Schüler wiederholt, das, was er ihnen mitteilt, ihrem Gedächtnis fest einzuprägen, und seine letzte Bitte an seine Freunde war (D. 16): τῶν δογμάτων μεμνῆσθαι.

2) Er selbst bezeichnet si h und Metrodor bei Cic. De fin. II 3, 7 als Weise; Plut. c. Epic. beat. 18, 5 S. 1100 a (Epic. 155, 6) führt von ihm die selbstgefälligen Äufserungen an: ὡς Κολώτης μὲν αὐτὸν φυσιολογοῦντα προσκυνήσειεν γονάτων ἁψάμενος, Νεοκλῆς δὲ ὁ ἀδελφὸς εὐθὺς ἐκ παίδων ἀποφαίνοιτο μηδένα σοφώτερον Ἐπικούρου γεγονέναι μηδ' εἶναι, ἡ δὲ μήτηρ ἀτόμους ἔσχεν ἐν αὐτῇ τοσαύτας, οἷαι συνελθοῦσαι σοφὸν ἂν ἐγέννησαν. Vgl. Dens. De frat. am. 16 S. 487 d (Epic. 155, 15). adv. Col. 17, 5 S. 1117 b (Epic. 145, 7). Kleomed. Meteora S. 90 B. 164, 14 Ziegl. In der epikureischen Schule wurde noch zu Epikurs Lebzeiten nicht allein sein Geburtstag, sondern auch der Zwanzigste jedes Monats ihm und Metrodor zu Ehren festlich begangen, und in seinem Testament verordnet er diese doppelte Feier ausdrücklich auch für die Zukunft (D. 18 [Epic. 166, 6] vgl. Cic. De fin. II 31, 101. Plut. c. Epic. beat. 4, 8 S. 1089 c. Plin. h. nat. XXXV 2. Athen. VII 53 S. 298 d: Ἐπικούρειός τις εἰκαδιστής). Epikurs Bild wurde überall angebracht (Cic. De fin. V 1, 3. Plin. a. a. O.). Welche übertriebene Vorstellungen von Epikurs Bedeutung in der Schule herrschten, zeigen die schwungvollen Lobpreisungen bei Lucr. I 62 ff. III 1 ff. 1040 f. V 1 ff. VI 1 ff. Schon Metrodor (Fr. 38 Körte) b. Plut. adv. Col. 17, 4 S. 1117 b preist: τὰ Ἐπικούρου ὡς ἀληθῶς θεόφαντα ὄργια.

3) Ich werde S. 547 3. Aufl. hierauf zurückkommen.

4) Cic. Tusc. II 3, 8 (Epic. 87, 29). Eine Ausnahme macht unter den Späteren Seneca; vgl. 695 3. Aufl.

5) Sen. ep. 33, 4 stellt in dieser Beziehung die wissenschaftliche Selbständigkeit der Stoiker der epikureischen Abhängigkeit von dem Stifter der Schule entgegen: *non sumus sub rege: sibi quisque se vindicat. apud istos quicquid Hermarchus dixit, quicquid Metrodorus, ad unum refertur* (dies bedeutet aber wohl nicht: „es wird einem zugeschrieben", sondern dem Vorangehenden und Folgenden entsprechend: „es bezieht sich auf einen einzigen, ist von ihm abhängig, will nichts anderes sein als eine Wiedergabe und Erläuterung seiner Lehre"). *omnia quae quisquam in illo*

mufste ihnen dies um so leichter werden, je | weniger sie in der Regel, nach dem Vorgang des Meisters [1]), um die Leistungen anderer Philosophen sich bekümmerten und ihre Verdienste zu würdigen wufsten [2]). Für uns erwächst daraus der Vorteil, dafs wir bei den Epikureern weit sicherer sind als bei den Stoikern, in der Lehre der Schule immer auch die ihres Stifters zu kennen; aber auf den wissenschaftlichen Gehalt des Epikureismus wirft diese philosophische Unfruchtbarkeit

---

contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt. Umgekehrt belobt Numenius b. Eus. pr. ev. XIV 5, 3 f. die Epikureer, so wenig er ihre Grundsätze auch gutheifsen kann, doch wegen der Orthodoxie, mit der sie an den Aussprüchen ihres Meisters festhalten und in der nur die Pythagoreer (nach der späteren Vorstellung von denselben) mit ihnen zu vergleichen seien. Bei ihnen finde es sich, *μηδ' αὐτοῖς εἰπεῖν πω ἐναντίον οὔτε ἀλλήλοις οὔτε Ἐπικούρῳ μηδὲν εἰς μηδέν, ὅτου καὶ μνησθῆναι ἄξιον, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς παρανόμημα, μᾶλλον δὲ ἀσέβημα, καὶ κατέγνωσται τὸ καινοτομηθέν.* So gleiche die epikureische Schule einem von demselben Geist beseelten, durch keine Parteiung gestörten Staatswesen.

1) Es ist schon S. 374, 2. 375, 3 bemerkt worden, dafs Epikur seinen Lehrern, Pamphilus und Nausikydes, nichts zu verdanken haben wollte und nur über Demokrit sich mit wirklicher Anerkennung geäufsert hatte. Auch Anaxagoras und seinen Schüler Archelaus schätzte er nach Diokles (bei Diog. 12). Alle übrigen Philosophen dagegen waren nicht allein seiner Geringschätzung, sondern auch seinen Schmähreden ausgesetzt. Vgl. Bd. I[5] 1053, 3. II b[3] 8 f. Diog. 8, der (freilich aus Timokrates) mitteilt, was er alles über Plato, Aristoteles und andere gesagt hatte. Cic. N. D. I 33, 93: *cum Epicurus Aristotelem vexarit contumeliosissime, Phaedoni Socratico turpissime maledixerit.* Plut. c. Epic. beat. 2, 2 S. 1086 e (Epic. 175, 20): Mit Epikur und Metrodor verglichen, sei Kolotes noch artig; *τὰ γὰρ ἐν ἀνθρώποις αἴσχιστα ῥήματα, βωμολοχίας, ληκυθισμοὺς* usw. *συναγαγόντες Ἀριστοτέλους καὶ Σωκράτους καὶ Πυθαγόρου καὶ Πρωταγόρου καὶ Θεοφράστου καὶ Ἡρακλείδου καὶ Ἱππάρχου καί τίνος γὰρ οὐχὶ τῶν ἐπιφανῶν κατεσκέδασαν.* Dieses hochmütige Herabsehen auf seine Vorgänger wurde bei Epikur ohne Zweifel wie bei anderen, die ihm hierin folgten, dadurch begünstigt, dafs er nur unvollkommen mit ihnen bekannt war. Wie leicht er es nahm, über das, was er nicht wufste, abzusprechen, kann unter anderem seine T. I[5] 837, 4 (vgl. Epic. 173, 23) berührte Äufserung über Leucippus zeigen.

2) Cic. N. D. II 29, 73: *nam vobis, Vellei, minus notum est, quem ad modum quidque dicatur; vestra enim solum legitis, vestra amatis, ceteros causa incognita condemnatis.* Ebd. I 34, 93: Zeno schmähte nicht allein die gleichzeitigen Philosophen, sondern er nannte auch Sokrates einen *scurra Atticus* usw. Macrob. Somn. I 2, 3 ff. (Spöttereien des Kolotes über den Mythus der platonischen Republik).

seiner Anhänger, diese mechanische Überlieferung unveränderlicher Lehrsätze das ungünstigste Licht, und die Anhänglichkeit an den Gründer der Schule kann schliefslich doch weder der Geistesträgheit seiner Nachfolger zur Entschuldigung, noch der Philosophie selbst, die ihre Jünger so wenig zur Selbständigkeit zu erziehen wufste, zur Empfehlung gereichen. |

Der Mangel an wissenschaftlichem Sinn, welcher hierin zum Vorschein kommt spricht sich auch in Epikurs Ansicht über die Aufgabe der Philosophie aus [1]). Konnten wir schon bei den Stoikern eine Unterordnung des theoretischen Interesses unter das praktische bemerken, so geht diese bei Epikur zur völligen Geringschätzung aller wissenschaftlichen Bestrebungen als solcher fort. Der Zweck der Philosophie ist die Glückseligkeit des Menschen, und sie selbst ist nichts anderes als die Tätigkeit, welche uns mittelst der Rede und des Denkens zur Glückseligkeit verhilft [2]). Dazu trägt aber das Wissen, wie Epikur glaubt, nicht unmittelbar an sich selbst bei, sondern nur dadurch, dafs, und in dem Mafse, wie es uns zu dem richtigen praktischen Verhalten anleitet oder die Hindernisse desselben entfernt; sofern dagegen eine wissenschaftliche Tätigkeit nicht diesem Zweck dient, erscheint sie ihm überflüssig und wertlos [3]). Er verachtete daher die gelehrte Bildung, die Untersuchungen der Grammatiker und Geschichtsforscher, und sah es wohl gar für ein Glück an, wenn man sich die Unbefangenheit des Sinnes nicht mit dem

1) Vgl. Epic. 169—176.

2) Sext. Math. XI 169 (Epic. 169, 4): *Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.* Vgl. Epik. b. Diog. 122 (59, 2 Us.), wo die Aufforderung, in der Jugend wie im Alter Philosophie zu treiben, durch die Erwägung begründet wird, dafs es nie zu früh oder zu spät zur Glückseligkeit sei.

3) Schon S. 374, 1 wurde gezeigt, dafs Epikurs eigene Bildung sehr mangelhaft war. Diese seine Mängel macht er nun zum Prinzip. *Nullam eruditionem,* sagt der Epikureer b. Cic. De fin. I 21, 71 (Epic. 170, 26), *esse duxit, nisi quae beatae vitae disciplinam adiuvaret.* Was die Kenntnis der Dichter solle, *in quibus nulla solida utilitas omnisque puerilis est delectatio*, was die Musik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie, *quae et a falsis initiis profecta vera esse non possunt et, si essent vera, nihil afferrent, quo iucundius, id est quo melius viveremus.*

gelehrten Wust verdorben habe[1]). Nicht anders urteilte er über die | mathematischen Wissenschaften, deren er selbst ganz unkundig war[2]). Diese Berechnungen, meinte er, gehen von ganz falschen Voraussetzungen aus[3]), jedenfalls aber tragen sie zur menschlichen Glückseligkeit nichts bei, es sei daher unnütz und ungebildet, sich damit zu befassen[4]). Auch die Theorie der Musik und der Dichtkunst fand er höchst langweilig, wenn er sich schon die Musik selbst und das Schauspiel zur Unterhaltung gefallen lassen wollte[5]); und ebenso

---

1) Cic. De fin. II 4, 12 (Epic. 170, 24): *vestri quidem vel optime disputant, nihil opus esse eum, philosophus qui futurus sit, scire literas.* Sie holen ihre Philosophen, wie die Römer den Cincinnatus, vom Pflug. In diesem Sinn hatte Epikur (nach Diog. 6. Plut. c. Epic. beat. 12, 1 S. 1094 d [vgl. Epic. Fr. 163 S. 150, 10 Us.]) an Pythokles geschrieben: *παιδείαν δὲ πᾶσαν* (die *παιδεία ἐγκύκλιος*, die gelehrte Bildung), *μακάριε, φεῦγε τἀκάτιον ἀράμενος*, und an Apelles (Plut. a. a. O. Athen. XIII 53 S. 588 a [Epic. 137, 21]): *μακαρίζω σε, ὦ οὗτος, ὅτι καθαρὸς πάσης παιδείας* (Plut. *τῶν μαθημάτων ἀποσχόμενος*) *ἐπὶ φιλοσοφίαν ὥρμησας.* Ebenso meinte Metrodor (b. Plut. a. a. O.), wenn man auch keine Zeile im Homer gelesen hätte und nicht wüfste, ob Hektor Trojaner oder Grieche war, dürfte man sich darüber keinen Kummer machen. Nur die Kunst des Lesens und Schreibens, die *γραμματική* im niedrigsten Sinn, wollte Epikur gelten lassen (Sext. Math. I 49, vgl. Epic. 170, 17 adn.).

2) Sext. Math. I 1 (Epic. 170, 17). Cic. De fin. I 6, 20. Augustin. de utilitate credendi c. 6, 13 (Epic. 172, 26).

3) Cic. De fin. I 21, 71 (s. o. S. 393, 3), was wir bei einem so einseitigen Empiriker, wie Epikur, wohl zunächst darauf zu beziehen haben, dafs die mathematischen Bestimmungen auf die Erscheinungen nicht genau passen. Daher Acad. II 33, 106 (vgl. De fin. I 6, 20): *Polyaenus ... Epicuro adsentiens totam geometriam falsam esse credidit.* Zenos Schrift gegen die Mathematik ist schon S. 385 unt. erwähnt worden. Vgl. auch Prokl. in Euclid. S. 199. 214. 322 Friedl.

4) S. o. 393, 3 Epikur an Apelles (o. Anm. 1). Sext. Math. I 1 (Epic. 170, 19): er verwerfe die Mathematik *ὡς τῶν μαθημάτων μηδὲν συνεργούντων πρὸς σοφίας τελείωσιν.* Deshalb nennt Epikur b. Diog. 93 (Epic. 40, 18) die Astronomie *τὰς ἀνδραποδώδεις ἀστρολόγων τεχνιτείας.* Vgl. Dens. bei Diog. 79 f. 113 (Epic. 29, 14. 53, 11).

5) Plut. a. a. O. 13, 1 S. 1095 c. Sehr ausführlich hatte Philodemus in seiner Schrift *π. μουσικῆς* (nach Vol. Herc.[1] I Vol. Herc.[2] VII—IX. XI herausgeg. v. Kemke, Leipz. 1884; vgl. dazu Th. Gomperz Zu Philodems Büchern v. d. Musik, Wien 1885), wie wir dies aus den Bruchstücken besonders ihres 4. Buches sehen, über den Wert der Musik gehandelt und dabei namentlich die Absicht, welche eine ethische Wirkung von ihr erwartet, bestritten (z. B. col. 1 ff. 24. 28 f. S. 62. 92. 97 K.). Auch gegen

schien ihm die Rhetorik als kunstmäſsige Anleitung zur Beredsamkeit gleich wertlos wie die Prunkreden, die man allein auf diesem Wege lerne: die gerichtliche und politische Rede sei ja doch nur Sache der Übung und der augenblicklichen Erregung, und der gewandte Redner sei deshalb noch lange kein guter Staatsmann[1]). Um nichts besser steht es aber auch mit der Mehrzahl der dialektischen Untersuchungen. Epikur selbst war kein groſser Dialektiker, und so hielt er auch nichts auf die Dialektik. Die Definitionen, meinte er, nützen nicht viel, die Theorie der Einteilung und der Beweisführung sei entbehrlich; der Philosoph tue am besten, sich einfach an die Worte zu halten und all diesen logischen Ballast beiseite zu lassen[2]). Von allen den Fragen, mit denen die stoische Logik sich beschäftigte, wurde bei Epikur nur die erkenntnistheoretische, und auch sie oberflächlich genug, behandelt[3]). Ungleich gröſser ist allerdings die Bedeutung, welche er der Naturlehre zuerkennt[4]). Aber auch sie soll

---

Tischgespräche über Musik erklärt er sich (col. 38 S. 110 K.), wie Epikur b. Plut. a. a. O. Damit streitet es nicht, daſs nach Diog. 121 (Epic. 331, 3) nur der Weise über Dichtkunst und Musik richtig sprechen soll, denn dies wird eben darin bestehen, daſs er Epikurs Ansicht darüber ausführt.

1) Philodem. De rhet. I S. 32, 25—34, 34. II S. 256—259. 267 ff Sudhaus (unter Berufung auf Epikur). Die gleiche Polemik zieht sich auch durch die weiteren Bruchstücke dieser Schrift; vgl. z. B. I S. 10 col. 6 Sudhaus u. d. Index unter ῥητορική und ῥήτωρ. Weiter s. m. Epic. 109, 17 bis 114, 24.

2) Cic. De fin. I 7, 22 (Epic. 178, 23): In der Logik *iste vester plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est. tollit definitiones, nihil de dividendo ac partiendo docet, non, quomodo efficiatur concludaturque ratio, tradit, non, qua via captiosa solvantur, ambigua distinguantur, ostendit.* Ebd. 19, 63 (Epic. 178, 3): *in dialectica autem vestra nullam existimavit [Epic.] esse nec ad melius vivendum nec ad commodius disserendum viam.* Acad. II 30, 97 (Epic. 253, 21): *ab Epicuro, qui totam dialecticam et contemnit et inridet.* Diog. 31 (Epic. 371, 4): τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν· ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους. Ders. X 24 nennt von Metrodor eine Schrift πρὸς τοὺς διαλεκτικούς. Ob dieser Geringschätzung der stoisch-aristotelischen Logik die Schöpfung einer neuen, induktiven Logik das Gegengewicht hält, wird S. 395 3. Aufl. untersucht werden.

3) Vgl. S. 396 f.

4) Cic. De fin. I 19, 63: *in physicis plurimum posuit [Epic.].* Ebd. 6, 17: *in physicis, quibus maxime gloriatur, primum totus est alienus.*

diese Bedeutung nicht an und für sich haben, sondern nur wegen ihres praktischen Nutzens. Die Erkenntnis der natürlichen Ursachen ist das einzige Mittel, um die Seele von den Schrecken des Aberglaubens zu befreien; dies ist aber auch ihr alleiniger Zweck: wenn uns der Gedanke an die Götter und an den Tod nicht belästigte, sagt Epikur, so bedürften wir keiner Naturforschung[1]). Nur von der | Untersuchung über die Begierden wird auch noch der weitere Nutzen erwartet, dafs sie uns zur Mäfsigung derselben und zur Beschränkung auf das natürliche Bedürfnis anleite[2]). So wird die einseitig praktische Fassung der Philosophie, welche schon im Stoicismus hervorgetreten war, von den Epikureern auf die Spitze getrieben.

Dem entspricht es nun vollkommen, wenn sie in der

---

1) Epik. b. Diog. X 82. 85 (Epic. 31, 6. 36, 1: *μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως . . . νομίζειν εἶναι ἤπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.* — (87) *οὐ γὰρ ἤδη ἀλογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν.* Epic. sent. sel. 11 f. b. Diog. 142 f. (Epic. 73, 20): *εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ περὶ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μή ποτε πρὸς ἡμᾶς ᾖ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν* (so verbessert Lachellier Revue de Philol. I 85 scharfsinnig den unverständlichen Text) *τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας*, nur weil man ohne Naturkenntnis nicht frei von Furcht sein kann, ist diese notwendig. — Dafs sich dies nur auf die Meteorologie beziehe (E. Rohde Verhandl. d. 34. Philol.-Vers. S. 11 u.), ist nicht richtig: es handelt sich um die gesamte *φυσιολογία*. Auch die Meteorologie umfafst aber (nach dem Zusammenhange [namentlich s. 112] und Sprachgebrauch) die Astronomie mit. — Das gleiche bei Plut. c. Epic. beat. 8, 7 S. 1092 b. Vgl. Diog. 79. 143. Cic. De fin. IV 5, 11. Lucr. I 62 ff. III 14 ff. VI 9 ff. u. ö.

2) Vgl. vor. Anm. und Cic. De fin. I 19, 64, wo der Epikureer einen fünffachen oder, wenn wir von der Kanonik (die hier mit zu ihr gerechnet wird) absehen, einen vierfachen Nutzen der Physik aufzählt: die *fortitudo contra mortis timorem*, die *constantia contra metum religionis*, die *sedatio animi omnium rerum occultarum ignoratione sublata*, die *moderatio natura cupiditatum generibusque earum explicatis* (oder, wie es vorher [63] heifst: *morati melius erimus, cum didicerimus, quid natura desideret*). Auch bei dieser (in unserem Text berücksichtigten) Fassung kommen wir teils nicht über die praktische Abzweckung der Naturforschung hinaus, teils führt die *sedatio animi* usw. auf das gleiche wie die Beseitigung der religiösen Furcht, so dafs als positiver Nutzen der Physik die Erkenntnis der naturgemäfsen Ziele unseres Begehrens übrig bleibt. Eben diese hebt der unbekannte Verf. der S. 377, 6 erwähnten ethischen Fragmente (Epic. praef. XLIX hervor,

weiteren Ausführung ihres Systems die Logik nur sehr dürftig und unvollständig behandelten und auch bei ihrer tiefer ins einzelne eingehenden Bearbeitung der Physik nicht von dem wissenschaftlichen Interesse der Naturforschung, sondern ganz und gar von dem praktischen der Aufklärung ausgingen. An die herkömmliche Einteilung der Philosophie in diese drei Zweige schlossen auch sie sich an[1]); aber indem sie den ersten derselben auf die Untersuchung über die Kennzeichen der Wahrheit beschränkten und deshalb auch nicht Logik oder Dialektik, sondern Kanonik genannt wissen wollten[2]), so schrumpfte er ihnen zu einer bloſsen | Einleitung in die übrigen zwei Teile zusammen[3]), welche sie mit der Physik zu verbinden pflegten[4]); diese selbst aber zogen sie dem eben

---

wenn er col. 13, 12 sagt: *τοὺς ἠθικοὺς καὶ περὶ τῶν αἱρέσεων καὶ τῶν φυγῶν λόγους προσλαβεῖν δεῖ πάντως ἐκ φυσιολογίας, ἵν' ἐντελεῖς ὦσι.*

1) Diog. 29 f. (Epic. 370, 14): *διαιρεῖται τοίνυν [ἡ φιλοσοφία] εἰς τρία, τό τε κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικόν.* Die Kanonik nennen sie auch: *περὶ κριτηρίου καὶ ἀρχῆς, καὶ στοιχειωτικόν*, die Physik: *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, καὶ περὶ φύσεως*, die Ethik: *περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν, καὶ περὶ βίων καὶ τέλους.*

2) Ihre Haupturkunde war Epikurs Schrift *π. κριτηρίου ἢ Κανών* (D. 27 vgl. Cic. N. D. I 16, 43: *ex illo caelesti Epicuri de regula et iudicio volumine.* Sen. s. u. Anm. 4). Daſs dies eine von Epikurs ersten Schriften war, ist wegen ihrer grundlegenden Bedeutung zu vermuten, daſs aber der *Κανὼν* längere Zeit seine einzige Schrift gewesen sein sollte (Hirzel Unters. zu Cic. I 162), ist mir bei seiner Schreibseligkeit nicht wahrscheinlich. Auch die Verse des Damoxenus b. Athen. III 60 S. 102 b beweisen nur, daſs ihrem Verfasser von dem Kanon als einem Hauptwerk Epikurs etwas zu Ohren gekommen war; im übrigen erhellt schon aus V. 55—62 (S. 103 a), wie wenig die ungesalzenen Scherze dieses Komikers den Wert geschichtlicher Zeugnisse haben.

3) Diog. 30: *τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει.*

4) Diog. a. a. O.: *εἰώθασι μέντοι τὸ κανονικὸν ὁμοῦ τῷ φυσικῷ συντάττειν.* Cic. De fin. I 19; s. o. S. 396, 2. Daher Sext. Math. VII 14 (Epic. 177, 18): manche rechnen den Epikur zu denen, welche nur zwei Teile de Philosophie zählen, die Physik und Ethik, während er nach anderen zwar die stoische Logik verworfen, aber die Dreiteilung der Philosophie der Sache noch beibehalten hätte. Genauer Sen. ep. 89, 91 (Epic. 177, 2): *Epicurei duas partes philosophiae putaverunt esse, naturalem atque moralem: rationalem removerunt, deinde cum ipsis rebus cogerentur ambigua secernere, falsa sub specie veri latentia coarguere, ipsi quoque locum, quem de iudicio et regula appellant, alio nomine rationalem induxerunt, sed eum accessionem esse naturalis partis existimant.*

Angeführten zufolge so ganz in den Dienst der Ethik, dafs man wohl versucht sein könnte, die letztere mit einigen Neueren [1]) in der Darstellung des Systems den zwei anderen Teilen oder doch der Physik [2]) vorangehen zu lassen. Indessen folgte die Schule selbst nicht ohne Grund der gewöhnlichen Anordnung [3]); denn wenn auch die ganze Richtung der epikureischen Physik und Kanonik wie die der stoischen nur aus ihrer Ethik vollständig zu erklären ist, so setzt doch diese in ihrer Schulform jene beiden voraus, und so werden auch wir besser tun, sie vorläufig voranzustellen und die Nachweisung ihrer Abhängigkeit von der Ethik einem späteren Orte vorzubehalten.

Beginnen wir mit der Kanonik [4]), so sollte sich diese, wie bemerkt, auf die Untersuchung über das Kriterium oder die Erkenntnistheorie beschränken, denn die ganze formale Logik, | die Lehre von der Begriffsbildung und den Schlüssen, wurde von Epikur übergangen [5]). Auch die Erkenntnistheorie mufste aber bei ihm sehr einfach ausfallen. Wenn selbst die Stoiker ihrer idealistischen Ethik und ihrer pantheistischen Metaphysik einen sensualistischen Unterbau gaben, so mufste sich Epikur für die theoretische Begründung einer Lebensansicht, welche alles auf die Empfindung der Lust und der Unlust bezog, noch viel unbedingter auf die sinnliche Wahrnehmung stützen. Wie uns nur die sinnliche Empfindung lehren kann, was angenehm und unangenehm, begehrens- oder verabscheuungswert ist, so mufs auch unser Urteil über Wahrheit und Falschheit ausschliefslich auf ihr beruhen: das Kriterium ist in theoretischer Beziehung die Wahrnehmung [6]), in praktischer das Gefühl der Lust und der Unlust [7]). Wollen

1) Ritter III 463. Schleiermacher Gesch. d. Phil. S. 123.

2) So Steinhart in der mehrerwähnten Abhandlung.

3) Diog. 29 f. Sext. Math. VII 22.

4) Vgl. zum Folgenden Epic. 177—190.

5) Cic. De fin. I 7, 22 s. o. S. 395, 2.

6) Vgl. Epic. 179 ff.

7) Hierüber vgl. Epic. 190. Die Angaben über Epikurs Lehre vom Kriterium lauten zwar nicht ganz übereinstimmend; ihre Differenzen lassen sich jedoch, wenn man genauer zusieht, leicht heben. Diog. 31 (Epic. 371, 6) heifst es: *ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκ. κριτήρια τῆς ἀληθείας*

wir den Sinnen nicht glauben, so werden wir, | nach der Meinung unseres Philosophen, der Vernunfterkenntnis noch weit weniger vertrauen können, denn diese ist ganz und gar aus der sinnlichen abzuleiten[1]); es bliebe uns mithin über-

---

εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη, οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας. Indessen nennt Epikur selbst in den κύριαι δόξαι (n. 24 D. 147 [Epic. 76, 11]) gerade die letzteren, wenn er verlangt, dafs man unterscheide zwischen dem δοξαζόμενον κατὰ τὸ προσμένον (den Erwartungen über die Zukunft) καὶ τὸ παρὸν ἤδη κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ τὰ πάθη καὶ πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας, da man sonst jedes Kriterium verlieren würde. Ebenso sagt er in dem Brief an Herodot, D. 50, Epic. 12, 7: ἣν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις (oder wie es nachher heifst: τῶν φαντασιῶν . . . ἢ καθ' ὕπνους γινομένων ἢ κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων), die sei die Form eines Körperlichen, welche uns durch ein εἴδωλον desselben (hierüber S. 421 f. 3. Aufl.) zugeführt werde; und in dem Bruchstück aus dem Κανὼν b. Diog. 32, Epic. 106, 1 (von dem mir Hirzel Unters. zu Cic. I 186 diese Worte mit Unrecht abzutrennen scheint) heifst es: τά τε τῶν μαινομένων φαντάσματα καὶ τὰ κατ' ὄναρ ἀληθῆ· κινεῖ γάρ· τὸ δὲ μὴ ὂν οὐ κινεῖ. Wenn daher nach D. 31 erst die Epikureer die φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ zu den Kriterien gerechnet hätten, so hat dies auch schon ihr Meister getan, mag er auch in der Stelle, welche der Gewährsmann des Diogenes im Auge hat, ihrer nicht ausdrücklich erwähnt haben. Er konnte dies um so eher unterlassen, da sie seiner Ansicht nach ebenso wie die Wahrnehmungen aus dem Eindruck gegenwärtiger Bilder (εἴδωλα) entspringen. Anderseits sind die προλήψεις blofse Nachwirkungen der Wahrnehmung (s. u. S. 401). Als ursprüngliche Quellen richtiger Vorstellungen bleiben daher nur zwei übrig: die Wahrnehmungen (einschliefslich der φανταστικαὶ ἐπιβολαί), welche uns von der Gegenwart gewisser Bilder, und die Lust- und Schmerzempfindungen, welche uns von dem Dasein Lust oder Schmerz erregender Gegenstände unterrichten. Vgl. Epik. im Kanon (D. 32, Epic. 105, 20): die Wahrheit der αἰσθήσεις werde durch die Wirklichkeit der ἐπαισθήματα (die Wahrnehmung, im Unterschied von der αἴσθησις, dem Wahrnehmungsvermögen; vgl. Aet. plac. IV 8, 2 [Dox. 394, Epic. 183, 30]) bewiesen; ὑφέστηκε δὲ τό τε ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ ἀκούειν ὥσπερ τὸ ἀλγεῖν. Sext. Math. VII 203 (Epic. 179, 18): Epikur behaupte, dafs von den zwei zusammengehörigen Stücken, der φαντασία und δόξα, die erste immer wahr sei; denn wie die πρῶτα πάθη, nämlich ἡδονὴ und πόνος, immer von solchem hervorgerufen werden, das Lust oder Schmerz erzeuge, so setzen auch die φαντασίαι als unsere πάθη ein φανταστόν, d. h. ein solches voraus, das diese bestimmten Vorstellungen hervorzubringen geeignet sei. Ebenso sagt Cic. De fin. I 7, 22: die *iudicia rerum* (das Kriterium der objektiven Wahrheit) suche Epik. in den Sinnen; was zu begehren und zu meiden sei, mache er von Lust und Schmerz abhängig.

1) Selbst die mathematischen Sätze sind nach den Epikureern blofse

haupt kein Merkmal der Wahrheit und keine Möglichkeit einer festen Überzeugung, wir würden dem unbeschränkten Zweifel anheimfallen. Ist aber dieser Zweifel schon an sich selbst der Widerspruch, daſs er zu wissen behauptet, man könne nichts wissen, so widerspricht er ebensosehr auch der menschlichen Natur, denn er würde nicht bloſs alles Wissen, sondern auch jede Möglichkeit des Handelns, alle Bedingungen des menschlichen Lebens aufheben[1]). Dem zu entgehen, müssen wir zugeben, daſs die Wahrnehmung als solche immer und unter allen Umständen wahr sei; und auch die Sinnestäuschungen dürfen uns | in dieser Überzeugung, wie Epikur glaubt, nicht irre machen, denn auch bei diesen liegt der Fehler nicht in der Wahrnehmung als solcher, sondern nur in unserem Urteil: was unsere Sinne aussagen, ist nur, daſs ein Gegenstand so oder so auf uns eingewirkt, daſs dieses oder jenes Bild unsere Seele berührt hat, und dies ist immer richtig; nur folgt daraus durchaus nicht, daſs auch der Gegenstand selbst genau so beschaffen ist, wie er sich uns darstellt, und daſs andere genau den gleichen Eindruck von demselben erhalten müssen wie wir, denn es können von e i n e m und demselben Dinge verschiedene Bilder ausgehen, und diese Bilder selbst können sich auf dem Wege zu unserem Auge und Ohr verändern, es können auch bloſse Bilder, denen kein fester Körper entspricht, unsere Sinne treffen; wenn wir nun das Bild mit der Sache, den subjektiven Eindruck mit dem Objekt selbst verwechseln, so sind wir aller-

---

Erfahrungssätze, aber sie gelten wegen ihrer Evidenz nicht bloſs für uns, sondern für alle unzähligen Welten; Philodemus wenigstens (bzw. sein Lehrer Zeno) sagt *π. σημείων* col. 15, 13 ff. über den Satz, daſs vier die einzige Zahl ist, in deren Quadrat Fläche und Umfang die gleiche Summe liefern: es sei dies durch Vergleichung sämtlicher Quadratzahlen gefunden worden und könne unmöglich irgendwo sich anders verhalten (vgl. Natorp Forsch. S. 250).

1) Epikur *κύρ. δόξ.* 22—24 b. Diog. X 146 f. (Epic. 76, 5). Lucr. IV 467—519. Cic. De fin. I 19, 64. Ebenso wendet Kolotes b. Plut. adv. Col. 24, 3 S. 1120 d gegen die cyrenaische Skepsis (vgl. Bd. II a[4] 347 f.) ein: *μὴ δύνασθαι ζῆν μηδὲ χρῆσθαι τοῖς πράγμασιν.* Der sensualistische Dogmatismus wird hier ebenso wie bei den Stoikern durch ein praktisches Postulat, die Notwendigkeit einer festen Überzeugung fürs menschliche Leben, begründet.

dings im Irrtum, aber diese Täuschung kann nicht unseren Sinnen, sondern nur unserer Meinung zur Last gelegt werden[1]. Wie könnte auch, fragt Epikur[2], das Zeugnis der Sinne widerlegt werden? Durch die Vernunft? Diese ist selbst von den Sinnen abhängig und kann nicht gegen die zeugen, von deren Glaubwürdigkeit ihre eigene bedingt ist. Oder durch einander? Aber die verschiedenartigen Wahrnehmungen beziehen sich nicht auf dasselbe, die gleichartigen haben gleiche Geltung. Es bleibt daher nur übrig, dafs wir jeder Sinnesempfindung Glauben schenken; sie ist das unmittelbar Gewisse und wird deshalb von Epikur mit dem Namen der Augenscheinlichkeit (ἐνάργεια) bezeichnet[3]; ja ihre Wahrheit steht ihm so fest, dafs er behauptet, selbst die Einbildungen der Wahnsinnigen | und die Traumerscheinungen seien wahr, denn sie seien von etwas Wirklichem veranlafst[4]: erst durch das Hinausgehen über die Wahrnehmung soll ein Irrtum möglich werden.

An sich selbst ist aber freilich dieses Hinausgehen notwendig[5]. Durch die Wiederholung der gleichen Anschauung entsteht der Begriff (πρόληψις), welcher demnach nichts anderes ist als das im Gedächtnis festgehaltene allgemeine

---

1) Epikur b. Diog. X 50 ff. 147 (Epic. 12, 10. 76, 11). Sext. Math. VII 203—210 (Epic. 179, 18). VIII 9. 63. 185 (Epic. 179, 5. 187, 5. 182, 30). Plut. adv. Col. 4, 3 S. 1109 a (Epic. 183, 33). 5, 2 f. S. 1109 c (Epic. 184, 16). 25, 2 f. S. 1121 a (Epic. 185, 30). Aetius plac. IV 9, 5 (Dox. 396. Epic. 183, 30). Lucr. IV 377—519. Cic. Acad. II 25, 79 f. 32, 101. De fin. I 7, 22. N. D. I 25, 70. Tertull. De an. 17 (Epic. 183, 5). Eine unnötige Übertreibung der Lehre von der Wahrheit der Wahrnehmungen ist es, wenn nach Cic. Acad. II 25, 80 Timagoras (s. o. 383, 3) behauptete, er habe nie durch einen Druck auf das eine Auge ein Doppelbild erhalten: Epikur würde diese Erscheinung nicht geleugnet, sondern nur den Schlufs auf ein doppeltes Objekt abgelehnt haben. Genaueres über die sinnliche Wahrnehmung tiefer unten.

2) B. Diog. X 31 f. (Epic. 371, 12); ebenso, ihm folgend Lucr. IV 480 ff.

3) Sext. Math. VII 203. 216 (Epic. 179, 18. 182, 18) u. a. St. Auch Diog. X 52 ist für ἐνεργείας mit Gassendi ἐναργείας zu lesen. Aufser dieser eigentümlichen Bezeichnung setzt Epikur für die Wahrnehmung bald αἴσθησις bald φαντασία (Sext. a. a. O.)

4) Diog. 32. 50 f. (Epic. 372, 4. 12, 7) s. o. 398, 7 und S. 424 3. Aufl.

5) Vgl. zum Folgenden Epic. 187 ff.

Bild des Wahrgenommenen [1]). Auf diesen gedächtnismäfsigen Vorstellungen beruht alles Reden und Denken, denn sie allein sind das, was wir ursprünglich mit dem Namen der Dinge bezeichnen; die Sprache ist nur ein Mittel, um die Erinnerung an bestimmte Anschauungen hervorzurufen [2]). Sie sind die Voraussetzung alles wissenschaftlichen Erkennens [3]); sie bilden nächst der | Wahrnehmung den Mafsstab für die Wahrheit unserer Überzeugungen [4]); und auch von ihnen gilt, wie von

1) Diog. 33 (Epic. 188, 4): *τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος.* Nach dieser Stelle ist auch die Darstellung Ciceros N. D. I 16, 43 (Epic. 188, 15) zu berichtigen, der seinen Epikureer von einem angeborenen Begriff der Götter reden läfst, ohne zu fragen, ob ein solcher auf Epikurs Standpunkt möglich war. Richtiger ist, was ebd. 17, 44 (Epic. 188, 23) bemerkt wird, dafs Epikur den Namen *πρόληψις* für Begriff aufbrachte.

2) Diog. a. a. O. (Epic. 188, 7): *ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων. παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρώτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι· καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον, εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό . . . οὐδ᾽ ἂν ὠνομάσαμέν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες.* Daher in Epikurs Brief an Herodot D. X 37 (Epic. 4, 14) die Ermahnung: *πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις δεῖ εἰληφέναι, ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ταῦτα ἀναγαγόντες ἐπικρίνειν* usw. Jede Vorstellung soll auf bestimmte Anschauungen zurückgeführt werden, denn abgesehen von der Anschauung kommt unseren Vorstellungen keine Realität zu; oder wie dies b. Sext. Pyrrh. II 107. Math. VIII 13. 258 ausgedrückt ist: die Epikureer leugneten, dafs es ein *λεκτὸν* gebe, dafs zwischen der Sache und dem Wort der Begriff als drittes in der Mitte stehe. Vgl. auch Sext. VII 267. Plut. adv. Col. 22 S. 1119 f (Epic. 189, 24).

3) Diog. 33, s. vor. Anm. Sext. Math. I 57 (XI 21): *οὔτε ζητεῖν οὔτε ἀπορεῖν ἔστι κατὰ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον ἄνευ προλήψεως.* Ebd. VIII 337 S. 361 Bekk. Clemens Al. strom. II 4, 16 S. 437 P. 121, 9 Stähl. (Epic. 187, 29): *Ἐπίκουρος . . . πρόληψιν εἶναι διανοίας τὴν πίστιν ὑπολαμβάνει· πρόληψιν δὲ ἀποδίδωσιν ἐπιβολὴν ἐπί τι ἐναργὲς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν· μὴ δύνασθαι δὲ μηδένα μήτε ζητῆσαι μήτε ἀπορῆσαι μηδὲ μὴν δοξάσαι, ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐλέγξαι χωρὶς προλήψεως* (vgl. Theodoret. Graec. aff. cur. I 90 S. 26 Raeder). Plut. De an. fr. 6 S. 734 Wytt.: die Schwierigkeit, dafs jedes Lernen schon ein Wissen vorauszusetzen scheint, beantworten die Stoiker mit den *φυσικαὶ ἔννοιαι*, die Epikureer mit den *προλήψεις* (welche demnach gleichfalls für die natürliche Norm der Wahrheit gelten).

4) Vgl. S. 398, 7. D. 33 (Epic. 188, 14. 181, 25): *ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις. καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται, ἐφ᾽ ὃ ἀναφέροντες λέγομεν.*

jener, der Satz, daſs sie an und für sich wahr und keines Beweises bedürftig sind[1]), denn sie sind für sich genommen ebenso wie die Anschauungen Abspiegelungen der Dinge in der Seele, die subjektive Tätigkeit, welche die gegenständlichen Eindrücke verändert, ist noch nicht eingetreten.

Ebendeswegen können aber auch die Begriffe nicht genügen. Wir müssen von den Erscheinungen zu ihren verborgenen Gründen, von dem Bekannten zu dem Unbekannten fortgehen[2]). Nur legt Epikur den logischen Denkformen viel zu geringen Wert bei, um die Methode dieses Fortgangs genauer zu untersuchen[3]). Die Gedanken ergeben sich seiner Meinung nach von selbst aus den Wahrnehmungen, und wenn auch die Reflexion dabei nicht untätig ist, so bedarf sie doch keiner wissenschaftlichen Leitung[4]). Was auf diesem Wege erreicht wird, soll aber auch nicht der Gedanke, als ein Höheres, über der Anschauung Stehendes, sein, sondern nur die Meinung (*ὑπόληψις*, *δόξα*), welche ohne ein Merkmal der Wahrheit in sich selbst erst durch die Wahrnehmung beglaubigt werden muſs. Diejenige Meinung ist für wahr zu halten, welche durch das Zeugnis der Sinne | unterstützt oder wenigstens nicht widerlegt wird, diejenige für falsch, bei welcher das Umgekehrte der Fall ist[5]). Wir setzen voraus,

---

1) S. vor. Anm. und Epik. b. Diog. 38 (Epic. 5, 3): *ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ᾽ ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, εἴπερ ἕξομεν τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαζόμενον ἐφ᾽ ὃ ἀνάξομεν.*

2) Diog. 32 (Epic. 372, 1; vgl. 38. 104, ebd. 5, 10. 47, 5): *περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι.*

3) S. o. 395, 2. Deshalb kann man aber nicht mit Steinhart (a. a. O. S. 466) sagen, Epikur habe im Denken alles Gesetz und alle Regel verworfen.

4) Diog. 32 (Epic. 372, 1): *καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν* (wahrscheinlich: Zusammentreffen mehrerer Wahrnehmungen, von der *σύνθεσις*, ihrer freien Verknüpfung, noch zu unterscheiden) *καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ.* Vgl. Anm. 1. S. 395, 2 und mit dem, was Epikur über die Entstehung der Gedanken aus den Wahrnehmungen sagt, die entsprechende Lehre der Stoiker, oben S. 75 f.

5) Diog. 33 f. (Epic. 372, 17): *καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινος ἐναργοῦς ἤρτηται . . . τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν. ἀληθῆ τέ φασι καὶ ψευδῆ· ἂν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι·*

dafs auf gewisse gegenwärtige Vorstellungen gewisse andere folgen werden, dafs uns z. B. der Turm, der sich uns in der Entfernung als rund darstellt, auch aus der Nähe rund erscheinen werde; wenn die wirkliche Anschauung dieser Erwartung entspricht, ist unsere Meinung wahr gewesen, andernfalls unwahr [1]. Oder wir setzen für gewisse Erscheinungen verborgene Ursachen voraus, wie z. B. den leeren Raum als Ursache der Bewegung; wenn sich nun alle Erscheinungen dieser | Erklärung fügen, werden wir unsere Voraussetzung für richtig zu halten haben, wo nicht, für unrichtig [2]. Im

---

ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν. Sext. Math. VII 211 (Epic. 181, 12): τῶν δοξῶν κατὰ τὸν Ἐπίκουρον αἱ μὲν ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ψευδεῖς· ἀληθεῖς μὲν αἵ τε ἐπιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἀντιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας, ψευδεῖς δὲ αἵ τε ἀντιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἐπιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας. Ritter III 486 bemerkt, diese Angaben stimmen nicht zusammen, nach Sextus sei nur die Meinung wahr, welche bestätigt und nicht widerlegt wird, nach Diogenes die, welche bestätigt oder nicht widerlegt wird. Indessen will auch Sextus nu das Letztere sagen, wie aus dem zweimaligen τὲ καὶ erhellt: αἵ τε ἐπιμαρτ. usf. heifst: sowohl die bestätigten, als die nicht widerlegten. Das gleiche sagt Epikur selbst b. Diog. 50 f. (Epic. 12, 7). Nach dieser Stelle, deren Text in den Handschriften fehlerhaft überliefert und durch Useners Ausscheidung eines Glossems nur zum Teil geheilt ist, sind nicht blofs die Wahrnehmungen, sondern auch die Phantasiebilder immer wahr (vgl. S. 398, 7. 401, 4); τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ ἀεί ἐστι (dafs Wahr und Falsch erst aus der Verbindung der Begriffe entstehen, hatte schon Aristoteles bemerkt; vgl. Bd. II b³ 219. 191) ... τό τε διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν, εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μὲν (τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ schiebt Usener hier ein), διάληψιν δὲ ἔχουσαν· κατὰ δὲ ταύτην, ἐὰν μὲν μὴ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ ἀντιμαρτυρηθῇ, τὸ ψεῦδος γίνεται (ein Irrtum entsteht, wenn zu der durch den äufseren Eindruck erzeugten Bewegung, welche uns ein Bild liefert, eine aus uns selbst kommende Bewegung hinzutritt, die mit ihr zwar verknüpft, aber doch so verschieden von ihr ist, dafs sie nicht blofs mit ihr übereinstimmen, sondern auch nicht mit ihr übereinstimmen und ihr somit fälschlich gleichgesetzt werden kann) ἐὰν δὲ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθῇ, τὸ ἀληθές.

1) Epikur b. Diog. 50 f. Ebd. 33 f. Sext. VII 212 (Epic. 181, 15). Den Gegenstand unserer zukünftigen Wahrnehmungen nennt Epikur b. Diog. 38. 147 (Epic. 5, 10. 76, 12) τὸ προσμένον (das Bevorstehende). Diog. selbst X 34 (Epic. 372, 22) gibt von diesem Ausdruck eine schiefe Deutung, durch welche sich wohl auch Steinhart a. a. O. S. 466, Anm. 90 hat täuschen lassen.

2) Sext. a. a. O. 213 f. (Epic. 181, 22).

ersteren Falle ist die Wahrheit der Meinung daran zu erkennen, dafs sie von der Erfahrung bestätigt, im anderen daran, dafs sie von ihr nicht widerlegt wird [1]). Aber eine genauere Ermittlung der Bedingungen, an welche die Richtigkeit der Schlüsse von dem Bekannten auf das Unbekannte geknüpft ist, hat Epikur allem nach nicht versucht. Denn es sind uns nicht blofs von ihm selbst keine Bestimmungen hierüber bekannt, sondern wir sehen auch aus den Antworten auf die stoischen Einwürfe gegen die Zulässigkeit jener Schlüsse, die noch zwei Jahrhunderte nach ihm in seiner Schule gegeben werden, wie weit sie und ihr Stifter von einer klaren Erkenntnis und einer gründlichen Behandlung der hier auftretenden Probleme entfernt waren. Auf die Frage, in welchen Fällen der Analogieschlufs von dem einen auf das andere zulässig sei, erwidern Zeno und Philodemus [2]): man dürfe von einer gegebenen Gleichförmigkeit zweier Dinge nicht auf jede beliebige andere schliefsen, sondern nur auf solche, bei denen es undenkbar sei, dafs sie nicht eintrete; die Erfahrung selbst belehre uns darüber, in welchen Eigenschaften gewisse Dinge mit anderen übereinstimmen oder nicht übereinstimmen, welche Merkmale mit gewissen anderen regelmäfsig verbunden seien oder nicht, welche Sätze immer, welche nur meistenteils gelten; man schliefse von jedem auf das, was ihm zunächst stehe; könne man auch nicht alle Erscheinungen beobachten, so lasse sich doch das, was in vielen Fällen gleichmäfsig vorkomme, auf alle anderen | übertragen. So manches aber auch an diesen Bemerkungen richtig ist, so wenig wird doch darin

1) Die zwei Kriterien der Wahrheit, das Bestätigt- und das Nichtwiderlegtwerden, beziehen sich daher, wie dies Sextus a. a. O. ausdrücklich sagt, nicht auf denselben Fall: unsere Erwartung in betreff äufserer Erscheinungen mufs, um wahr zu sein, bestätigt, unsere Vorstellung von den geheimen Ursachen der Erscheinungen darf nicht widerlegt werden; jenes Merkmal bezieht sich auf die Meinungen über das *προσμένον*, dieses auf die über das *ἄδηλον* (Diog. 38).

2) In der S. 385, 1 besprochenen, aus Zenos Vorträgen geflossenen Schrift Philodems *π. σημείων καὶ σημειώσεων* col. 12, 36 ff. 14, 11 f. 15, 13 ff. 16, 31 ff. 17, 28 ff. 18, 17 ff. 20, 30 ff. 25, 28 ff. Eine eingehende Analyse dieser Schrift und eine umsichtige Würdigung ihres Inhalts findet sich bei Bahnsch Des Epikur. Philodem. Schrift *π. σημ.*, Lyck 1879. Vgl. auch Philippson De Philodemi libro qui est *π. σημ.*, Berlin 1881.

die Hauptschwierigkeit berührt, wie man überhaupt auf ein Unbekanntes schliefsen kann, wenn man nicht der Gesetzmäfsigkeit des Naturlaufs, des Hervorgangs gleicher Wirkungen aus gleichen Ursachen sicher ist, und wie man der letzteren versichert sein kann, wenn man so einseitig wie Epikur bei den Wahrnehmungen als solchen stehen bleibt[1]). Mag man daher auch den Versuch einer rein sensualistischen Erkenntnistheorie bei Epikur finden, so ist doch die nähere Ausführung derselben zu oberflächlich ausgefallen, als dafs sie über die allgemeinsten Grundzüge hinauskäme.

Auch um die Lösung einer weiteren Schwierigkeit, von der seine Ansicht gedrückt wird, scheint sich der Philosoph nur wenig bemüht zu haben. Wenn alle Wahrnehmungen als solche wahr sind, so folgt unmittelbar der Satz des Protagoras, dafs für jeden das wahr ist, was ihm als wahr erscheint, dafs mithin auch widersprechende Vorstellungen über denselben Gegenstand wahr sind: die Sinnestäuschungen, von denen uns doch die Erfahrung so zahllose Beispiele zeigt, werden unmöglich. Dem sucht nun Epikur allerdings dadurch zu entgehen, dafs er den verschiedenen Vorstellungen verschiedene Objekte gibt: was unsere Sinne unmittelbar berührt, das ist, wie schon bemerkt wurde, nicht der Gegenstand selbst, sondern nur das Bild desselben; solcher Bilder sind es aber unzählig viele, von denen jeder Wahrnehmung ein anderes zugrunde liegt, und sind sich nun auch die von dem gleichen Gegenstand ausgehenden Bilder in der Regel sehr ähnlich, so ist es doch auch möglich, dafs sie aus verschiedenen Ursachen voneinander abweichen. Wenn sich daher der gleiche Gegenstand verschiedenen Personen verschieden darstellt, so haben | sie eben in Wahrheit nicht dasselbe,

---

1) Wie sehr es den Epikureern an jedem klaren Bewufstsein hierüber fehlte, zeigt ihr ganzes Verfahren. So soll nach Philodem. π. σημ. col. 8, 26 ff. der Satz, dafs ohne leeren Raum keine Bewegung möglich sei, aus der Erfahrung erschlossen sein, die uns doch nie einen leeren Raum zeigt; die S. 399, 1 berührten Eigenschaften gewisser Quadratzahlen sollen durch Vergleichung aller Quadratzahlen gefunden sein; und anderseits werden in dem S. 426, 3 zu besprechenden Fall die unleugbarsten mathematischen und physikalischen Gesetze einer wahrhaft kindischen Meinung zuliebe mit den bodenlosesten Auskünften beiseite geschoben.

sondern Verschiedenes wahrgenommen, denn es waren verschiedene Bilder, von denen sie affiziert wurden; und wenn uns unsere Wahrnehmung getäuscht hat, so lag die Schuld nicht an unseren Sinnen, die uns etwas Unwirkliches vorgespiegelt haben, sondern an unserem Urteil, das sich einen unbegründeten Schlufs von dem Bild auf den Gegenstand erlaubt hat[1]). Indessen ist die Schwierigkeit damit, wie man leicht sieht, nur weiter zurückgeschoben. Die Wahrnehmung soll das Bild, von welchem die Sinneswerkzeuge getroffen werden, immer treu wiedergeben, aber die Bilder geben den Gegenstand nicht immer gleichmäfsig und treu wieder. Wie lassen sich nun die treuen Bilder von den untreuen, d. h. von denen unterscheiden, welche uns zwar einen bestimmten realen Gegenstand zu zeigen scheinen, denen aber entweder gar kein Gegenstand oder ein anders beschaffener Gegenstand entspricht[2])? Hierauf hat das System keine Antwort; denn wenn gesagt wurde, der Weise wisse beide zu unterscheiden[3]), so war damit nur auf ein objektives Kriterium verzichtet, und die ganze Entscheidung über Wahrheit und Irrtum in das Subjekt verlegt[4]). Ebendamit | waren aber auch alle

1) M. vgl. hierüber die Stellen, welche S. 401, 1 angeführt sind, namentlich Sext. Math. VII 206 ff. (Epic. 180, 10).

2) Eben dies nämlich ist es (wie wegen Lange Gesch. d. Mater. I 138 hier ausdrücklich bemerkt sei), worauf die Unterscheidung der treuen Bilder von den untreuen sich bezieht. Dafs jede Wahrnehmung, ja selbst jede Phantasievorstellung, nach Epikur der Abdruck eines die Seele berührenden Bildes sei, habe ich ja ausdrücklich bemerkt und werde es S. 423 3. Aufl. weiter nachweisen; daraus folgt aber doch nicht, dafs auch dieses Bild selbst das treue Abbild eines von ihm verschiedenen Objekts ist, dafs der Stab, der uns im Wasser gebrochen erscheint, es auch ist, die Centauren und die Verstorbenen, deren Bilder uns vorschweben (Lucr. IV 730 f.), auch wirklich existieren.

3) Cic. Acad. II 14, 45 (welche Äufserung doch wohl diesem Gedankenzusammenhang angehört): *nam qui voluit subvenire erroribus [Epicurus] iis, qui videntur conturbare veri cognitionem, dixitque sapientis esse opinionem a perspicuitate seiungere, nihil profecit; ipsius enim opinionis errorem nullo modo sustulit.*

4) Die Antwort aber, welche Lange a. a. O. Epikur leiht, dafs wir die Übereinstimmung der Bilder mit ihren Urbildern durch die Bildung der πρόληψις und demnächst der δόξα aus wiederholter Wahrnehmung erkennen — diese Antwort ist nicht als epikureisch überliefert und würde uns auch nichts

unsere Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge für etwas bloſs Relatives erklärt; denn wenn uns die Wahrnehmung nicht die Dinge selbst, sondern nur diejenigen Bilder der Dinge zeigt, von denen wir eben berührt werden, so heiſst dies: sie stellt uns die Dinge nicht nach ihrem Ansich, sondern immer nur nach ihrem zufälligen Verhältnis zu uns dar. Wenn daher Epikur leugnete, daſs die Farbe den Körpern an und für sich zukomme, da sie ja im Dunkeln von den einen bemerkt werde, von den anderen nicht[1]), so spricht sich darin eine richtige Folgerung aus seiner Erkenntnistheorie aus. Auf die gleiche Ansicht muſste er wie sein Vorgänger Demokrit durch seine atomistische Physik geführt werden; denn da den Atomen nur wenige von den Eigenschaften zukommen sollen, die wir an den Dingen wahrnehmen, so muſsten alle übrigen für etwas erklärt werden, was nicht das Wesen der Dinge angehe, sondern nur ihre Erscheinung[2]). Indessen ist der spekulative Sinn bei Epikur viel zu schwach, und das Bedürfnis einer unmittelbaren sinnlichen Gewiſsheit zu stark, als daſs er sich dieser Richtung

---

nützen. Eine *πρόληψις* als *μνήμη τοῦ πολλάκις φανέντος* (s. o. 402, 1) kann sich auch von solchen Erscheinungen bilden, denen nichts Reales entspricht. Woher kann nun der Epikureer wissen, daſs es zwar Pferde und Menschen gibt, nicht aber Centauren, wenn doch die Erscheinungen und somit auch die Begriffe der letzteren die gleiche Wahrheit haben wie die der anderen?

1) Plut. adv. Col. 7, 2 S. 1110 c (Epic. 102, 21) vgl. Stob. Ekl. I 336 M. 149, 17 W. Lucr. II 795 ff.): *Ἐπίκουρος . . . οὐκ εἶναι λέγων τὰ χρώματα συμφυῆ τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ γεννᾶσθαι κατὰ ποιάς τινας τάξεις καὶ θέσεις πρὸς τὴν ὄψιν*. Denn, sagt Epik., *οὐκ οἶδα ὅπως δεῖ τὰ ἐν τῷ σκότει ταῦτα ὄντα φῆσαι χρώματα ἔχειν*, oft sehen ja hier die einen noch Farben, andere keine. Vgl. 5, 2. 6, 1 f. u. S. 388. Philodem. *π. σημ.* col. 18, 3: *χρώματ᾽ ἔχει τὰ παρ᾽ ἡμῖν σώματα οὐχ ᾗ σώματ᾽ ἐστιν·* denn zum Wesen des Körpers gehöre nur das *ἁπτόν*, mit dem die Farbe nichts zu tun habe, im Dunkeln zeigen die Körper keine Farbe, aber Körper seien sie doch.

2) Simpl. Categ. 431, 24 K. (Epic. 206, 20): da Demokrit und Epikur den Atomen alle Eigenschaften auſser der Gestalt und der Art ihrer Zusammensetzung absprechen, *ἐπιγίνεσθαι λέγουσι τὰς ἄλλας ποιότητας, τάς τε ἁπλᾶς, οἷον θερμότητας καὶ λειότητας, καὶ τὰς κατὰ τὰ χρώματα καὶ τοὺς χυμούς*. Lucr. a. a. O. M. vgl. auch Lactant. divin. inst. III 17, 22 (Epic. 203, 30), der jedoch, wo er in den Einzelheiten von anderen Berichten abweicht, wenig Glauben verdient. Weiteres unten.

auf die Dauer hinzugeben vermocht hätte, und | wenn er auch einzelnen Eigenschaften der Dinge blofs relative Geltung zugesteht, so will er doch im allgemeinen die Gegenständlichkeit dessen, was wir an ihnen wahrnehmen, nicht bezweifeln[1]).

3. Die epikureische Physik.

Wenn Epikur und seine Nachfolger die Dialektik geringschätzten, so legten sie dagegen der Physik einen bedeutenden Wert bei. Aber sie fanden diesen, wie früher gezeigt wurde, ausschliefslich in dem praktischen Nutzen, welchen die Kenntnis der natürlichen Ursachen als Heilmittel gegen den Aberglauben gewähre. Ohne diesen Zweck wäre die Naturforschung ganz entbehrlich[2]). Von diesem Standpunkt aus konnte es sich natürlich nicht um eine gründliche und vollständige Erklärung der Erscheinungen, sondern nur im allgemeinen um die Aufstellung einer solchen Weltansicht handeln, durch welche die Notwendigkeit übernatürlicher Ursachen beseitigt würde, ohne dafs eine sichere und genügende Lösung aller wissenschaftlichen Probleme als solcher not-

---

1) M. vgl. aufser den früher angeführten Äufserungen über die Wahrheit der Sinnesempfindung auch die Worte Epikurs b. Diog. 68 (Epic. 22, 13): *ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ χρώματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ τὰ βάρη καὶ ὅσα ἄλλα κατηγορεῖται σώματος ὡσανεὶ συμβεβηκότα ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτὴν γνωστοῖς, οὐθ' ὡς καθ' ἑαυτάς εἰσι φύσεις δοξαστέον (οὐ γὰρ δυνατὸν ἐπινοῆσαι τοῦτο), οὔθ' ὅλως ὡς οὐκ εἰσίν, οὐθ' ὡς ἕτερά τινα προσυπάρχοντα τούτῳ ἀσώματα, οὔθ' ὡς μόρια τούτου, ἀλλ' ὡς τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων πάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀίδιον* usw. — Natorp Forschungen S. 210 ff., besonders S. 220, 231 f., verteidigt Epikurs Theorie der Wahrnehmung gegen den Vorwurf, sie führe, ihrer realistischen Absicht entgegen, auf den Relativismus und Subjektivismus der Sinnenerscheinungen. Epikur hat, wie N. ihn versteht, die sinnlichen Qualitäten den Atomen ebenso abgesprochen wie Demokrit, aber sie doch auch nicht für blofs subjektive Erscheinungen gehalten, sondern für wirklich vorhandene Beschaffenheiten an den Atomverbindungen, den Körpern, mit denen sie je nach der Ordnung und Lagerung der Atome gesetzmäfsig entstehen, vergehen und sich ändern.

2) Epik. *κύρ. δοξ.* 12 b. Diog. 143 (Epic. 74, 4): *οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον περὶ τῶν κυριωτάτων λύειν μὴ κατειδότα, τίς ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ' ὑποπτευόμενόν τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους. ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν.* Weiteres S. 395 f.

wendig erschienen wäre[1]). So ausführlich sich daher auch schon Epikur selbst mit der Physik beschäftigte[2]), so wenig hielt er doch eine Sicherheit der naturwissenschaftlichen Ergebnisse im einzelnen für notwendig oder auch nur für möglich. Über die allgemeinen Gründe der Dinge | können und sollen wir uns allerdings eine feste Überzeugung bilden, weil davon die Überwindung der religiösen Vorurteile und der aus ihnen entspringenden Furcht abhängt. Die Erforschung des einzelnen dagegen leistet uns diesen Dienst nicht, sie wird vielmehr jene Vorurteile bei dem, welcher sich nicht vorher schon davon freigemacht hat, nur verstärken; hier genügt es daher unserem Philosophen, wenn nachgewiesen wird, dafs sich verschiedene natürliche Ursachen der Erscheinungen denken lassen, dafs wir mancherlei Wege einschlagen können, um der Einmischung der Götter, den Mythen des Vorsehungsglaubens zu entgehen[3]); einen von diesen Wegen für den

---

1) Epik. b. Diog. 87 S. 36, 14 Us.: *οὐ γὰρ ἤδη ἀλογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν.*

2) Abgesehen von einigen kleineren Werken gehören hierher die 37 Bücher *π. φύσεως*, worüber Diog. 27 f. und oben S. 377, 6.

3) Epik. b. Diog. 78 f. S. 28, 15 Us.: *καὶ μὴν καὶ τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰτίαν ἐξακριβῶσαι φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν, καὶ τὸ μακάριον ἐνταῦθα πεπτωκέναι καὶ ἐν τῷ τίνες φύσεις αἱ θεωρούμεναι κατὰ τὰ μετέωρα ταυτί, καὶ ὅσα συντείνει* (so Usener statt des überlieferten *συγγενῆ*) *πρὸς τὴν εἰς τοῦτο ἀκρίβειαν· ἔτι τε οὐ τὸ πλεοναχῶς ἐν τοῖς τοιούτοις εἶναι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως πως ἔχειν, ἀλλ᾽ ἁπλῶς μὴ εἶναι ἐν ἀφθάρτῳ καὶ μακαρίᾳ φύσει τῶν διάκρισιν ὑποβαλλόντων ἢ τάραχον μηθέν· καὶ τοῦτο καταλαβεῖν τῇ διανοίᾳ ἔστιν ἁπλῶς εἶναι. τὸ δ᾽ ἐν τῇ ἱστορίᾳ πεπτωκὸς τῆς δύσεως καὶ ἀνατολῆς καὶ τροπῆς καὶ ἐκλείψεως καὶ ὅσα συγγενῆ τούτοις μηθὲν ἔτι πρὸς τὸ μακάριον τὰς γνώσεις* (so Usener; überliefert ist *τῆς γνώσεως*) *συντείνειν* (wie ganz anders Aristoteles! s. Bd. II b³ 165, 3. 167, 3. 467, 2), *ἀλλ᾽ ὁμοίως τοὺς φόβους ἔχειν τοὺς ταῦτα κατειδότας* (*κατιδόντας* Hss.), *τίνες δὲ αἱ φύσεις ἀγνοοῦντας καὶ τίνες αἱ κυριώταται αἰτίαι, καὶ εἰ μὴ προῄδεισαν ταῦτα· τάχα δὲ καὶ πλείους, ὅταν τὸ θάμβος ἐκ τῆς τούτων προκατανοήσεως μὴ δύνηται τὴν λύσιν λαμβάνειν καὶ τὴν περὶ τῶν κυριωτάτων οἰκονομίαν* (vgl. Lucr. VI 50 ff. V 82 ff.). *διὸ δὴ κἂν πλείους αἰτίας εὑρίσκωμεν τρόπων καὶ δύσεων . . ., οὐ δεῖ νομίζειν τὴν ὑπὲρ τούτων χρείαν ἀκρίβειαν μὴ ἀπειληφέναι, ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει.* Ebd. 104 S. 47, 3 Us.: *καὶ κατ᾽ ἄλλους δὲ τρόπους πλείονας ἐνδέχεται κεραυνοὺς ἀποτελεῖσθαι· μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω· ἀπέσται δέ, ἐάν τις καλῶς τοῖς φαινομένοις ἀκολουθῶν περὶ τῶν ἀφανῶν σημειῶται.*

allein möglichen ausgeben, heifst in den meisten Fällen, wie er meint, über die Grenzen der Erfahrung und des menschlichen Wissens hinausgehen und in die Willkür der mythologischen Erklärung zurückfallen[1]). Es ist möglich, dafs die Welt sich bewegt, aber | auch, dafs sie stille steht; es ist möglich, dafs sie die runde, aber auch dafs sie die dreieckige oder sonst eine beliebige Gestalt hat; es ist möglich, dafs die Sonne und die Sterne bei ihrem Untergang erlöschen und bei ihrem Aufgang sich neu entzünden, es ist aber auch möglich, dafs sie unter der Erde verschwinden und wieder hervorkommen, oder dafs ihr Auf- und Untergang irgendwelche andere Gründe hat; es ist möglich, dafs die Zu- und Abnahme des Mondes auf einer Drehung des Mondkörpers, es ist aber auch möglich, dafs sie auf einer Gestaltung der Luft oder auf wirklicher Zu- oder Abnahme oder auf sonst einer Ursache beruht; es ist möglich, dafs der Mond mit fremdem, es ist aber auch möglich, dafs er mit eigenem Licht leuchtet, denn wir finden in der Erfahrung sowohl Körper, die eigenes, als solche, die fremdes Licht haben[2]) usw. usw. Man sieht deutlich, die naturwissenschaftlichen Fragen, für sich genommen, haben für Epikur gar keinen Wert; wenn nur überhaupt eine natürliche Erklärung der Erscheinungen mög-

---

1) A. a. O. 87 S. 36, 16 Us.: *πάντα μὲν οὖν γίνεται ἀσείστως καὶ πάντων κατὰ πλεοναχὸν τρόπον ἐκκαθαιρομένων συμφώνως τοῖς φαινομένοις, ὅταν τις τὸ πιθανολογούμενον ὑπὲρ αὐτῶν δεόντως καταλίπῃ· οταν δέ τις τὸ μὲν ἀπολίπῃ, τὸ δὲ ἐκβάλῃ ὁμοίως σύμφωνον ὂν τῷ φαινομένῳ, δῆλον ὅτι καὶ ἐκ παντὸς ἐκπίπτει φυσιολογήματος, ἐπὶ δὲ τὸν μῦθον καταρρεῖ.* 98 (S. 43, 9 Us.): *οἱ δὲ τὸ ἓν λαμβάνοντες* (die, welche sich nur eine Erklärung jeder Erscheinung gefallen lassen wollen) *τοῖς τε φαινομένοις μάχονται καὶ τοῦ τί δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι διαπεπτώκασιν·* sie folgen bei der Naturforschung (wie schon damals der rohe Empirismus einer systematischeren, auf den inneren Zusammenhang der Dinge gerichteten Forschung entgegenhielt) willkürlichen apriorischen Voraussetzungen (*ἀξιώματα κενὰ καὶ νομοθεσίαι* Epik. a. a. O. 86). Ähnlich 94. 104. 113 (S. 40, 20. 47, 3. 53, 10 Us.). Lucr. VI 703 ff. u. ö.

2) Epik. b. Diog. 88. 92–95 (S. 37, 7. 39, 10 Us.). Noch viele ähnliche Beispiele liefsen sich beibringen, wie dies spätere Nachweisungen zeigen werden. Für die Annahme, dafs die Sonne beim Untergang erlösche, soll Epikur nach Kleomed. Meteora S. 89 B. 162, 12 Z. auch das Märchen (worüber Posidon. b. Strabo III 1, 5 S. 138) angeführt haben, dafs man an der Küste des Ozeans das Meer zischen höre, wenn sie hineinsinke.

lich ist, welche im einzelnen Fall gewählt wird, ist ihm gleichgültig.

Um so entschiedener wird dagegen allerdings jenes Allgemeine betont. Die Grundrichtung der epikureischen Physik liegt in dem Bestreben, alle Erscheinungen im Gegensatz gegen die Teleologie der religiösen Weltansicht auf rein natürliche Ursachen zurückzuführen. Nichts ist ihr zufolge verkehrter als die Meinung, dafs die Einrichtung der Natur auf das Beste des Menschen oder überhaupt auf irgendeinen Zweck berechnet sei, dafs wir die Zunge haben, um zu sprechen, die Ohren, um zu | hören usw., denn in der Wirklichkeit verhält es sich vielmehr umgekehrt: wir sprechen, weil wir eine Zunge, wir hören, weil wir Ohren haben; die natürlichen Kräfte haben rein nach dem Gesetz der Notwendigkeit gewirkt, unter den mancherlei Produkten, die sie hervorgebracht haben, waren notwendig auch solche, die zweckmäfsig zusammengesetzt sind, und es ergaben sich namentlich auch für den Menschen mancherlei Mittel und Kräfte; dieses Ergebnis ist aber durchaus nicht für einen beabsichtigten, sondern für einen rein zufälligen Erfolg der naturnotwendigen Wirkungen anzusehen: die Götter, deren Seligkeit mit der Sorge um die Menschen und ihr Wohl sich nicht verträgt, müssen wir bei der Naturerklärung ganz aus dem Spiele lassen[1]; und die

---

1) Diese Sätze werden besonders von Lucrez vielfach ausgeführt z. B.
I 1021: *nam certe neque consilio primordia rerum*
ordine de suo quaeque sagaci mente locarunt
nec quos quaeque darent motus pepigere profecto,
sed quia multa modis multis mutata per omne
ex infinito vexantur percita plagis,
omne genus motus et coetus experiundo
tandem deveniunt in tales dispositura,
qualibus haec rerum consistit summa creata,
et multos etiam magnos servata per annos,
ut semel in motus coniectast convenientis usw.
V 156: *dicere porro hominum causa voluisse* [scil. *deos*] *parare*
praeclaram mundi naturam usw.
desiperest. quid enim inmortalibus atque beatis
gratia nostra queat largirier emolumenti,
ut nostra quicquam causa gerere adgrediantur?
quidve novi potuit tanto post ante quietos
inlicere, ut cuperent vitam mutare priorem? . . . . .

Welt ist ja auch gar nicht so beschaffen, wie | sie sein müfste, wenn sie von Göttern um der Menschen willen geschaffen worden wäre [1]). Je vollständiger sich aber Epikurs naturwissenschaftliches Interesse auf diese allgemeine Anschauung beschränkt, um so geneigter mufste er sein, für ihre weitere Durchführung sich an ein älteres System anzulehnen; und da kam keines seiner eigenen Denkweise vollständiger entgegen als die demokritische Naturlehre, welche ihm neben der entschiedenen Verbannung der Teleologie auch durch ihren Materialismus und vor allem durch ihre Atomistik zusagen mufste: wie Epikur im Einzelwesen den letzten praktischen Zweck fand, so hatte Demokrit theoretisch in dem absolut Einzelnen oder in den Atomen das ursprünglich Wirkliche erkannt; seine Physik schien sich als die natürlichste Grundlage für die epikureische Ethik darzubieten. Wenn daher schon die Stoiker in der Physik einem Heraklit folgen, so schliefst sich Epikur noch weit enger an Demokrit an: das Wenige, was er zu der Theorie des letzteren hinzugetan hat, ist teils unerheblich, teils stört es die folgerichtige Geschlossenheit des atomistischen Systems.

Mit seinem Vorgänger trifft Epikur zunächst schon in der Behauptung zusammen, dafs die Atome und das Leere die Grundbestandteile aller Dinge seien [2]). Nichts, sagt er,

---

exemplum porro gignundis rebus et ipsa
notities divis hominum undest insita primum, ...
si non ipsa dedit specimen natura creandi?

M. vgl. ferner IV 820 ff. V 78 ff. 419 ff. Auch hierbei folgt er aber nur Epikur. Die Himmelserscheinungen, sagt dieser z. B. b. Diog. 76 f. S. 28, 1 Us., *μήτε λειτουργοῦντος τινὸς νομίζειν δεῖ γενέσθαι καὶ διατάττοντος ἢ διατάξαντος καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετὰ ἀφθαρσίας· οὐ γὰρ συμφωνοῦσιν πραγματεῖαι καὶ φροντίδες καὶ ὀργαὶ καὶ χάριτες μακαριότητι, ἀλλ' ἐν ἀσθενείᾳ καὶ φόβῳ καὶ προσδεήσει τῶν πλησίον ταῦτα γίνεται.* Ebd. 97 S. 42, 11 Us.: *ἡ θεία φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῇ προσαγέσθω, ἀλλ' ἀλειτούργητος διατηρείσθω καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι.* Ebd. 113 S. 53, 10 Us. Mit diesen Ausführungen stimmt Cic. N. D. I 9, 21 ff. 20, 52 ff. Plac. I 7, 7 ff. (Dox 300, 4), auch II 3, 2. Stob. I 442 (Dox. 330, 1) durchaus überein. Weitere Belege sind entbehrlich. Lact. Inst. III 17. VII 5. De opif. dei 6 folgt Cicero und Lucrez.

1) Hierüber S. 428 3. Aufl.

2) Vgl. Epic. 191 ff. zu dem ganzen Abschnitte.

kann aus nichts werden, denn wenn dies möglich wäre, müfste alles aus allem, nicht blofs aus seinen eigentümlichen Keimen, werden können. Ebensowenig kann etwas zu nichts werden, da ja dann am Ende alles vernichtet werden könnte. Die Gesamtheit des Wirklichen ist mithin immer so gewesen und wird immer so sein, wie sie jetzt ist[1]). Für ein Wirkliches ist aber nur das Körperliche zu halten. Jede Substanz, erklärt Epikur mit den Stoikern, mufs auf anderes wirken und Einwirkungen von anderem erfahren; was | aber wirkt oder leidet, ist ein Körper; es gibt mithin keine anderen als körperliche Substanzen[2]). Nur etwas Accidentelles an den Körpern, kein für-sich-seiendes Unkörperliches sind die verschiedenen Eigenschaften der Dinge, sowohl die wesentlichen als die zufälligen; jene nennt Epikur *συμβεβηκότα*, diese *συμπτώματα*[3]). Neben den Körpern ist aber zur Erklärung

---

1) Epik. b. Diog. 38 f. S. 5, 13 Us. Plut. adv. Col. 13, 3 S. 1114 a (Epic. 192, 18). Ebenso Lucr. I 149—264, der auf diesen Satz um so gröfseren Wert legt, weil mit der Entstehung aus dem Nichts auch das Eingreifen der Gottheit beseitigt sei. Plut. b. Eus. I 8, 8 (Dox. 581, 17. Epic. 191, 2).

2) Lucr. I 440:

> *praeterea per se quod cumque erit, aut faciet quid*
> *aut aliis fungi (πάσχειν) debebit agentibus ipsum,*
> *aut erit, ut possint in eo res esse gerique:*
> *at facere et fungi sine corpore nulla potest res,*
> *nec praebere locum porro nisi inane vacansque.*
> *ergo, praeter inane et corpora, tertia per se*
> *nulla potest rerum in numero natura relinqui.*

Epik. b. Diog. 67 S. 22, 2 Us.: *καθ' ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν τοῦ κενοῦ. τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται. ὥσθ' οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματαιάζουσιν. οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη.*

3) Diog. 68 ff. 40 (S. 22, 13. 6, 11 Us.). Lucr. I 449 ff., welcher für *συμβεβηκότα coniuncta* setzt, für *συμπτώματα eventa.* Zu den letzteren rechnet Lucrez hier (459 ff.) namentlich auch die Zeit, weil dieselbe nichts für sich sei, sondern nur an der Bewegung und Ruhe uns zum Bewufstsein komme. Ähnlich zeigt Epikur b. Diog. 72 f. S. 24, 12 Us. (vgl. Stob. Ekl. I 252 M. 103, 5 W.), dafs wir die Zeit aus Tagen und Nächten und ihren Teilen, aus den Zuständen der Empfindung oder Empfindungslosigkeit, der Bewegung und Ruhe zusammensetzen, dafs sie mithin nur ein Produkt (*σύμπτωμα*) dieser Erscheinungen sei; und da nun diese selbst gleichfalls

der Erscheinungen noch ein zweites nötig, der leere Raum. Dafs es einen solchen geben mufs, erhellt schon aus dem Gewichtsunterschiede der Körper — denn wo sollte dieser sonst herrühren[1])? —, noch augenscheinlicher aber aus der Bewegung, die ohne ein Leeres undenkbar wäre[2]). Dagegen scheint unserem | Philosophen der Geist als bewegende Ursache ganz entbehrlich; alles, was ist, besteht nur aus den Körpern und dem Leeren, ein Drittes gibt es nicht[3]). Die Begriffe des Körperlichen und des Leeren hatte nun Demokrit auf die des Seienden und des Nichtseienden zurückgeführt[4]). Epikur kann diese metaphysische Begründung seiner ganzen Richtung nach entbehren; er hält sich an die gewöhnlichen Vorstellungen von dem leeren Raum und dem raumerfüllenden Stoffe[5]), und er beweist diese Vorstellungen

---

συμπτώματα sind, so definiert sie der Epikureer Demetrius (b. Sext. Math. X 219. Pyrrh. III 137, vgl. Epic. 211, 4) als *σύμπτωμα συμπτωμάτων παρεπόμενον ἡμέραις τε καὶ νυξὶ καὶ ὥραις καὶ πάθεσι καὶ ἀπαθείαις καὶ κινήσεσι καὶ μοναῖς*. M. vgl. auch Sext. Math. X 181 (Epic. 352, 32) u. Vol. Herc. 1413 bei Crönert Kolotes u. Menedemos S. 104 Anm. 501. Die Unterscheidung der abstrakten und der sinnlichen oder ungeteilten Zeit (Steinhart a. a. O. 466) kann ich in dieser Weise bei Diog. 47 (Epic. 10, 7) nicht finden: die *χρόνοι διὰ λόγου θεωρητοὶ* sind nur unmerklich kleine Zeitteile, die *tempora multa, ratio quae comperit esse*, welche nach Lucr. IV 792 in jeder gegebenen Zeit enthalten sind.

1) Lucr. I 358 ff. Vgl. was Bd. I[5] 859 über Demokrit angeführt ist.

2) Lucr. a. a. O. und I 329 ff. Diog. 40. 67 (Epic. 6, 8. 22, 3). Philodem. π. σημείων col. 12, 7 ff. Sext. Math. VII 213 (Epic. 181, 24). VIII 329 (Epic. 193, 1). Auch hierin folgt Epikur Demokrit; vgl. T. I[5] 849, 1. 850, 1. Auf den gleichen Grund führt das meiste von dem zurück, was Lucr. I 346 ff. 532 ff., sicher gleichfalls nach Epikur (und Demokrit; s. T. I[5] 850, 1), weiter beifügt: ohne leere Zwischenräume könnte sich die Nahrung nicht durch den ganzen Körper der Pflanzen und Tiere verbreiten, der Schall, die Kälte, das Feuer, das Wasser nicht durch feste Körper hindurchdringen, kein Körper zertrümmert oder zerteilt werden. (Dies auch bei Themist. Phys. 284 Sp. 123, 17 Sch. (Epic. 195, 13). Simpl. De caelo 109[b] K. 242, 20 Hb. (Epic. 202, 25). Epikur b. Diog. 40 (Epic. 6, 8) und Lucr. I 426 f. bemerken auch noch, dafs ohne das Leere die Körper keinen Ort hätten.

3) Lucr. I 440 ff. (vgl. o. S. 414, 2). Epikur b. Diog. 39 f. 86 (Epic. 5, 15. 36, 7). Plut. adv. Col. 11, 5. S. 1112 e. 13, 3 S. 1114 a (Epic. 124, 26. 125, 4).

4) S. Bd. I[5] 843 ff.

5) Der Körper wird von Epikur (Sext. Math. I 21. X 240. 257. XI 226, vgl. Epic. 196, 4. 8. 10) als *τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας* oder als

einfach aus der Beschaffenheit der Erscheinungen [1]. Um so notwendiger erscheint ihm dafür die demokritische Zerteilung des Körperlichen in unzählig viele Urkörper oder Atome. Alle Körper, die wir wahrnehmen, sind aus Teilen zusammengesetzt [2]); ginge jedoch diese Teilung ins unendliche, so würde sich alles am Ende, wie Epikur mit Demokrit [3]) meint, in das Nichtseiende auflösen, und ebenso müfste umgekehrt alles aus einem Nichtseienden geworden sein [4]). Wir

---

σύνοδος κατὰ ἀθροισμὸν μεγέθους καὶ σχήματος καὶ ἀντιτυπίας καὶ βάρους definiert; das Leere ist nach Sext. X 2 (Epic. 350, 30) die φύσις ἀναφής oder ἔρημος παντὸς σώματος; sofern dasselbe von einem Körper eingenommen ist, heifst es τόπος (welcher nach Themist. Phys. 268 Sp. 113, 8 Sch. Simpl. Phys. 571, 22 Diels, vgl. Epic. 194, 1. 14, als διάστημα τὸ μεταξὺ τῶν ἐσχάτων τοῦ περιέχοντος gefafst wurde), sofern Körper durch dasselbe hindurchgehen (χωρεῖν) χώρα, so dafs also diese drei Ausdrücke (wie auch Stob. Ekl. I 338 H. 160, 6 W. richtig sagt, und die Vergleichung der S. 415, 1 angeführten Stellen bestätigt) nur verschiedene Namen für die gleiche Sache sind. Auf dasselbe kommt die Angabe bei Plut. plac. I 20 (Dox. 317a 9) hinaus.

1) Diog. 39 (Epic. 6, 5): τὸ πᾶν ἐστι (σώματα καὶ τόπος, wie Usener ergänzt)· σώματα μὲν γὰρ ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ . . . παρὰ δὲ ταῦτα (die Körper und das Leere) οὐθὲν ἐπινοηθῆναι δύναται οὔτε περιληπτῶς (so dafs man es begreift) οὔτε ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς.

2) Daher b. Diog. 69 (Epic. 23, 5): ἄθροισμα und συμπεφορημένον zur Bezeichnung der Körper; vgl. Sext. Math. X 42 (Epic. 207, 28): alle Veränderungen in den Körpern beruhen nach Epikur auf der Ortsveränderung der Atome. Plut. amator. 24, 3 S. 769 f: bei Epikur komme es nur zur ἁφὴ und περιπλοκή, nicht zur ἑνότης.

3) Vgl. Bd. I⁵ 850.

4) Epik. b. Diog. 40 f. S. 6, 15 Us.: τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστι συγκρίσεις, τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται· ταῦτα δέ ἐστιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα, εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι, ἀλλ' ἰσχύοντα ὑπομενεῖν (so Crönert) ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων . . . ὥστε τὰς ἀρχὰς ἀτόμους ἀναγκαῖον εἶναι σωμάτων φύσεις. Ebd. 56 S. 15, 16 Us. Lucr. I 147 ff. II 551 ff. 751. 790 ff. u. ö. Viele weitere Beweisgründe für die Annahme von Atomen b. Lucr. I 498 ff.: Da der Körper und der Raum, in welchem die Körper sind, zwei verschiedenartige Dinge seien, so müsse jedes von beiden ursprünglich ohne alle Beimischung des anderen sein. Wenn es solches gebe, das aus Vollem (*solidum*, στερεόν) und Leerem bestehe, müsse es auch ein Volles als solches und ein Leeres als solches geben; die Körper aber, in denen kein Leeres ist, können nicht aufgelöst werden (so auch Epikur b. Diog. 41 S. 7, 3 Us.), seien mithin ewig, und sie müssen es sein, wenn wir dem Werden aus nichts entgehen

müssen demnach annehmen, dafs die Urbestandteile der Dinge weder geworden sind noch vergehen noch in ihrem Bestande verändert werden können [1]). Diese Urkörper haben keinen leeren Raum in sich [2]), und ebendeshalb können sie nicht zerteilt oder zerstört oder | irgendwie verändert werden [3]). Sie sind so klein, dafs wir sie nicht wahrnehmen können, denn es ist Tatsache, dafs wir sie nicht sehen; doch darf man sie darum nicht für mathematische Atome halten, sondern sie führen diesen Namen nur deshalb, weil ihre physikalische Beschaffenheit jeder Teilung widerstrebt [4]). Sie sind ferner ohne Farbe, Wärme, Geruch oder sonst eine von den Eigenschaften, welche erst den bestimmten Stoffen zukommen [5]); und sie können schon aus diesem Grunde auch nicht in den vier Elementen gesucht werden, die ja ohnedem alle, wie der Augenschein zeigt, vergehen und entstehen [6]); nur die allgemeinen Eigenschaften alles Körperlichen müssen auch sie haben. Diese aber sind: die Gestalt, die Gröfse und die

---

sollen. Ohne ein Leeres könne es keine weichen, ohne ein Festes keine harten Körper geben. Wenn es keine unzerbrechlichen letzten Teile gäbe, müfste schon längst alles zerstört sein. Die Regelmäfsigkeit der Erscheinungen setze unveränderliche Grundstoffe voraus. Alles Zusammengesetzte müsse am Ende aus einfachen kleinsten Teilen bestehen. Wenn es kein Kleinstes gäbe, wären in jedem Körper unendlich viele Teile, also in dem kleineren so viele wie in dem gröfseren (vgl. Epik. b. Diog. 56 S. 16, 1 Us.). Wenn die Natur nicht alles in seine kleinsten Teile auflöste, könnte sie nichts Neues daraus machen (weil sie dann nicht die elementaren, sondern irgendwie geformte Stoffe zur Verfügung hätte). Auch diese ihrem Wert nach sehr ungleichen Gründe hat Lucrez ohne Zweifel von Epikur selbst entnommen.

1) Epik. und Lucr. a. d. a. O. Lucr. I 529. Sext. Math. IX 219. X 318. Stob. Ekl. I 306 M. 126, 22 W. Plac. I 3, 18 (Dox. 285, 4. Epic. 191, 7).

2) Sie sind πλήρη oder μεστά (Epik. b. Diog. 41 f. S. 7, 3. 17 Us.), vgl. Leucipps παμπληθὲς ὄν, Demokrits στερεὰ und ναστά T. I[5] 852, 3 f.

3) Epik. b. Diog. 41 (Epic. 6, 16). Lucr. I 528 ff. Simpl. De caelo 242, 15 Hb. (Epic. 202, 19) u. a. St.

4) Diog. 44. 55 f. (Epic. 8, 7. 15, 12). Lucr. I 266 ff., wo mit vielen Analogien dargetan wird, dafs es auch unsichtbare Körper geben könne; Stob. a. a. O. Plac. a. a. O. Simpl. Phys. 925, 15 Diels (Epic. 192, 4).

5) Diog. 54 (Epic. 14, 14). Lucr. II 736 ff. 841 ff. Plac. a. a. O. Vgl. S. 408, 2.

6) Lucr. V 235 ff. Sext. Math. VIII 336 a: (Ἐπίκουρος) ἀντιλέγει τῷ εἶναι τέσσαρα στοιχεῖα.

Schwere[1]). Die Atome müssen nicht blofs überhaupt eine Gestalt haben wie jeder Körper, sondern es müssen auch unbestimmbar viele (*ἀπερίληπτοι*) Unterschiede der Gestalt unter ihnen stattfinden, da sich sonst die zahllosen Unterschiede unter den Dingen nicht erklären liefsen; doch können es dieser verschiedenen Gestalten nicht wirklich unendlich viele (*ἁπλῶς ἄπειροι*) sein, wie Demokrit gewollt hatte, weder in einem begrenzten Körper, wie sich dies von selbst versteht, noch auch in dem Ganzen[2]); denn eine | unbegrenzte Menge derselben würde die Ordnung der Welt, in der alles zwischen gewisse äufserste Grenzen eingeschlossen ist, unmöglich machen[3]). Ebenso müssen sich die Atome hinsichtlich ihrer Gröfse unterscheiden, denn nicht alle Stoffe lassen sich in gleichgrofse Teile teilen; nur mufs auch dieser Unterschied gewisse Grenzen haben, denn so wenig ein Atom grofs genug sein kann, um wahrgenommen zu werden, ebensowenig kann es nach dem oben Bemerkten unendlich klein sein[4]). Aus dem Gröfsenunterschied der Atome folgt dann weiter die Ungleichheit ihres Gewichts[5]). Was endlich die Zahl der Atome betrifft, so mufs diese unendlich, und ebenso mufs der

---

1) Diog. a. a. O. Plac. I 3, 18 (Dox. 285, 11. 15). Wenn die Placita u. a. behaupten, Demokrit habe den Atomen nur Gröfse und Gestalt beigelegt, Epikur die Schwere hinzugefügt, weil sonst ihre Bewegung unerklärlich wäre, so ist dies unrichtig; vgl. Bd. I[5] 859 f.

2) Diog. 42 (Epic. 7, 17). Lucr. II 333 ff. 478 ff. Plac. I 3, 18 (Dox. 286, 4). Alex. Aphr. b. Philop. De gen. et corr. 12, 6 Vit. Vgl. Cic. N. D. I 24, 66. Nach Plac. a. a. O. bestritt Epikur, dafs Atome (wie Demokrit wollte; s. T. I[5] 856, 2) die Gestalt eines Ankers oder Dreizacks oder Rings haben können, denn solche wären zu zerbrechlich; während er selbst doch (s. S. 417, 3) Demokrits Satz wiederholt, dafs die Atome unzerstörbar seien, weil kein leerer Raum in ihnen ist. Dafs Lucr. II 333 ff. die Verschiedenheit der Figuren ebenso grofs setze als die Menge der Atome (Ritter IV 101), kann ich nicht finden.

3) Zu diesem von Lucr. I 500 ff. ausgeführten Grunde vgl. m., was Bd. II b[3] 287, 1 aus Aristoteles angeführt ist.

4) Diog. X 55 f. (Epic. 15, 12). Lucr. II 381 ff.

5) S. o. Anm. 1 und die S. 421, 4 anzuführenden Stellen. Dagegen scheint der verdorbene Text Plut. Plac. I 12, 5. Stob. Ekl. I 346 H. 142, 14 W. die irrige Meinung ausgesprochen zu haben, dafs die Schwere nicht den Atomen selbst, sondern nur den aus ihnen zusammengesetzten Körpern zukommen solle; vgl. Diels Doxogr. 52.

leere Raum unbegrenzt sein. Denn da alles Begrenzte durch anderes begrenzt ist, so kann man sich keine Grenze des Weltalls denken, jenseits deren nicht wieder etwas wäre, also überhaupt keine Grenze desselben. Diese Unbegrenztheit mufs ebensowohl von der Masse der Atome als vom Raum gelten. Denn wenn unbegrenzt viele Atome in einem begrenzten Raum nicht Platz hätten, so würde umgekehrt eine begrenzte Zahl von Atomen im unbegrenzten Raum sich zerstreuen, so dafs es nie zur Bildung einer Welt kommen könnte[1]). Epikur schliefst sich mit diesen | Bestimmungen in allem übrigen genau an Demokrit an, nur hinsichtlich der Zahl der Atomengestalten weicht er von ihm ab; und mit demselben stimmte er ohne Zweifel auch in der Art überein, wie er die Eigenschaften der Dinge aus ihrer Atomenzusammensetzung erklärte[2]). Dafs er alle qualitativen Veränderungen auf räum-

1) Epik. b. Diog. 41 (Epic. 7, 6): *ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι· τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει· τὸ δὲ ἄκρον παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται·* [*ἀλλὰ μὴν τὸ πᾶν οὐ παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται·* schiebt Usener hier ein] *ὥστε οὐκ ἔχον ἄκρον πέρας οὐκ ἔχει· πέρας δὲ οὐκ ἔχον ἄπειρον ἂν εἴη καὶ οὐ πεπερασμένον*, und das Weitere wie im Text. Vgl. § 56. Den gleichen Beweis gibt Cic. De divin. II 50, 103 (wo aber der letzte Satz verkehrt übersetzt ist) und Lucr. I 951 ff. 1008—1020. Weiter fügt dieser bei (984 ff. 1021 ff.): wenn der Raum begrenzt wäre, würden sich die Körper vermöge ihrer Schwere in dem unteren Teile desselben ansammeln und ihre Bewegung aufhören; wenn die Masse des Stoffs nicht unbegrenzt wäre, könnte den Körpern das, was sie an einander abgeben, nicht immer wieder ersetzt werden. Aufserdem vgl. m. Plut. adv. Col. 13, 3 S. 1114 a (Epic. 211, 18). Eus. pr. ev. I 8, 8 (Dox. 518, 17). Aet. Plac. I 3, 18 (Dox. 285 a 1). Alex. b. Simpl. Phys. 467, 1 Diels (Epic. 212, 8), welcher den oben aus Epikur angeführten Beweis als den Hauptgrund der Epikureer bezeichnet, u. a.

2) Wir haben darüber nur wenige Nachrichten; indessen wurde schon S. 408, 2 gezeigt, und es versteht sich ohnedem von selbst, dafs er alle Eigenschaften der Körper auf die Gestalt und Ordnung der Atome zurückführte, aus denen sie bestehen. Wo er daher verschiedenartige Eigenschaften bei demselben Körper fand, da nahm er an, er sei aus verschiedenerlei Atomen zusammengesetzt, von denen bald die einen, bald die anderen auf andere Körper einwirken. So behauptete er z. B. vom Wein: *οὐκ εἶναι θερμὸν αὐτοτελῶς τὸν οἶνον, ἀλλ' ἔχειν τινὰς ἀτόμους ἐν αὐτῷ θερμασίας ἀποτελεστικάς, ἑτέρας δ' αὖ ψυχρότητος;* je nach der verschiedenen Konstitution wirke er daher auf die einen abkühlend, auf die anderen erhitzend (Plut. qu. conv. III 5, 1. 4 S. 652 a (Epic. 116, 30). adv. Col. 6 S. 1109 f (Epic. 116, 12). Dies trifft mit dem zusammen, was Bd. 1^5 866, 1. 2 über Demokrit mitgeteilt ist.

liche Bewegungen der Atome zurückführte, wird ausdrücklich bezeugt[1]).

Dagegen entfernt er sich nicht unbedeutend von seinem Vorgänger bei der Frage nach der Entstehung der Dinge aus den Urgründen. Die Atome, so lehren beide zunächst noch gemeinschaftlich, waren von Ewigkeit her vermöge ihrer Schwere in einer Bewegung nach unten begriffen[2]). Dafs alle Körper | sich im leeren Raum nach unten bewegen, dies hielt Epikur für ganz selbstverständlich, denn das, was schwer ist, meinte er, müsse doch fallen, wenn es nicht gestützt werde[3]). Er widersprach daher der aristotelischen Ansicht, nach welcher die Schwere in dem Streben nach der Mitte besteht, und ebenso, natürlich, der weiteren Annahme, dafs nur gewissen Körpern diese Bewegung, anderen die nach dem Umkreis natürlich sei[4]). Dem Einwurf aber, dafs

---

1) Sext. Math. X 42 (Epic. 207, 28): *καίτοι τινὲς τῶν φυσικῶν, ἐξ ὧν ἔστι καὶ ὁ Ἐπίκουρος, τὴν μεταβλητικὴν κίνησιν εἶδος ἔλεξαν εἶναι τῆς μεταβατικῆς· τὸ γὰρ μεταβάλλον κατὰ ποιότητα σύγκριμα πάντως κατὰ τὴν τῶν συγκεκρικότων αὐτὸ λόγῳ θεωρητῶν σωμάτων τοπικήν τε καὶ μεταβατικὴν κίνησιν μεταβάλλει*, was sofort an Beispielen erläutert wird. Vgl. hierzu T. I[5] 862 f.

2) Diog. 43 (Epic. 8, 1). 47 (Epic. 10, 7). Cic. N. D. I 20, 54 (Epic. 236, 21) u. a. Wie der Begriff der Bewegung selbst von Epikur bestimmt wurde, wird uns nicht mitgeteilt. Dagegen erfahren wir aus Simpl. Phys. 934, 24 (Epic. 198, 16) und Themist. Phys. 184, 9 Schenkl (Epic. 197, 18), dafs er gegen den von der Bewegung hergenommenen Beweis des Aristoteles (Phys. VI 1) für den Satz, dafs keine stetige Gröfse aus unteilbaren Teilen zusammengesetzt sein könne, einwandte: was sich durch eine gegebene Linie bewegt, das bewege sich zwar durch die ganze Linie, aber nicht durch die einzelnen unteilbaren Gröfsen, aus denen sie bestehe, sondern in diesen sei es immer nur als ein solches, das sich bewegt habe. Auf die gleiche Frage bezieht es sich, wenn die Epikureer nach Simpl. Phys. 938, 21 Diels (Epic. 197, 14) behaupteten, durch unteilbare Räume bewege sich alles gleich schnell (was freilich mit dem aus Themist. Angeführten sich nicht reimt). Über eine solche Logik hat es natürlich Themistius nicht schwer, sich lustig zu machen.

3) Cic. De fin. I 6, 18 (Epic. 199, 25). Lucr. I 1074 ff. Dafs dies nicht (wie Guyau Mor. d'Epic. 74 glaubt) eine Änderung, sondern die einfache Wiederholung der demokritischen Lehre ist, wird aus T. I[5] 876 f. erhellen.

4) Lucr. II 1052 ff., dessen Text jedoch lückenhaft ist. Simpl. De caelo 569, 5. 267, 17 29. 268, 32. 269, 4 Heib. (Epic. 196, 16. 22. 32), der aber in beiden Stellen Epikur ungenau mit anderen (Demokrit und Strato) zu-

es im unendlichen Raum kein Oben und Unten gebe [1]), weifs er nur die oberflächliche Bemerkung entgegenzuhalten, dafs doch immer die Richtung von unserem Kopf gegen unsere Füfse von der entgegengesetzten verschieden sei [2]). Während nun aber Demokrit die Atome in ihrem Falle aufeinander treffen und infolgedessen eine Wirbelbewegung entstehen liefs [3]), so scheint dies Epikur unmöglich; denn da das Leere den Atomen keinen Widerstand leiste, so müssen sie alle gleich schnell fallen, es sei daher nicht denkbar, dafs sie bei derselben senkrechten Bewegung nach unten zusammenstofsen [4]). Um nun doch ihren Zusammenstofs möglich zu | machen, nahm er an, dafs die Atome in ihrem Fall um ein Kleinstes von der senkrechten Linie abweichen. Diese Annahme schien ihm auch deshalb unerläfslich, weil die Freiheit des menschlichen Willens nicht zu retten wäre, wenn alles dem Gesetz der Schwere schlechthin folgte, und aus dem gleichen Grunde sollte jene Abweichung selbst von keiner Naturnotwendigkeit, sondern rein von der willkürlichen Selbstbestimmung der Atome herrühren [5]). Infolge ihres Zusammenstofses soll dann,

---

sammenfafst. Über dieselbe Frage stritt nach Simpl. Phys. 489, 20 Diels noch am Ende des 2. Jahrh. v. Chr. Alexander von Aphrodisias gegen den Epikureer Zenobius.

1) Wie schon Aristoteles gegen Demokrit bemerkt hatte; s. Bd. II b³ 412.

2) Bei Diog. 60 (Epic. 18, 3), wo der Text allerdings nicht ohne Verderbnis ist — Vermutungen über das Richtige b. Woltjer Lucr. phil. 40 —, der oben angegebene Sinn jedoch gesichert scheint; vgl. Plut. De def. orac. 28 S. 425 d (Epic. 212, 24). Das Ungenügende dieser Auskunft habe ich T. I⁵ 886 gegen Lange nachgewiesen.

3) Bd. I⁵ 887.

4) Epik. b. Diog. 43. 61 (Epic. 8, 1. 18, 15). Lucr. II 225 ff. Plut. De comm. not. 43, 1 S. 1082 e. Simpl. Phys. 938, 21 Diels (Epic. 197, 14). Diese Einwendung selbst hat Epikur, wie schon Bd. II b³ 287, 3. 412, 3 gezeigt ist, von Aristoteles entlehnt.

5) Lucr. II 216 ff. 251 ff. Philodem. π. σημ. col. 36, 11. Cic. De fin. I 6, 18 f. N. D. I 25, 69. De fato 10, 22 (Epic. 199, 25. 201, 15. 200, 14). Plut. De an. procr. 6, 9 S. 1015 c. De sollert. anim. 7, 2 S. 964 c (Epic. 201, 21. 351, 11). Aet. Plac. I 12, 5. 23, 4 (Epic. 199, 18. 21). Stob. Ekl. I 346. 394 H. 142, 14. 162, 7 W. Diog. v. Oenoanda Fr. 40 Bb 3 Usen. Rh. Mus. 47 [1892], 454. Wäre nun Epikur ein folgerichtigerer Physiker, so könnte man vielleicht mit Guyau Mor. d'Epic. 87 ff. schliefsen dafs die Atome die gleiche Freiheit, welche sie in den oben besprochenen παρεγ-

wie bei Demokrit, ein Teil der Atome abprallen, die leichteren aufwärts gedrängt werden, und aus diesen beiden Bewegungen eine Wirbelbewegung sich erzeugen[1]). Wo dies geschieht, entsteht eine Zusammenhäufung von Atomen, die durch ihre eigentümliche Bewegung sich von der übrigen Masse aussondert und eine | eigene Welt bildet[2]). Dafs dieser Weltbildungsprozefs ohne Anfang und Ende sein mufs, folgte unmittelbar aus der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Atome[3]); dafs es der Welten unendlich viele geben müsse, wird aus der Unendlichkeit der Atomenmasse auf der einen, des leeren Raums auf der anderen Seite bewiesen[4]). In der Beschaffenheit dieser Welten mufste die gröfste Mannigfaltigkeit voraus-

---

κλίσεις an den Tag legen, und welcher der Mensch in seinen Handlungen sich erfreut, auch in anderen Fällen behaupten, und dafs mithin nicht blofs ihr erstes Zusammentreffen die Folge einer willkürlichen Abweichung von der Fallinie sei, sondern auch in dem, was weiter daraus hervorgeht, die willkürliche Bewegung der Atome mit der dieselbe beschränkenden Naturnotwendigkeit zusammenwirke. Allein es ist uns keine einzige Äufserung von Epikur oder einem seiner Schüler bekannt, welche diese Annahme ausspräche oder voraussetzte, so gut sie sich auch zur Verteidigung der (S. 411 f. besprochenen) willkürlichen Hypothesen hätte verwerten lassen, deren Epikur bei seiner Naturerklärung sich bediente. Wenn vielmehr Lucrez (s. o. 412, 1) ausführt, dafs eine Atomenmasse, einmal in zweckmäfsige Bewegungen versetzt, sich auch lange darin erhalte, liegt ihm offenbar der Gedanke ferne, dafs diese Zweckmäfsigkeit jeden Augenblick durch die willkürlichen Bewegungen der einzelnen Atome gestört und zerstört werden könnte, und wenn Epikur das Eingreifen der Götter in den Weltlauf mit der menschlichen Gemütsruhe unverträglich fand (Cic. N. D. I 20, 54 [Epic. 236, 17] und oben S. 396, 1. 2), so hätte er ein fortwährendes freies Eingreifen der zahllosen Atome in denselben mit ihr nicht minder unverträglich finden müssen.

1) Diog. 44 vgl. 62. 90 (Epic. 8, 5. 19, 4. 38, 7). Aet. Plac. I 12, 5 (Epic. 199, 19). Plut. De fac. lunae 4, 5 S. 921 e. Stob. Ekl. I 346 H. 142, 16 W. Lucr. V 432 ff. Das Nähere sogleich.

2) Diog. 73 f. (Epic. 25, 11). Lucr. I 1021 ff. (s. o. 412, 1). Plut. De def. or. 19 S. 420 b (Epic. 260, 21).

3) Cic. De fin. I 6, 17 u. a. s. o. 420, 2.

4) Diog. 45. 73 f. 89 (Epic. 9, 4. 25, 11. 37, 13). Lucr. II 1048 ff. Aet. Plac. II 1, 3 (Epic. 213, 14). Dafs unter diesen Welten nicht etwa nur Weltkörper gemeint sind, braucht kaum bemerkt zu werden; bei Diog. 88 (Epic. 37, 7) definiert Epikur die Welt ausdrücklich als einen Teil des Himmels, welcher eine Erde und Gestirne umfasse, eine bestimmte Gestalt habe und gegen andere Teile des Himmels abgegrenzt sei.

gesetzt werden, denn es war nicht zu erwarten, dafs die zahllosen Atomenverbindungen, welche nur das Ungefähr zusammengeführt hat, gleich ausfallen würden; anderseits liefs sich aber auch keine durchgängige Ungleichheit derselben behaupten: Epikur nahm daher an, dafs die Welten zwar im allgemeinen sowohl hinsichtlich ihrer Gestalt, als hinsichtlich ihrer Einrichtung höchst verschieden seien, dafs aber einzelne auch der unsrigen ähnlich sein mögen [1]); und da in der unendlichen Zeit für alle denkbaren Atomenverbindungen Raum war, so soll nie etwas geschehen, was noch niemals dagewesen wäre [2]). Darin jedoch gleichen sich alle Welten, dafs sie nicht allein geworden, sondern auch vergänglich sind und ebenso wie die übrigen Einzelwesen einer allmählichen Zu- und Abnahme unterliegen [3]), wie dies nach allen Voraussetzungen | des Systems nicht anders angenommen werden konnte. Zwischen die einzelnen Welten schiebt Epikur mit Demokrit die leeren Intermundien ein, in denen aber von

---

1) Diog. 45. 74. 88 (Epic. 9, 4. 25, 17. 37, 7). Aet. Plac. II 2, 2. 7, 3 Dox. 329 a 5. 336 a 4). Stob. Ekl. I 490 H. 197, 9 W. Cic. N. D. II 18, 48. Acad. II 40, 125.

2) Plut. b. Eus. pr. ev. I 8, 9 (Dox. 581, 19. Epic. 191, 2): Epikur sagt, *ὅτι οὐδὲν ξένον ἀποτελεῖται ἐν τῷ παντὶ παρὰ τὸν ἤδη γεγενημένον χρόνον ἄπειρον.*

3) Diog. 73 f. 89 f. (Epic. 25, 11. 37, 14). Lucr. II 1105 ff. V 91 ff. 235 ff. Cic. De fin. I 6, 21. Plut. Plac. II 4, 2. Stob. Ekl. I 418 H. 172, 3 W. (Dox. 331 b 24). Was die Art und Weise betrifft, in welcher der Untergang der Welten sich vollzieht, so nahm Epikur mit Demokrit (T. I[5] 890 f.) an, dafs er durch verschiedene Gründe (*τὰ μὲν ὑπὸ τοιῶνδε, τὰ δ' ὑπὸ τοιῶνδε*) veranlafst werden könne. Lucr. redet II 1131 ff. von einem Altern der Welt, das schliefslich zu ihrem Untergang führen müsse, und auf dieselbe Analogie weist es, wenn Aet. Plac. II 4, 10 (Dox. 331 a 4) sagt, Epikur halte den *κόσμος* für *φθαρτόν, ὅτι καὶ γενητόν, ὡς ζῷον, ὡς φυτόν.* Bei Stob. Ekl. I 418 H. 172, 3 W. (Dox. 331 b 24. Epic. 215, 1) heifst es jedoch: *Ἐπίκ. πλείστοις τρόποις τὸν κόσμον φθείρεσθαι, καὶ γὰρ ὡς ζῷον καὶ ὡς φυτὸν καὶ πολλαχῶς*, so dafs also aufser der Abnahme der welterhaltenden Kräfte im Innern auch äufsere Eingriffe diesen Erfolg herbeiführen können. Lucr. beweist auch wirklich V 351 ff., dafs die Welt wohl durch einen Zusammenstofs mit anderen Körpern zerstört werden könne, und Philo De aetern. m. c. 3 S. 222 Bern. 4, 6 Cum. sagt von Demokrit und Epikur, sie nehmen viele Welten an, *ὧν τὴν μὲν γένεσιν ἀλληλοτυπίαις καὶ ἐπιπλοκαῖς ἀτόμων ἀνατιθέασι, τὴν δὲ φθορὰν ἀντικοπαῖς καὶ προσράξεσι τῶν γεγονότων.*

Zeit zu Zeit durch Atomenanhäufung neue Welten entstehen sollen [1]).

Die Entstehung unserer Welt wird so geschildert. Als sich in irgendeinem Zeitpunkt — Lucrez [2]) glaubt, es sei noch nicht sehr lange her — in diesem bestimmten Teile des Raumes durch den Zusammenstofs eine Anhäufung von Atomen der verschiedensten Gestalt und Gröfse gebildet hatte, ergaben sich zunächst aus dem Aufeinandertreffen, dem Druck und dem Abprall der rasch fallenden Urkörperchen nach allen Seiten hin Atomenbewegungen der verschiedensten Art. Im Verlaufe derselben drängten sich die gröfseren Atome vermöge ihrer Schwere nach unten und drückten dadurch die mit ihnen vermischten kleineren und leichteren nach oben, zuerst und am stärksten die feurigen, welche den Äther, nächstdem die, welche die Luft bilden [3]). Als der Druck nach oben nachliefs, verbreiteten sich diese Massen seitwärts, und es entstand so der Feuer- und Luftkreis. Zunächst nach ihnen stiegen die Atome, aus welchen die Sonne und die Gestirne wurden, in die Höhe, und gleichzeitig sank die Erde, deren Inneres dadurch teilweise entleert war, an den Stellen ein, wo jetzt das Meer ist. Durch die Einwirkung der Ätherwärme und der Sonnenhitze zog sich der Erdkörper noch weiter zusammen, das Meer wurde aus demselben ausgeprefst, und die Erdoberfläche nahm eine unebene Gestalt an [4]). Durch

---

1) Bei Diog. X 89 (Epic. 37, 14).

2) V 324 ff. mit der Begründung, dafs sonst die geschichtliche Erinnerung (welche für ihn schon mit dem trojanischen Krieg und dem Zug gegen Theben aufhört) viel weiter hinaufreichen müfste, Künste und Wissenschaften nicht so jungen Ursprungs sein könnten.

3) M. s. hierüber auch Lucr. II 1112 ff., wo der Grundsatz, dafs die gleichartigen Stoffe sich zusammenfinden (wie schon von Demokrit; s. Bd. I⁵ 888), in diesem Sinn erläutert wird.

4) Lucr. V 416—508. Aet. Plac. I 4 (Dox. 289 a 7. Epic. 215, 15). Auch die letztere Darstellung wird zunächst aus einer epikureischen, nicht unmittelbar aus einer der älteren Atomistik angehörigen Quelle geflossen sein. Denn teils ist ihre Verwandtschaft mit der Stelle aus Lucrez doch noch gröfser als mit den (T. I⁵ 888 besprochenen) Berichten über Leucipp und Demokrit (m. vgl. z. B. Aet. 4, 4 mit Lucr. V 483 ff.), teils verrät eine andere Stelle, in welcher der Verfasser der Placita gleichfalls nicht berichtend, sondern in eigenem Namen spricht, I 7. 7 ff. (Dox. 300, 4) den

diejenigen Körper, welche ihren äufsersten Umkreis bilden, ist die Welt gegen die übrigen Welten und den leeren Raum aufser ihr abgeschlossen[1]).

Fragen wir weiter, wie wir uns die Einrichtung der Welt vorzustellen und zu erklären haben, so wird Epikur nicht müde, uns immer aufs neue die zwei Grundsätze einzuschärfen, die wir bereits kennen: dafs wir die Dinge zwar keinenfalls von einer absichtlichen Veranstaltung der Gottheit, sondern einzig und allein von den mechanischen Ursachen herleiten dürfen, welche die Atomenlehre aufzeigt, dafs aber abgesehen davon für die Erklärung der Erscheinungen allen möglichen Annahmen der weiteste Spielraum gelassen werden müsse, und dafs nichts verkehrter sei, als wenn man sich durch ausschliefsliche Bevorzugung einer einzigen diese ausgedehnte Möglichkeit natürlicher Erklärung verkürze[2]). Ebendamit verliert aber für ihn die naturwissenschaftliche Forschung als solche ihren Wert, und | auch für uns hat es kein grofses Interesse, seiner Physik weit ins einzelne zu folgen. Er verwahrt sich dagegen, dafs man das Himmelsgebäude für ein Werk der Gottheit halte[3]) oder den Gestirnen selbst Leben und Vernunft beilege[4]); im übrigen aber läfst er uns fast bei allen den Fragen, mit denen sich die damalige Astronomie

---

Epikureer unverkennbar. Ganz vollständig stimmt übrigens Epikurs Vorstellung von der Weltbildung (auch abgesehen von der Deklination der Atome) mit der demokritischen nicht überein: wenn Epikur b. Diog. 90 (Epic. 38, 7) die Annahme bestreitet, dafs eine Welt sich durch andere vergröfsern könne, und dafs Sonne und Mond möglicherweise erst auf diesem Wege in unsere Welt aufgenommen worden sein könnten, so hat er dabei wahrscheinlich Demokrit im Auge (vgl. was Bd. I^5 891 aus Hippolytus angeführt ist). Doch nimmt auch Lucr. II 1105 ff. eine Vergröfserung der schon gebildeten Welt von aufsen her an.

1) M. s. über diese *moenia mundi*, welche nach Lucrez mit dem Äther oder dem Feuerkreis zusammenfallen müssen, Epik. b. Diog. 88 (Epic. 37, 7). Ders. π. φύσεως XI (Vol. Herc. II) col. 2. Aet. Plac. II 7, 3 (Dox. 336. Epic. 214, 10). Lucr. I 73. II 1144. V 444.

2) M. s. hierüber S. 411 f.

3) S. S. 412, 1.

4) Bei Diog. 77. 81 (Epic. 28, 6. 30, 8). Lucr. V 78 ff. 114 ff., wo dieser Widerspruch auch näher begründet wird. Bei den ζῷα οὐράνια in der, wie es scheint, defekten Stelle Plut. Plac. V 20, 2 (Dox. 432. Epic. 229, 5) werden wir keinesfalls an die Gestirne denken dürfen.

beschäftigte, zwischen den verschiedensten Annahmen seiner Vorgänger, guten und schlechten gleichsehr, mit einer Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit der Wahl, welche sich nur durch eine völlige Gleichgültigkeit gegen derartige Untersuchungen erklären läfst [1]). Wie es mit seinen eigenen astronomischen Kenntnissen bestellt war, erhellt aus der berüchtigten Behauptung [2]), dafs Sonne, Mond und Gestirne entweder gar nicht oder nur um weniges gröfser, wo nicht gar kleiner seien, als sie uns erscheinen. Die Gründe, mit denen Epikur und seine Schüler diese seltsame Meinung verteidigten und sich der zwingenden mathematischen und physikalischen Gegengründe zu erwehren suchten, sind so schwach [3]), dafs man

---

1) Beispiele sind uns schon S. 410 f. vorgekommen. Eine vollständige Übersicht über den astronomischen Teil der epikureischen Physik verlohnt sich für uns kaum der Mühe; ich will daher hier nur die Orte angeben, wo sich das Nähere darüber findet. Über die Substanz der Gestirne s. m. Plut. Plac. II 13, 16 (Dox. 343); über Auf- und Untergang derselben Diog. 92 (Epic. 39, 10). Lucr. V 648 ff. Kleomed. Meteora S. 87 f. B. 158, 29 Z. (Epic. 354, 12); über ihren Umlauf und die Umbiegung ihrer Bahnen Diog. 92 f. 112—114 (Epic. 39, 10. 52, 12). Lucr. V 509 ff. 612 ff. Diog. v. Oenoanda Fr. 22 b 3 Us. (Rh. Mus. 47 [1892], 439); über das Licht des Mondes und seinen Wechsel Diog. 94 f. (Epic. 40, 20). Lucr. V 574. 703 ff.; das Gesicht im Monde Diog. 95 (Epic. 41, 8); die Sonnen- und Mondfinsternisse Diog. 96 (Epic. 42, 4). Lucr. V 749 ff.; den Wechsel der Tageslänge Diog. 98 (Epic. 43, 6). Lucr. V 678 ff.

2) Bei Diog. 91 (Epic. 39, 2). Cic. Acad. II 26, 82. De fin. I 6, 20. Sen. qu. nat. I 3, 10. Kleomed. Met. II 1 Anf. S. 65 B. 120, 7 Z. Aet. Plac. II 21, 4. 22, 4 (Dox. 352. Epic. 230, 3. 5). Lucr. V 564 ff. Den Körper der Sonne soll Epikur nach Aet. Plac. II 20, 14. Stob. Ekl. I 530 H. 211, 4 W. (Dox. 350, 21. Epic. 229, 29). Achill. 19 S. 138 d Petav. (mit Diogenes von Apollonia; s. Bd. I^5 268, 3) für eine erdartige, schwammige, mit Feuer gesättigte Masse gehalten haben. Nach Lucr. V 471 ff. stehen Sonne und Mond an Dichtigkeit zwischen Äther und Erde in der Mitte.

3) Schon Epikur berücksichtigt b. Diog. 91 (Epic. 39, 2) die Einwendung, dafs uns die Sonne bei ihrer weiten Entfernung notwendig viel kleiner erscheinen müsse, als sie in Wirklichkeit sei. Aber er behauptet, man sehe auch das irdische Feuer aus der Entfernung in der richtigen Gröfse (denn dies mufs die Meinung der Worte: *κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρεῖται* sein). Im 11. Buch seiner Physik, in der er auf die Einwürfe gegen seine Lehre genauer eingegangen war, hatte er (Diog. 91 S. 39, 15 Us., vgl. 126, 28) auch noch bemerkt: wenn die Sonne ihre Gröfse durch die Entfernung verloren hätte, müfste sie noch mehr ihre Farbe verloren haben. Aus Epikurs Physik stammen ohne Zweifel die Bemerkungen von Lucr. V 564 ff. Er behauptet

sich ihr | eigensinniges Beharren auf derselben, wenn man überhaupt ein sachliches Motiv dafür sucht, wohl nur aus dem Wunsch erklären kann, der epikureischen Lehre von der Untrüglichkeit der Sinne[1]) nichts zu vergeben und ihren Gegnern eine naheliegende und einleuchtende Gegeninstanz zu entreifsen[2]). Dafs die Erde von der Luft getragen in der Mitte der Welt ruht, was nach ihren Voraussetzungen über die Schwere der Körper eigentlich unmöglich ist[3]), meint die

---

gleichfalls, wenn das Licht und die Wärme eines Feuers aus der Entfernung zu uns gelange, erscheine es uns nicht kleiner, als es ist; da nun die Sonne uns so viel Licht und Wärme sende, müsse dies auch von ihr gelten. Auch der Mond könne nicht gröfser sein, als wir ihn sehen, denn da sein Bild vollkommen deutlich und hell sei, müsse es auch die richtige Gröfse haben. Nicht besser verteidigt Philodemus (*π. σημείων* col. 10 f., vgl. Bahnsch Philod. Schr. *π. σημ.* 23 f.) die Lehre seiner Schule. Die Sonne, hatte man ihr entgegengehalten, müsse sehr grofs sein, da sie beim Aufgang zum Aufsteigen über den Horizont trotz ihrer schnellen Bewegung so lange brauche. Er weifs auf diesen Einwurf nur zu erwidern: die uns bekannten Körper müssen allerdings, wenn sie längere Zeit brauchen, um hinter einem sie verdeckenden Gegenstand hervorzukommen, sich entweder langsam bewegen oder grofs sein; aber es könne sich doch bei der Sonne aus irgendeinem Grund anders verhalten; und zur Bestätigung fügt er bei, dafs ja auch der Glanz der Sonne nicht wie der der irdischen Körper durch die Entfernung vermindert werde. Es verlohnt sich, an einem konkreten Fall dieser Art sich anschaulich zu machen, wie es mit der logischen Schärfe und dem naturwissenschaftlichen Denken Epikurs und seiner Schule bestellt war. Weniger leichtfertig sind immerhin die Hypothesen, durch welche Lucrez V 591 ff. die Möglichkeit darzutun sucht, dafs die Sonne trotz ihres geringen Umfangs so viel Licht und Wärme ausstrahle, aber recht ungenügend sind auch sie.

1) Worüber S. 400 f.

2) Darauf weist auch die Äufserung b. Diog. 91 (Epic. 39, 8): jede Einwendung gegen seine Annahme lasse sich leicht widerlegen, *ἐάν τις τοῖς ἐναργήμασι προσέχῃ*.

3) Noch undenkbarer ist aber freilich, dafs die Welt selbst ruhe, wie doch gleichfalls stillschweigend vorausgesetzt wird, sondern sie müfste in beständigem Fall durch den unendlichen Raum begriffen sein, dann aber bei ihrer Masse notwendig sehr bald auf andere Massen stofsen. Wenn Lange das letztere bestreitet (Gesch. d. Mat. I 141, 72), weil bei der weiten Entfernung der einzelnen Welten voneinander ein Zusammenstofs derselben erst nach sehr langen Zeiträumen zu erwarten sei, so übersieht er, dafs die Bewegung im leeren Raume nach Epikur (b. Diog. 46. 61. Epic. 10, 3. 18, 15) eine unendlich schnelle sein soll, so dafs sowohl die Atome als die *εἴδωλα* (von denen dies Epikur auch in einem von Gomperz Sitzungsber. d. Wiener

epikureische Physik aus der allmählichen | Abnahme im Gewicht der sie umgebenden Körper erklären zu können [1]). Wie sie sich in ihrem meteorologischen Teile die atmosphärischen und tellurischen Erscheinungen zurechtlegt, kann hier um so weniger im einzelnen nachgewiesen werden, da auch bei diesen von dem Grundsatz, mehrfache Erklärungen als gleich möglich nebeneinanderzustellen, der freieste Gebrauch gemacht ist [2]). |

Aus der jugendkräftigen Erde sprofsten nicht allein die Pflanzen empor [3]), sondern dieselbe brachte auch die Tiere

---

Akad. Bd. 83 S. 89 mitgeteilten Bruchstück seiner Physik sagt) „jede denkbare Entfernung in unfafsbar kurzer Zeit durchmessen". Wollte man anderseits sagen, alle Welten und alle Atomenmassen überhaupt fallen mit der gleichen unendlichen Schnelligkeit und stofsen deshalb nicht zusammen, so würde man nicht allein der S. 423, 3 nachgewiesenen Annahme über einen Untergang von Welten durch Zusammenstofs mit anderen widersprechen, sondern man würde auch den Umstand unbeachtet lassen, dafs die Welten so wenig als die Atome, aus denen sie bestehen, sich in vollkommen parallelen Fallbahnen bewegen könnten, nachdem die Atome einmal von der senkrechten Linie abgewichen sind. — Nach Aet. Plac. II 7, 3 (Dox. 336. Epic. 214, 10) schrieb Epikur einigen Welten eine lockere, anderen eine dichte Umgrenzung zu (m. vgl. Demokrits ähnliche Vorstellung Bd. I[5] 892, 3).

1) Lucr. V 534 ff., vgl. Epikur b. Diog. 74 (Epic. 26, 9) und π. φύσεως XI col. 1. In der letzteren Stelle, deren Text aber unverständlich ist, stützt sich Epikur auch darauf, dafs die Erde von den Grenzen der Welt gleich weit entfernt sei.

2) Das Genauere gibt: über die Wolken Diog. 99 (Epic. 44, 3). Lucr. VI 451 ff. Aet. Plac. III 4, 3 (Dox. 371); Regen D. 99 (Epic. 44, 8). L. VI 495 ff.; Donner D. 100. 103 (Epic. 44, 13. 46, 18). L. VI 96 ff.; Blitz D. 101 ff. (Epic. 45, 3). L. VI 160 ff.; Glutwinde D. 104 f. (Epic. 47, 7). L. VI 423 ff. Aet. Plac. III 3, 3 (Dox. 368 a 7); Erdbeben D. 105 (Epic. 47, 17). L. VI 535 ff. Aet. Plac. III 15, 11 (Dox. 381, 3). Sen. nat. qu. VI 20, 6; Winde D. 106 (Epic. 48, 11); Hagel D. 106 (Epic. 48, 16). Aet. Plac. III 4, 5 (Dox. 371 a 3); Schnee, Tau, Reif, Eis D. 107—109 (Epic. 49, 9); Regenbogen D. 109 f. (Epic. 51, 1); Hof des Mondes D. 110 (Epic. 51, 12); Kometen D. 111 (Epic. 52, 4); Sternschnuppen D. 114 (Epic. 54, 1). Weiter finden wir bei Lucrez Erörterungen über die Vulkane (VI 639 ff.), über die Nilüberschwemmungen (VI 712 ff.), den Avernersee und ähnliche Gewässer (VI 738—839), über den Magnet, dessen Wirkung durch die Hypothese der Poren und Ausflüsse sehr künstlich erklärt wird (Galenus De facult. nat. I 14 [II 45 K. 208, 17 Us.]. Lucr. VI 906—1087), über die angebliche Erkältung der Brunnen im Sommer (L. VI 840 ff.).

3) Lucr. II 1157 ff. V 780 ff. Sonst erfahren wir aber über die Pflanzen

hervor, welche ja doch, sagt Lucrez, unmöglich vom Himmel gefallen sein können[1]); und in ähnlicher Weise werden in anderen Welten, wenn auch nicht notwendig in allen, lebende Wesen entstanden sein[2]). Unter denselben waren anfangs, wie schon Empedokles angenommen hatte[3]), allerlei seltsam zusammengesetzte oder verstümmelte Gestalten, es erhielten sich aber nur die, welchen es ihre Natur möglich machte, sich zu ernähren, fortzupflanzen und vor Gefahren zu schützen. So abenteuerliche Geschöpfe jedoch wie die Centauren oder die Chimära kann es nie gegeben haben, weil die Wesen, aus denen man sie sich zusammengesetzt denkt, unter ganz verschiedenen Lebensbedingungen stehen[4]).

Wie nun so die epikureische Physik die Entstehung der Tiere und Menschen rein natürlich zu begreifen bemüht ist, so sucht sie auch über den ursprünglichen Zustand und die geschichtliche Entwicklung der Menschheit, unter Beseitigung aller mythischen Annahmen, eine möglichst naturgemäfse Vorstellung zu gewinnen; und man kann nicht leugnen, dafs sie in dieser Beziehung trotz der materialistischen Einseitigkeit, welche sich auch hier nicht verbirgt, im ganzen sehr gesunde Ansichten | geltend gemacht hat[5]). Die Menschen der Urzeit waren, wie Lucrez glaubt, zwar weit kräftiger und stärker

---

nur, dafs ihnen die Epikureer so wenig wie die Stoiker eine Seele beilegten. Aet. Plac. V 26, 3 (Dox. 438, 15. Epic. 216, 17).

1) Lucr. II 1153 ff. V 787 ff., wozu Woltjer Lucr. phil. 138 passend die nahe verwandte Darstellung Diodors I 7 vergleicht. Bei Lucr. findet sich auch Näheres über die Art, wie wir uns die erste Entstehung und Ernährung der lebenden Wesen zu denken haben (Lucr. meint, aus der Erde selbst sei eine Art Milch für sie gequollen), und über das spätere Nachlassen der Produktionskraft der Erde. Vgl. was ich zur Erläuterung dieser Darstellung in den Abhandl. d. Berl. Akademie 1878 S. 122 f. (Vortr. u. Abh. III 48) bemerkt habe. Das Gleiche, was wir bei Lucr. lesen, legt Censor. De die nat. 4, 9 (Epic. 225, 32) Epikur bei.

2) Epik. b. Diog. 74 (Epic. 26, 2).

3) S. Bd. I[5] 793. Die Erzeugung der lebenden Wesen aus der Erde lehrte aufser ihm auch Anaximander, Parmenides, Anaxagoras, Diogenes von Apollonia, Demokrit; vgl. I[5] 227. 578. 1012. 269. 900.

4) Lucr. V 834—921.

5) Die aber Epikur vielleicht teilweise (wie ich schon in den Abhandl. d. Berl. Akad. 1878 S. 107 f. [Vortr. u. Abh. III 12] bemerkt habe) von Theophrast entlehnt hat, über den T. II b[3] 837. 866 zu vergleichen ist.

als die jetzigen, aber noch ganz roh und unwissend lebten sie wie die Tiere und unter beständigem Kampf mit den Tieren ohne Recht und Geselligkeit in den Wäldern [1]). Die ersten und wichtigsten Schritte zur Gesittung machten die Menschen, als sie den Gebrauch des Feuers lernten, als sie Hütten zu bauen und sich in Felle zu kleiden begannen, als die Ehe und das häusliche Leben anfing [2]), als die Sprache, ursprünglich gleichfalls nicht durch Übereinkunft, sondern ebenso wie die Töne der Tiere als der natürliche Ausdruck für gewisse Vorstellungen und Empfindungen, sich entwickelte [3]). Je älter das Menschengeschlecht wurde, um so mehr lernte es Fertigkeiten und Künste, welche zur Erhaltung des Lebens und zum Lebensgenufs dienen; es erlernte dieselben zunächst an der Hand der Erfahrung, durch seine Natur genötigt, durch das Bedürfnis gedrängt; was so gefunden war, wurde dann durch Nachdenken vervollkommnet, indem die Begabteren

---

Auch Demokrit ist ihm, nach dem T. I⁵ 924 Angeführten, vielleicht schon mit ähnlichen Erörterungen vorangegangen.

1) V 922 ff., womit Diodor I 8 übereinstimmt. M. vgl. hiermit, was Plato Polit. 274 B. Arist. Polit. II 8. 1269 a 4 sagt. Die Schilderung des Lucrez scheint Horaz Serm. I 3, 99 ff. zu berücksichtigen.

2) M. s. hierüber Lucr. V 1009—1025.

3) Seine Ansicht über die Entstehung der Sprache fafst Epikur selbst bei Diog. 75 f. (Epic. 27, 4) dahin zusammen: *τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι, ἀλλ' αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καθ' ἕκαστα ἔθνη ἴδια πασχούσας πάθη καὶ ἴδια λαμβανούσας φαντάσματα ἰδίως τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν, ... ὕστερον δὲ κοινῶς καθ' ἕκαστα τὰ ἔθνη τὰ ἴδια τεθῆναι πρὸς τὸ τὰς δηλώσεις ἧττον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλοις καὶ συντομωτέρως δηλουμένας.* Wer endlich etwas Neues aufgebracht habe, habe auch wohl neue Wörter in Umlauf gesetzt, die er bald unwillkürlich, bald mit Überlegung gebildet hatte. Ausführlicher setzt Lucr. V 1026—1088 auseinander, dafs die Sprache durchaus natürlichen Ursprungs sei. Über die Stimme Ders. IV 522 ff. Aet. Plac. IV 19, 2 (Dox. 408, 9). — Das Seelenleben der Tiere haben sich die Epikureer, wie R. Heinze zu Lucr. III 299 S. 92 seines Kommentars richtig bemerkt, als zwar dem des Menschen ähnlich vorgestellt, aber doch nicht übersehen, dafs die *ἄλογα* und *μὴ χρώμενα δόξαις ζῷα* wohl Triebe und Begierden zeigen, aber keine eigentlichen *πάθη*, weil diese als Äufserungen des *λογισμός* nur dem Menschen zukommen. Vgl. Philodem. *π. θεῶν* c. 12. 13 S. 205 Scott. Cic. N. D. I 31, 87. Polystrat. *π. ἀλ. καταφρον.* c. 6 a 5. 7 a 5 S. 5 Wilke. Aet. Plac. V 26, 3 (Dox. 438).

den übrigen als Lehrer vorangingen[1]). In derselben | Weise entwickelte sich das gesellschaftliche Leben. Einzelne gründeten Burgen und warfen sich zu Herrschern auf; aber mit der Zeit erregte die Macht der Könige die Eifersucht, und sie wurden erschlagen. Um der Anarchie, die nun entstand, zu steuern, wählte man Obrigkeiten und sorgte durch Strafgesetze für Ordnung[2]). Dafs Epikur ebenso auch die Religion rein natürlich erklärt, wird später noch gezeigt werden.

Der Naturalismus, aus welchem diese Geschichtsansicht hervorgegangen ist, mufs nun vor allem in der Psychologie zum Vorschein kommen. Nach allem Bisherigen konnte diese nur rein materialistisch ausfallen. Die Seele ist wie alles Wirkliche ein Körper; im besonderen beriefen sich die Epikureer für diesen Satz in Übereinstimmung mit den Stoikern auf die Wechselwirkung von Seele und Leib[3]). Dieser Körper mufs aber aus den feinsten, leichtesten und beweglichsten Atomen

---

1) Epik. b. Diog. 75 (Epic. 26, 7): *ἀλλὰ μὴν ὑποληπτέον καὶ τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων διδαχθῆναί τε καὶ ἀναγκασθῆναι· τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν ἐν μὲν τισὶ θᾶττον, ἐν δὲ τισὶ βραδύτερον.* Lucr. V 1450: alle Künste *usus et impigrae simul experientia mentis | paulatim docuit.* Ebd. 1103: *inque dies magis hi victum vitamque priorem | commutare novis monstrabant rebu' benigni, | ingenio qui praestabant et corde vigebant.* Diesen Voraussetzungen gemäfs sucht nun Lucrez die verschiedenen Empfindungen zu erklären. Man erhielt das erste Feuer durch Blitze oder durch Entzündung von Ästen, die der Sturm aneinander rieb, man lernte von der Sonne kochen (V 1089 ff.). Zur Bearbeitung der Metalle, erst der leichtflüssigeren, nachher auch des Eisens, gaben Waldbrände Veranlassung, durch welche Erze geschmolzen wurden (V 1239—1294). Zur Hilfe im Krieg wurden Pferde und Elefanten verwendet; anfangs versuchte man es aber auch mit Stieren und reifsenden Tieren (V 1295 ff.). Zuerst kleidete man sich in Felle, dann in geflochtene, erst später in gewobene Stoffe (V 1009. 1348 ff. 1416 ff.). Den ersten Anstofs zu Pflanzung und Feldbau gab die natürliche Fortpflanzung der Gewächse (V 1359 ff.). Die erste Musik war Nachahmung des Vogelgesangs, das erste Instrument das Rohr, durch das man den Wind pfeifen hörte; aus dieser Naturmusik ist die künstliche allmählich erwachsen (V 1377 ff.). Zeitmafs und Ordnung lernte man von den Gestirnen (V 1434 ff.). Verhältnismäfsig spät kam die Dichtkunst und die Schreibkunst auf (V 1438 ff.). (Ähnlich, nur viel kürzer, Diodor I 8.) M. vgl. hierzu was Bd. I[5] 924, 2. 3 aus Demokrit angeführt ist.

2) Lucr. V 1106 ff.

3) Lucr. III 161 ff. Diog. 67 (Epic. 21, 14); s. o. 414, 2.

bestehen; dies erhellt aus der Schnelligkeit der geistigen Bewegungen, aus | der augenblicklichen Auflösung der Seele nach dem Tode und daraus, dafs der entseelte Körper so schwer ist wie der beseelte[1]). Epikur beschrieb daher die Seele, auch hierin mit den Stoikern zusammentreffend, als einen feuer- und luftartigen Stoff[2]) oder genauer als zusammengesetzt aus einem feurigen, einem luftigen, einem pneumatischen und einem vierten, namenlosen Stoffe, welcher aus den allerfeinsten und beweglichsten Atomen bestehen und die Ursache der Empfindung sein sollte, während vom Pneuma die Bewegung, von der Luft die Ruhe, vom Feuer die Wärme herrühre[3]). Je nachdem in der Mischung dieser Stoffe der eine oder der andere überwiegt, bestimmt sich das Temperament der Menschen so oder anders[4]). Diesen Seelenstoff denkt sich Epikur wie die Stoiker als Ableger der elterlichen Seelen durch die Zeugung entstanden[5]) und durch den ganzen Leib verbreitet[6]), mit dem deshalb auch die Seele wachsen soll[7]); zugleich macht er aber eine ähnliche Unterscheidung, wie sie

1) Lucr. III 177 ff., vgl. Diog. 63 (Epic. 19, 15).

2) Bei Diog. 63 (Epic. 19, 17): *ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι καὶ πῇ μὲν τούτῳ προσεμφερές, πῇ δὲ τούτῳ· ἔστι δὲ τὸ μέρος* (da diese überlieferte Lesart keinen erträglichen Sinn gibt, so vermutet Woltjer a. a. O. S. 61: *ἔστι δέ τι μ.*) *πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῇ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθὲς δὲ τούτῳ μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἀθροίσματι* (dem übrigen Leibe; so steht der Ausdruck auch § 64 dreimal). 66 (Epic. 21, 15): *ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συγκεῖσθαι λειοτάτων καὶ στρογγυλωτάτων, πολλῷ τινι διαφερουσῶν τῶν τοῦ πυρός.*

3) S. vor. Anm. Lucr. III 231 ff. 269 ff. Aet. Plac. IV 3, 11 (Stob. I 798 H. 320, 9 W.) Dox. 388 b 21; vgl. Alex. Aphr. De an. 26, 17 Bruns (Epic. 218, 20. 29). Vgl. auch R. Heinze in seiner Ausgabe des 3. Buchs von Lucrez (Leipz. 1897) S. 41.

4) Lucr. III 288 ff. (Epic. 219, 3).

5) Nach Aet. Plac. V 3, 5 (Dox. 417, 13) hielt er den Samen für ein *ἀπόσπασμα ψυχῆς καὶ σώματος*, und da er (ebd. 5, 1 [Dox. 418, 5]) auch ein weibliches *σπέρμα* annahm, so mufs er die Entstehung der Seele des Kindes aus einer Mischung von Seelenatomen der beiden Eltern hergeleitet haben, welche (Diog. 66, Epic. 22, 19) von allen Teilen des elterlichen Leibes herstammen sollten. Der Fötus sollte schon im Mutterleibe gesäugt werden; ebd. V 16, 1 (Dox. 426, 17). (Dieses beides nach Demokrit; s. Bd. I[5] 900, 1).

6) Diog. 63, s. Anm. 2. Lucr. III 216. 276 ff. 323 ff. 370 ff.

7) Die Schrift *π. αἰσθητῶν* (Vol. Herc. VI) col. 7.

jene durch ihre Lehre vom ἡγεμονικὸν gemacht | hatten[1]): nur der vernunftlose Teil der Seele soll den ganzen Körper als sein Lebensprinzip durchdringen, der vernünftige dagegen in der Brust seinen Sitz haben[2]). Diesem allein gehört die geistige Tätigkeit, die Wahrnehmung und die Vorstellung, die Bewegung des Willens und des Gemüts an, von ihm hängt in letzter Beziehung auch das Leben selbst ab, und wenn gleich beide zusammen nur e i n Wesen ausmachen, so können sie sich doch in verschiedenem Zustand befinden, der Geist kann heiter sein, während der Körper und die vernunftlose Seele Schmerz empfindet, und umgekehrt, ja es können Teile der vernunftlosen Seele durch körperliche Verstümmelung verloren gehen, ohne dafs darum die vernünftige und mit ihr das Leben entweicht[3]). Nur wenn das Band zwischen

---

1) Und insofern entspricht Lucr. III 98 ff. der Behauptung (worüber Bd. I[5] 444 f. II b[3] 888 f.), dafs die Seele die Harmonie des Körpers sei, wiewohl Epikur (b. Philop. De an. 143, 1 Hayd.) einen von den platonischen Einwürfen dagegen bestritten hatte.

2) Diog. 66. Lucr. III 94 ff. 136 ff. 396 ff. 613 f. Aet. Plac. IV 4, 6 (Dox. 390, 14). Tert. De an. 15. Lucr. nennt den vernünftigen Teil *animus* oder *mens*, den unvernünftigen *anima*. Wenn Plac. IV 23, 2 (Dox. 414, 28) steht: Ἐπίκουρος καὶ τὰ πάθη καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις, τὸ δὲ ἡγεμονικὸν ἀπαθές, so ist dies ein Mifsverständnis oder ein ungenauer Ausdruck für das, was S. 436, 2 nachgewiesen werden wird, oder auch das, was Lucr. III 252 f. sagt: wenn heftige Schmerzen bis zu jenem ungenannten Element der Seele, in welchem die Empfindung ihren Sitz hat, vordringen, entstehe eine solche Erschütterung, dafs die Seele den Körper verlasse; *sed plerumque fit in summo quasi corpore finis* | *motibus: hanc ob rem vitam retinere valemus* (und hierauf gründet sich der S. 446, 3 3. Aufl. angeführte Trost bei körperlichen Leiden). Die Sinnesempfindung dagegen gehört nach dem Obigen und nach S. 435 f. der Seele, nicht dem Leibe, ursprünglich an, und dafs der vernünftige Teil der Seele in der Brust wohnt, ist nach Epikur b. Diog. 66 (Epic. 21, 18) δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς, und das gleiche beweist Lucr. III 140 ff. daraus, dafs Furcht, Schrecken und Freude in der Brust ihren Sitz haben, während doch diese Gefühle ebenso wie das Selbstbewufstsein Sache des *animus* seien. An eine Apathie des letzteren kann auch nach Lucr. III 459 ff. und nach dem ganzen Zusammenhang des Systems nicht gedacht werden.

3) Diog. und Lucr. a. d. a. O. Auch im Schlafe soll nach Lucr. IV 913 ff. (vgl. Tert. De an. 43) ein Teil der *anima* den Körper verlassen, ein anderer in den Körper zurückgedrängt werden, und nichts anderes wollen wohl auch die etwas unklaren Worte Epikurs b. Diog. 66 (Epic. 22, 17) besagen.

Seele und Leib ganz | gelöst wird, vermag auch die Seele nicht länger fortzudauern, sondern ihre Atome, von der schützenden leiblichen Umhüllung nicht mehr zusammengehalten, zerstreuen sich vermöge ihrer Leichtigkeit und Beweglichkeit augenblicklich; infolgedessen geht dann aber auch der Leib, da er seinerseits die Seele gleichfalls nicht entbehren kann, in Verwesung über[1]. Glaubt man aber, durch diese Ansicht würde dem Menschen die trostloseste Aussicht in die Zukunft eröffnet, so findet Epikur dies unbegreiflich, da ja mit dem Leben auch jede Empfindung eines Übels aufhöre[2], und die Zeit, in der wir nicht mehr sind, uns so wenig berühre wie die, in der wir noch nicht gewesen sind[3]; ja er ist der Meinung, seine Lehre allein vermöge uns über den Tod zu beruhigen, da sie allein die Furcht vor der Unterwelt und ihren Schrecknissen gründlich aufhebe[4]. Dies werden wir nun auch ganz natürlich finden; um so auffallender erscheint beim ersten Anblick jene Unterscheidung der vernünftigen und der unvernünftigen Seele in einer so durchaus materialistischen Psychologie; indessen ist sie doch um nichts befremdender als die entsprechenden Bestimmungen der stoischen Lehre, und wenn sich diese aus dem ethischen Gegen-

1) Epik. b. Diog. 64 f. (Epic. 20, 9). Sehr ausführlich beweist Lucr. III 417—827 die Sterblichkeit der Seele, die sich übrigens auf epikureischem Standpunkt von selbst verstand. Andere Stellen, wie Plut. c. Epic. beatit. 27, 1. 3. 30, 5 S. 1104 e. 1105 a. 1106 e. Sext. Math. IX 72 (Epic. 227, 19), brauchen kaum angeführt zu werden. Sehr bezeichnend tritt aber hier gerade der Gegensatz des Stoicismus und Epikureismus hervor. Dort ist es die Seele, welche den Leib, hier der Leib, welcher die Seele zusammenhält: dort überlebt daher die Seele den Leib, hier ist dies unmöglich. Im Stoicismus fühlt sich der Geist als die Macht über das Äufsere und so auch über den eigenen Körper; im Epikureismus stellt er sich ihm gleich und macht sich von ihm abhängig.

2) Epik. b. Diog. 124—127 (Epic. 60, 15); z. B. *τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.* Ders. *κύρ. δόξ.* 2 b. Diog. 139. Sext. Pyrrh. III 229. Alex. Aphr. Anal. pr. 346, 14 Wallies. Top. 14, 7 W. Gell. N. A. II 8, 1. Stob. Floril. 118, 30: *ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δὲ ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.* Lucr. III 828—975.

3) Lucr. III 830 ff.

4) Diog. 81. 142 (Epic. 30, 8. 73, 20). Lucr. III 37 ff.

satz der Sinnlichkeit und der Vernunft erklären, so werden wir auch in Epikurs Ethik dem gleichen Gegensatz zwischen der allgemeinen und der sinnlichen Seite des Geistes begegnen. So teilt Epikur mit den Stoikern auch die Annahme einer himmlischen Herkunft des Menschen [1]), und soll auch damit hier zunächst nur gesagt sein, dafs der Mensch wie die lebenden Wesen ätherische Stoffe in sich habe, so knüpft sich doch hieran ähnlich wie bei den Stoikern die eben besprochene Unterscheidung des Edleren und Unedleren im Menschen, welche in letzter Beziehung doch nichts anderes ist als ein materialistischer Ausdruck für den Unterschied des Geistes von der Materie.

Von den Erscheinungen des Seelenlebens bringt Epikur zunächst die sinnliche Wahrnehmung mit den allgemeinen Grundlagen seiner Naturlehre durch die demokritische Lehre von den Idolen in Verbindung. Von der Oberfläche der Körper — dies ist das Wesentliche dieser Vorstellung — lösen sich beständig ungemein feine Teilchen ab, welche vermöge dieser ihrer Feinheit die weitesten Räume in unendlich kleiner Zeit, durchs Leere dringend [2]), durcheilen. Viele von diesen Ausflüssen werden nun allerdings bald nach ihrer Entstehung durch irgendeinen Widerstand aufgehalten oder in Verwirrung gebracht; in anderen dagegen bewahren die Atome noch längere Zeit dieselbe Stellung und Verbindung, welche sie in den Körpern selbst gehabt haben, so dafs sie ein Bild von den Dingen gewähren, welchem nur die körperliche Dichtigkeit fehlt. Einzeln können wir nun solche Bilder allerdings nicht wahrnehmen, weil sie hierfür zu dünn sind;

---

1) Lucr. II 991:

denique caelesti sumus omnes semine oriundi usw.

999: *cedit item retro, de terra quod fuit ante,*
in terras, et quod missum est ex aetheris oris,
id rursum caeli rellatum templa receptant.

Lohmann Quaestiones Lucretianae, Braunschw. 1882, S. 43, 1 verweist auf die Ähnlichkeit dieser Verse des römischen Dichters mit Euripides Chrysipp. fr. 836 N. nd versteht an beiden Stellen unter dem Äther nach Lucr. I 250 ff. nur den befruchtenden Regen.

2) Demokrit, von dem Epikur diese Theorie im übrigen entlehnt hat, läfst sie statt dessen die vor ihnen liegende Luft gestalten; s. Bd. I[5] 913.

aber wenn eine ununterbrochene Reihe gleicher Bilder von einem Gegenstand aus uns zuströmt, werden sie für uns wahrnehmbar: sie dringen durch die verschiedenen Sinneswerkzeuge in die Seele ein, setzen diese in Bewegung und erzeugen dadurch unsere Vorstellungen von den Dingen[1]). Von der Seele | wird die Empfindung dem Leibe mitgeteilt[2]). Auch diejenigen Vorstellungen, denen kein wirkliches Objekt entspricht (die Phantasievorstellungen), sind auf solche der Seele gegenwärtige Bilder zurückzuführen[3]), denn teils dauern

---

1) Epik. b. Diog. X 46—50. 52 f. (Epic. 9, 12. 13, 10) und in den Bruchstücken des 2. Buchs π. φύσεως. Lucr. IV 26—266. 722 ff. (vgl. VI 921 ff. und Woltjer Lucr. phil. 81 f.). Cic. epist. XV 16. Plut. qu. conv. VIII 10, 2, 2 f. S. 735 a. Aet. Plac. IV 3, 1. 19, 2 (Dox. 403, 2. 408, 9). Sext. Math. VII 206 ff. Gell. N. A. V. 16, 3. Macrob. Sat. VII 14, 3 f. Dafs Timagoras (über den S. 383, 3. 401, 1) statt der εἴδωλα von den ἀπορροαὶ sprach (Stob. Ekl. I 52, 1 S. 483, 7 Wachsm.), ist in der Sache keine Abweichung. Zu der Lehre von den Idolen gehört auch, was Lucr. IV 267 ff. 568 ff. Aet. Plac. IV 14, 2 (Dox. 405, 10) über die Spiegelbilder und das Echo sagt, und die Definition der Stimme b. Porphyr. in Ptol. Harm. 216 m.

2) Epik. b. Diog. 63 f. (Epic. 20, 7): Die Seele habe τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν. Sie hätte dieses Vermögen allerdings nicht, wenn sie nicht von dem Leibe geschützt würde (ἐστεγάζετο). τὸ δὲ λοιπὸν ἄθροισμα παρασκευάσαν τὴν αἰτίαν ταύτην μετείληφε καὶ αὐτὸ τοιούτου συμπτώματος παρ' ἐκείνης, οὐ μέντοι πάντων ὧν ἐκείνη κέκτηται. Nach dem Austritt der Seele ist der Leib ohne Empfindung; οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἑτέρῳ ἅμα συγγεγενημένῳ αὐτῷ παρεσκεύαζεν, ὃ διὰ τῆς συντελεσθείσης περὶ αὐτὸ δυνάμεως κατὰ τὴν κίνησιν σύμπτωμα αἰσθητικὸν εὐθὺς ἀποτελοῦν ἑαυτῷ ἀπεδίδου κατὰ τὴν ὁμούρησιν καὶ συμπάθειαν καὶ ἐκείνῳ, was dann noch weiter begründet wird. Nur nach Mafsgabe dieser Erklärung haben wir es zu verstehen, wenn Lucr. III 350 ff. die Meinung bekämpft, dafs der Körper keine Empfindung habe, und die Augen nicht sehen, sondern nur die Fenster seien, durch welche die Seele blicke: da der vernunftlose Teil der Seele durch den ganzen Leib verbreitet ist, wird der äufsere Eindruck an der Stelle, die er trifft, von dem hier befindlichen Teil der Seele empfunden und diese Empfindung dem entsprechenden Teil des Leibes mitgeteilt. Vgl. Goedeckemeyer Epikurs Verhältn. z. Demokr., Strafsb. 1897, S. 61.

3) So z. B. die Vorstellungen der Träumenden und Verrückten, aber überhaupt alle leeren Einbildungen Diog. 32 (s. o. 398, 7). Lucr. IV 730 ff. Dafür, dafs auch diese Vorstellungen aus Bildern entstehen, die uns wirklich berühren, macht Epikur b. Diog. 51 (Epic. 12, 14) geltend: ἥ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασιῶν οἷον ἢ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ καθ' ὕπνους γινομένων ἢ κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κρι-

die Bilder der Dinge oft länger als die Dinge selbst[1]), teils entstehen durch zufällige | Verbindung von Atomen nicht selten Bilder in der Luft, die von keinem ihnen ähnlichen Körper herrühren, teils vermischen sich auch verschiedenartige Bilder auf dem Wege zu unseren Sinnen; die Vorstellung eines Centauren z. B. entsteht dadurch, dafs das Bild eines Menschen sich mit dem eines Pferdes — nicht etwa nur in unserer Vorstellung, sondern vorher schon im Idol — verbindet[2]). Wenn uns endlich unsere Wahrnehmung wirkliche Gegenstände unrichtig oder unvollständig darstellt, so haben wir auch dieses nur daraus zu erklären, dafs die Bilder derselben verändert oder verstümmelt worden sind, ehe sie unsere Sinne erreicht haben[3]). Und in dieser Erklärung unserer Vorstellungen läfst sich die epikureische Schule auch durch die Tatsache nicht stören, dafs wir die Vorstellungen aller möglichen Dinge beliebig in uns hervorrufen können; dies soll vielmehr nur davon herrühren, dafs wir beständig von unendlich vielen Bildern umgeben sind, welche wir aber nur dann wahrnehmen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf sie richten; ebenso wird die scheinbare Bewegung der Gestalten, welche wir im Traum sehen, aus der raschen Aufeinanderfolge ähnlicher Idole erklärt, die uns als eine Veränderung e i n e s und desselben Bildes erscheine[4]). Doch soll neben dem blofsen Aufnehmen der uns von aufsen gegebenen Bilder

---

τηρίων οὐκ ἄν ποτε ὑπῆρχε τοῖς οὖσί τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινα καὶ τοιαῦτα, πρὸς ἃ βάλλομεν, d. h. die Traumerscheinungen und sonstigen Phantasiebilder könnten nicht diesen Schein der Realität (diese *ὁμοιότης τοῖς οὖσι* usf.) haben, wenn es nicht etwas ihnen Entsprechendes gäbe, auf das unser Denken sich richtet. (Für *πρὸς ἃ βάλλομεν* vermutet Usener *προσβαλλόμενα*.)

1) Plut. De def. orac. 19 S. 420 b (Epic. 260, 26): *εἰ δὲ χρὴ γελᾶν ἐν φιλοσοφίᾳ, τὰ εἴδωλα γελαστέον τὰ κωφὰ καὶ τυφλὰ καὶ ἄψυχα, ἃ ποιμαίνουσιν* (sc. *οἱ Ἐπικούρειοι*) *ἀπλέτους ἐτῶν περιόδους ἐμφαινόμενα καὶ περινοστοῦντα πάντῃ τὰ μὲν ἔτι ζώντων, τὰ δὲ πάλαι κατακαέντων ἢ καὶ κατασαπέντων ἀπορρυέντα.*

2) Lucr. IV 127 ff. 720 ff. Epik. b. Diog. 50 (Epic. 12, 7), vgl. S. 398, 7. Sext. Math. VII 203 (Epic. 179, 18). Vgl. auch S. 446, 1.

3) Lucr. IV 351 ff. Sext. VII 206 f. (Epic. 180, 10).

4) Lucr. IV 766—819 und über das unausgesetzte Ausströmen von Bildern V 141 ff. Diog. 48 (Epic. 11, 2).

auch eine selbsttätige Bewegung in Beziehung auf dieselben statt nden, welche sich an die durch den äufseren Eindruck in der Seele bewirkte Bewegung zwar anschliefse, aber doch nicht als ihre blofse Fortsetzung zu betrachten sei[1]). Wenn nämlich die Eindrücke, die wir erhalten, die Seele in Bewegung setzen, so werden dadurch ähnliche frühere Bewegungen aufs neue erzeugt, und es verbinden sich mit den | gegenwärtigen Bildern die Erinnerungen an früher Wahrgenommenes, oder es werden auch die ihnen entsprechenden Körperbewegungen hervorgerufen[2]), so dafs demnach hier die auf der Ideenassoziation beruhenden Erinnerungen eine ähnliche konsequent sensualistische Erklärung erfahren wie nach dem Obigen die Phantasievorstellungen. Aus dieser Selbsttätigkeit entspringt die Meinung, und ebendeshalb ist die Meinung nicht ebenso notwendig und ausnahmslos wahr wie die Sinnesempfindung, sondern sie kann mit dieser übereinstimmen oder nicht übereinstimmen, wahr oder falsch sein[3]). Die Bedingungen ihrer Wahrheit oder Unwahrheit sind schon S. 402 f. untersucht worden[4]).

---

1) Welche man deshalb nicht mit Woltjer a. a. O. S. 94 mit den *φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ* (S. 436, 3. 398, 7) identifizieren darf, denn diese sind Wahrnehmungen gegenwärtiger *εἴδωλα*.

2) Diese Vorstellung ergibt sich aus dem, was Chalcid. in Tim. 213, anscheinend nach einer guten Quelle, mitteilt, wenn wir es mit dem S. 402, 2. 403, 5 Angeführten verbinden. Dort heifst es nämlich: die Seele bestehe aus *atomi casu quodam et sine ratione concurrentes in unum et animam creantes, ut Epicuro placet, ob similitudinem atomorum, quarum una commota omnem spiritum, i. e. animam, moveri simul. unde plerumque audita nive candorem simul et frigus homines recordari, vel cum quis edit acerba quaedam, qui hoc vident, assidue exspuere incremento salivae, et cum oscitantibus simul oscitari alios, et in consonis rhythmis moveri nos iuxta sonos.* — Vgl. Goedeckemeyer Epikurs Verhältn. z. Demok i. d. Naturphilosophie (Strafsburg 1897) S. 77.

3) Epik. b. Diog. X 51 (Epic. 13, 1): *τὸ δὲ διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν, εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μέν, διάληψιν* (was ich für richtiger halte als *διάλειψιν*; *διάληψις* steht auch in dem fünften der [S. 377, 6 berührten] ethischen Bruchstücke in der Bedeutung: Unterschied, *ἀδιαλήπτως* b. Philodem. *π. ὀργ.* col. 41, 23 = ununterschieden) *δὲ ἔχουσαν* usw. s. o. S. 403, 5. Desgl. Dexipp. in Categ. 50, 33 B. oben S. 102, 2.

4) Über die Wahrnehmung der einzelnen Sinne findet man Genaueres bei Usener Epic. 219 ff.

Aus dem Vorstellen geht auch das Wollen und Handeln hervor, indem die Seele durch die Vorstellungen in Bewegung gesetzt wird, und diese Bewegung sich von ihr aus dem Körper mitteilt [1]). Genauere psychologische Untersuchungen über das Wesen des Willens scheint aber Epikur nicht angestellt zu haben; sein einziges Interesse liegt hier in der Rettung der Willensfreiheit. Diese hält er für unbedingt notwendig, wenn etwas in unseren Handlungen unser eigenes Werk sein soll, wenn wir auf die sittliche Zurechnung nicht verzichten und uns nicht einer trostlosen unerbittlichen Notwendigkeit preisgeben wollen [2]); und | dafs er eben hierauf den gröfsten Wert legt, begreift sich aus dem individualistischen Charakter seiner Ethik. Wie Zeno in seiner Physik den Menschen den Weltgesetzen unbedingt unterwirft, um in seiner Ethik die unbedingte Unterwerfung seines Willens unter dieselben als das naturgemäfse Verhalten von ihm verlangen zu können, so glaubt Epikur umgekehrt, ihm eine von keinem Naturgesetz abhängige Selbstbestimmung beilegen zu müssen, um das innere Leben des Einzelnen, dessen ungestörter Verlauf sein ethisches Ideal ist, gegen jeden Eingriff einer ihm fremden

1) Luc., IV 874 ff. Vgl. Galen Hippocr. et Plat. IV 2 S. 367 K. 337 M.

2) Bei Diog. 133 f. (Epic. 65, 10): *τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον*, (sc. *εἶναι ὁρᾷ ὁ φρόνιμος)· ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν. ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν.* Die gleiche Überzeugung spricht sich in den Bruchstücken aus Epikurs Physik aus, welche Gomperz Sitz.Ber. Wiener Ak. Bd. 83 (1876) S. 87 ff. herausgegeben hat. Auch hier wird der (stoische) Fatalismus bestritten und behauptet, alles *νουθετεῖν* ergehe an uns *ὡς ἔχοντας καὶ ἐν ἑαυτοῖς τὴν αἰτίαν καὶ οὐχὶ ἐν τῇ ἐξ ἀρχῆς μόνον συστάσει καὶ ἐν τῇ τοῦ περιέχοντο καὶ ἐπεισιόντος κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκῃ.* (Wie Gomperz aus diesen Fragmenten herauslesen kann, dafs Epikur nicht Indeterminist, sondern Determinist gewesen sei, ist mir unverständlich.) Von Epikureern genügt es an Lucr. II 251 ff. zu erinnern, der für die Abweichung der Atome von der Fallinie nach Epikurs Vorgang (s. folg. Anm.) geltendmacht: wenn jede Bewegung aus früheren mit Notwendigkeit hervorginge, woher dann bei den lebenden Wesen *haec fatis avolsa potestas* stammen sollte, *per quam progredimur quo ducit quemque voluntas* . . ., *ubi ipsa tulit mens?* Aus nichts könne diese nicht entstanden sein; (289) *sed ne mens ipsa necessum | intestinum habeat cunctis in rebus agendis | et devicta quasi id cogatur ferre patique*, das bewirke die kleine Abweichung der Atome.

und von ihm unverstandenen Macht zu sichern[1]). Die | Psychologie wird bei dem einen wie bei dem anderen gerade bei diesem für die Ethik mafsgebenden Punkte von dem ethischen Interesse beherrscht: wer für die Betätigung seines Willens keine andere Freiheit in Anspruch nimmt als die, das Notwendige, im Weltlauf und seinen Gesetzen Begründete, zu vollbringen, der kann sich auch bei der Frage nach dem Wesen und der Natur des Willens mit dieser Freiheit begnügen; wer dagegen seine praktische Aufgabe in der Unabhängigkeit des Einzelnen von allem, was nicht er selbst ist, in der ungestörten Gestaltung seines individuellen Lebens sucht, der wird auch schon in seiner Psychologie für diese individuelle Unabhängigkeit dadurch Raum zu schaffen geneigt sein, dafs er den Willen von jeder Nötigung durch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gegeben hat, freispricht. Um diese Freiheit möglich zu machen, hatte Epikur, wie wir früher gesehen haben[2]), den Zufall in die Bewegung der Atome eingeführt; aus demselben Grunde bestreitet er die Wahrheit der disjunktiven Sätze, welche sich auf Zukünftiges

---

1) Dafs dies das Hauptmotiv des epikureischen Indeterminismus ist, ergibt sich aufser dem ganzen Charakter des Systems, welches ja wesentlich von praktischen Interessen beherrscht ist, auch aus dem, was vor. Anm. und S. 421, 5. 442, 4 angeführt ist. Denn wenn selbst eine dem naturwissenschaftlichen Sinn so widerstrebende Annahme wie die Deklination der Atome an erster Stelle zur Rettung der Willensfreiheit nötig gefunden wurde, so liegt am Tage, dafs diese selbst sich dem Philosophen durch ein praktisches Interesse empfehlen mufste; und wenn er den stoischen Fatalismus mit dem Götteraberglauben auf eine Linie stellt, ja noch schlimmer findet als diesen, so wird er beide auch aus dem gleichen Grunde, wegen ihres nachteiligen Einflusses auf die Gemütsruhe des Menschen, verworfen haben. Die *εἱμαρμένη* ist ihm eine fremde Macht, deren Eingreifen in sein Leben ihm gerade so unheimlich ist wie das der Götter, die seine Freiheit vernichten müfste (*τῇ εἱμαρμένῃ δουλεύειν*), weil diese Freiheit eben nicht wie die des Stoikers in der Hingebung an die Gesetze des Ganzen besteht, das Gefühl, welches das *ἄγου μ' ὦ Ζεῦ* (s. o. S. 312, 1) ausspricht, ihm unbekannt ist. In Epikurs System lagen daher die stärksten Gründe für seinen Indeterminismus, und wir brauchen uns weder (mit Hirzel Unters. zu Cic. I 16, 3) darüber zu wundern, dafs „eine so passive Natur" für die Willensfreiheit eintrat, noch diese Tatsache aus geschichtlich nicht nachweisbaren (hierüber S. 374, 2) peripatetischen Einflüssen zu erklären.

2) S. 421.

beziehen [1]). Doch wollte er in letzterer Beziehung ohne Zweifel [2]) eigentlich nicht die formale Richtigkeit der Disjunktion, sondern nur die materielle Wahrheit der beiden Satzglieder angreifen; d. h. er leugnete nicht, dafs von kontradiktorisch entgegengesetzten Fällen der eine oder der andere eintreten müsse, dafs es wahr sei, wenn gesagt wird: Epikur wird morgen entweder leben oder nicht leben, sondern er bestritt nur die beiden Sätze, jeden für sich genommen, er leugnete sowohl die Wahrheit des Satzes 'Epikur wird leben' als die des entgegenstehenden 'Epikur wird nicht leben', weil sowohl der eine als der andere erst durch das wirkliche Eintreten des jetzt | noch ungewissen Erfolgs wahr werde [3]). Hierüber wird er daher weniger zu tadeln sein als dafür, dafs er die Natur des Willens und den Begriff der Freiheit nicht gründlicher untersucht, und dafs er überhaupt auch die Psychologie ebenso dürftig oder oberflächlich behandelt hat wie die ganze Physik.

4. Die Religionsphilosophie.

Epikur selbst freilich ist von den Ergebnissen seiner physikalischen Untersuchungen vollkommen befriedigt. Durch seine Ansicht über die Gründe der Dinge hofft er nicht allein

---

1) Cic. N. D. I 25, 70: *cum traditum sit in omnibus diiunctionibus, in quibus 'aut etiam aut non' poneretur, alterum utrum esse verum, (Epicurus) pertimuit, ne, si concessum esset huiusmodi aliquid 'aut vivet cras aut non vivet Epicurus', alterutrum fieret necessarium; totum hoc 'aut etiam aut non' negavit esse necessarium.* Dasselbe Acad. II 30, 97. De fato 10, 21.

2) Vgl. Steinhart S. 466 des mehrerwähnten wertvollen Artikels in Ersch u. Grubers Encyklopädie I 35.

3) Wenigstens sagt Cic. De fato 16, 37 mit Beziehung auf die vorliegende Frage: *nisi forte volumus Epicureorum opinionem sequi, qui tales enuntiationes nec veras nec falsas esse dicunt aut, cum id pudet, illud tamen dicunt, quod est inpudentius, veras esse ex contrariis diiunctiones, sed, quae in his enuntiata essent, eorum neutrum esse verum.* Cic. tut nun zwar hierzu den Ausruf: *o admirabilem licentiam et miserabilem inscientiam dicendi!*, indessen hat er dazu kein Recht, denn der Satz: es wird entweder A oder B erfolgen, ist nicht gleichbedeutend mit dem Satze: es läfst sich entweder von A oder von B behaupten, dafs es erfolgen werde; Epikur konnte daher recht wohl jenen zugeben und diesen leugnen. Wirklich folgt er auch hierin nur der peripatetischen Lehre; s. Bd. II b³ 220, 3.

den Aberglauben der polytheistischen Götterverehrung, sondern auch das Vorurteil von dem Walten einer Vorsehung gründlich beseitigt zu haben. Diese beiden Meinungen stellt er nämlich ganz auf die gleiche Linie. Die Vorstellungen des Volks von den Göttern sind so verkehrt, dafs Epikur glaubt, nur wer sie annehme, begehe eine Gottlosigkeit, nicht wer sie zerstöre[1]); die Religion hat, wie Lucrez ausführt[2]), die gröfsten Übel verursacht, | und der Mann, welcher sie durch eine natürliche Weltanschauung verdrängt hat, ist als der Sieger über den gefährlichsten Feind der Menschheit zu preisen; auch Epikurs wegwerfende Urteile über die Dichtkunst galten zunächst den religiösen Irrtümern, die von ihr genährt werden[3]). Aber auch der Vorsehungsglaube ist, wie er glaubt, um nichts besser als die Volksreligion, auch er wird von den Epikureern als ein Märchen bezeichnet[4]) und in der fatalistischen Form, die er bei den Stoikern hatte, sogar für noch schlimmer erklärt als der Volksglaube[5]). Wie könnte auch, fragen sie, die göttliche Vorsehung die Schöpferin einer Welt

---

1) Bei Diog. X 123 (Epic. 60, 5): *οἵους δ' αὐτοὺς [τοὺς θεοὺς] οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσίν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἵους νομίζουσιν. ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.* Vgl. Cic. N. D. I 16, 42 f.

2) III 14 ff. VI 49 ff., besonders aber in der berühmten Stelle I 62 ff.:

Humana ante oculos foede cum vita iaceret
in terris oppressa gravi sub relligione,
quae caput a caeli regionibus ostendebat
horribili super aspectu mortalibus instans, usw. bis zu

V 101: *tantum relligio potuit suadere malorum.*

Vgl. auch Epik. b. Diog. 81 (Epic. 30, 8) und oben S. 396, 1. 412, 1.

3) Heraklit. Alleg. Homer. c. 4 (Epic. 172, 8): (*Ἐπίκουρος*) *ἅπασαν ὁμοῦ ποιητικὴν ὥσπερ ὀλέθριον μύθων δέλεαρ ἀφοσιούμενος.* Ebd. c. 75 (Epic. 172, 10). Eine ausführliche Polemik gegen den Widersinn und die Unwürdigkeit der Göttermythen, die sich namentlich gegen Homer wendet, enthält der erste Teil von Philodem. *π. εὐσεβείας.*

4) Plut. De def. orac. 19 S. 420 b (Epic. 260, 21): *Ἐπικουρείων δὲ χλευασμοὺς καὶ γέλωτας οὔ τι φοβητέον, οἷς τολμῶσι χρῆσθαι καὶ κατὰ τῆς προνοίας, μῦθον αὐτὴν ἀποκαλοῦντες.* c. Epic. beat. 21, 2: [*οἱ Ἐπικούρειοι*] *διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥσπερ παισὶν Ἔμπουσαν ἢ Ποινὴν ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπικρεμαμένην.* Bei Cic. N. D. I 8, 18 nennt der Epikureer die *πρόνοια* eine *anus fatidica*, wozu sie freilich von dem Weissagungsaberglauben der Stoiker nicht selten gemacht wurde.

5) S. o. S. 439, 2.

sein, in der so unzählig viel Übles ist[1]), in der so oft der Edle mifshandelt wird, das Laster triumphiert[2])? Wie könnte eine Welt um des Menschen willen geschaffen sein, deren kleinerer Teil überhaupt für den Menschen bewohnbar ist? Wie sollte eine Natur seinem Besten dienen, die sein Leben und seine Werke so tausendfältig gefährdet, ja die ihn hilfloser als jedes Tier | in die Welt schickt? Wie sollen wir uns anderseits Wesen vorstellen, welche das unendliche Weltall zu regieren und alles an allen Orten zugleich allgegenwärtig zu schaffen imstande wären[3])? Was hätte diese Wesen zur Weltschöpfung bestimmen sollen, und woher konnten sie wissen, was und wie sie es schaffen sollten, wenn ihnen nicht die Natur mit ihrem Beispiel voranging[4])? Wie könnte endlich die Gottheit das selige Wesen sein, das sie doch sein mufs, wenn sie die ganze Last der Fürsorge für alle Dinge und Vorgänge in der Welt auf sich nehmen oder gar selbst in dem Körper der Welt sich mit herumwälzen müfste[5])? Wie könnten auch wir einem solchen Gott gegenüber, der sich um alles kümmert, ohne Furcht sein[6])? — Mit den Göttern des Volks werden natürlich auch die Dämonen[7]), mit der

---

1) Hierauf bezieht sich die Beweisführung die Lactant. De ira dei c. 13 g. E. von Epikur anführt: *deus aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest, aut et vult et potest;* die drei ersten Fälle seien aber undenkbar; anderseits *si et vult et potest, quod solum deo convenit, unde ergo sunt mala? aut cur illa non tollit?* In seiner disjunktiven Form und der Schärfe seiner Antithesen erinnert dieser Beweis übrigens ganz an die von Epikur sonst so gering geschätzte stoische Dialektik.

2) Gerade von dieser Wahrnehmung meint Lactant. Inst. III 17. V 10 (S. 206. 353 Bip.), sie sei der eigentliche Ausgangspunkt für Epikurs Leugnung der Vorsehung, an der ersteren Stelle unter Verweisung auf Lucr. II 1101.

3) Lucr. V 196 ff. II 1090 ff. Aet. Plac. I 7, 34 (Dox. 306, 12). Vgl. auch die Disputation des Stoikers und Epikureers b. Lucian Iupp. trag. c. 35 ff., namentlich c. 46 f.

4) Lucr. V 165 ff. (vgl. S. 412, 1). Aet. Plac. I 7, 8 f. (Dox. 300, 18).

5) Diog. 76 f. 97. 113 (s. S. 412, 1). Cic. N. D. I 20, 52 ff. Aet. Plac. I 7, 7 (Dox. 300, 4). Nemes. nat. hom. S. 169 A. 347 M.

6) Cic. a. a. O. 54. Epik. b. Diog. 81 (Epic. 30, 8).

7) Plut. De def. orac. 20 S. 420 d. Aet. Plac. I 8, 3 (Dox. 307, 15). Von der ersten von diesen Stellen macht es Bernays (Theophr. v. d. Frömmig-

Vorsehung wird auch die Notwendigkeit des Gebets[1]) und die Weissagung geleugnet[2]), welche die Stoiker aus jener abgeleitet hatten. Alle diese Vorstellungen sind nach Epikur nur aus Unwissenheit und Furcht entstanden: die Bilder, welche in Träumen geschaut werden, wurden mit wirklichen Wesen verwechselt, die Regelmäfsigkeit in der Bewegung der Himmelskörper wurde von den Unwissenden auf Götter zurückgeführt, Vorgänge, die mit anderen zufällig zusammentrafen, wurden für Vorzeichen derselben gehalten, schreckenerregende Naturerscheinungen wie Gewitter und Erdbeben erzeugten in den Gemütern | die Furcht vor höheren Mächten[3]). Die Furcht ist daher auch fortwährend die Grundbestimmung der Religion[4]), wie umgekehrt die Befreiung von dieser Furcht die wesentlichste Aufgabe der Philosophie ist.

Nichtsdestoweniger wollte auch Epikur den Glauben an Götter nicht aufgeben[5]). Dafs dies nur eine unwahre An-

---

keit 140) wahrscheinlich, dafs die darin erwähnte Polemik der Epikureer gegen die Dämonen des Empedokles in Hermarchs Werk π. Ἐμπεδοκλέους (Diog. 25 [Epic. 369, 8]. Philodem. π. εὐσεβείας S. 101. 121 Gomp.) niedergelegt war.

1) Gegen diese richtet Hermarchus b. Prokl. in Tim. 66 E den Fangschlufs: wenn zu allem Gebet nötig sei, sei es auch zum Gebet selbst nötig, und so fort ins unendliche.

2) Diog. 135 (Epic. XXXI 1). Lucr. VI 379 ff. (gegen die vorbedeutenden Blitze). Aet. Plac. V 1, 2 (Dox. 415, 17). Cic. N. D. I 20, 55 f. De divin. II 17, 40. Tertull. De an. 46.

3) Lucr. V 1159—1238, vgl. IV 33 f. VI 49 ff. Sext. Math. IX 25 (Epic. 238, 12). VI 19, und die Vorbedeutungen betreffend Diog. 98. 115 (Epic. 43, 12. 54, 13).

4) Diese Ansicht tritt besonders bei Lucrez (s. o. S. 442, 2) hervor, der kaum jemals der Religion erwähnt, ohne die Angst und Scheu, durch welche sie das Menschengeschlecht niedergedrückt habe, mit den stärksten Farben zu schildern. M. s. auch Plut. c. Epic. beat. 21, 10 S. 1102 c. Cic. N. D. I 20, 54 (Epic. 236, 26).

5) Er hatte darüber eigene Schriften verfafst, die uns aus Diog. 27. Cic. N. D. I 41, 115 (Epic. 100, 11). Plut. c. Epic. beat. 21, 11 S. 1102 c und jetzt aus Philodem. π. εὐσεβείας (S. 89, 22. 113, 4. 122, 16. 20. 128, 13. 133, 7. 137, 17 Gomp.) bekannt sind: π. θεῶν, π. ὁσιότητος, π. εὐσεβείας. Eine Schrift Metrodors π. θεῶν scheint bei Philodem. S. 137, 8 Gomp. angeführt zu werden (vgl. Metrod. fragm. ed. Körte S. 541 f.); die Philodems über die Götter und über die Frömmigkeit sind in herculanensischen Rollen wenigstens teilweise erhalten. Über das, was sich sonst noch in den her-

bequemung an die allgemeine Meinung gewesen sei[1]), ist gewifs ein ungerechter Vorwurf; denn teils machen die epikureischen Erklärungen über die Götter durchaus den Eindruck der Aufrichtigkeit, teils konnte auch der erklärte Atheismus in jener Zeit schwerlich Gefahr bringen und wäre wohl jedenfalls ebenso leicht verziehen worden als der epikureische Deismus, der ja die Volksgötter gleichfalls ganz unumwunden leugnete. Wir können aber auch noch nachweisen, was Epikur zu der Annahme von Göttern veranlafste. Einesteils schien ihm nämlich die Allgemeinheit des Götterglaubens seine objektive Wahrheit zu beweisen, und er erklärte aus diesem Grunde das Dasein der Götter für etwas unmittelbar Gewisses, in unseren natürlichen Begriffen (πρόληψις) Begründetes[2]); was er mit seiner | sensualistischen Erkenntnistheorie durch die Annahme ausglich, dafs die πρόληψις, welche uns vom Dasein der Götter überzeugt, aus der Wahrnehmung jener Bilder entstanden sei, von denen schon Demokrit den Götterglauben hergeleitet hatte[3]); von denen aber allerdings nur

culanensischen Rollen über die epikureische Götterlehre findet, vgl. m. Crönert Kolotes u. Menedemos S. 113 A. 512.

1) Posidon. b. Cic. N. D. I 44, 123, vgl. 30, 85. III 1, 3. De divin. II 17, 40. Plut. a. a. O.

2) Epik. b. Diog. 123 f. (Epic. 60, 4): θεοὶ μὲν γάρ εἰσίν· ἐναργὴς γάρ ἐστιν αὐτῶν ἡ γνῶσις. Aber so, wie die Menge sie sich vorstellt, seien sie nicht: ihre Meinungen über die Götter seien nicht προλήψεις, sondern ὑπολήψεις ψευδεῖς. Ausführlicher der Epikureer b. Cic. N. D. I 16, 43: *solus enim [Epicurus] vidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus* usw. Diese Angaben sind freilich mit Vorsicht aufzunehmen, da Cicero seine Vorstellung von den angeborenen Begriffen einzumischen scheint; da er sich aber ausdrücklich auf Epikurs Schrift περὶ κανόνος beruft, so werden wir doch annehmen dürfen, was auch Diog. 124 bestätigt, dafs der Götterglaube von Epikur auf eine allgemeine πρόληψις gegründet wurde.

3) Diese Annahme ergab sich für Epikur mit Notwendigkeit aus seiner Erkenntnistheorie. Denn da die πρόληψις nur aus Anschauungen als Gedächtnisbild entstehen soll (s. S. 401), so kann auch die πρόληψις über die Götter nur aus der Anschauung und, so weit sie richtig ist, nur aus der realen Anschauung von Göttern entstanden sein. Dafs aber Epikur dies auch ausdrücklich anerkannt hatte, ergibt sich aufser dem folg. Anm. Anzuführenden aus Cic. N. D. I 18, 46 (Epic. 233, 10), wo der Epikureer für

ein Teil die wirkliche Anschauung göttlicher Wesen gewähren sollte, während andere, wie wir sagen würden, ein bloſses Erzeugnis unserer Phantasie, wie Epikur sagt, bloſse in der Luft herumschwebende Bilder sein sollen, denen kein körperlicher Gegenstand entspricht[1]). Neben diesem theoretischen

die menschliche Gestalt der Götter geltendmacht: *quae enim forma alia occurrit umquam aut vigilanti cuiquam aut dormienti?* Lucr. VI 76: wenn du verkehrte Meinungen über die Götter hast, *nec delubra deum placido cum pectore adibis, | nec de corpore quae sancto simulacra feruntur | in mentes hominum divinae nuntia formae, | suscipere haec animi tranquilla pace valebis.*

1) Auch diese weitere Bestimmung lieſs sich auf Epikurs Standpunkt nicht umgehen. Wie sein Sensualismus die wahren Vorstellungen über die Götter nur von der Anschauung wirklicher Götter herleiten kann, so kann er die falschen Vorstellungen über dieselben, da auch das, was wir Phantasiebilder nennen, hier für eine Wahrnehmung gegenwärtiger εἴδωλα erklärt wird (S. 436), nur von der Anschauung solcher Idole herleiten, die keinen von ihnen selbst verschiedenen Gegenstand hinter sich haben. Dies geschieht denn auch wirklich, wenn Epik. b. Diog. 139 (Epic. 71, 8) sagt: τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς, οὓς μὲν κατ᾽ ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ καθ᾽ ὁμοείδειαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένους ἀνθρωποειδῶς· d. h. die Götter lassen sich nur durch die Vernunft erkennen, und zwar seien unter denselben solche zu unterscheiden, welche individuell (κατ ἀριθμὸν in dem Sinn, in welchem Aristoteles von dem ἀριθμῷ ἓν redet), also real existieren, und solche, deren Bild dadurch entstehe, daſs demselben (demselben wahrnehmenden Subjekt) eine Reihe gleichartiger menschenähnlich gestalteter Idole zuströmen. Zu der letzteren Klasse gehören alle die Götter, welche Epikur nach unserem Sprachgebrauch als Geschöpfe der menschlichen Phantasie bezeichnen müſste, nach seinen eigenen Voraussetzungen dagegen nur für Erscheinungen halten kann, die sich in unserer Seele durch das Zusammentreffen mehrerer, nicht von denselben Individuen ausgegangener εἴδωλα gebildet haben. Mit diesem Bericht des Diogenes stimmt nun, abgesehen von einem auf seine eigene Rechnung kommenden Verstoſs, auch Cicero überein, wenn er N. D. I 19, 49 (Epic. 234, 5) sagt: *Epicurus . . . docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu, sed mente cernatur* (= τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς, wie auch Aet. Plac. I 7, 34 [Dox. 306 13] mit dem Beisatz sagt [über den S. 436, 1], sie seien dies διὰ τὴν λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεως) *nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea, quae ille propter firmitatem στερέμνια appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis* (die wir wahrnehmen, weil sie einander ähnlich sind, und uns fortwährend zuflieſsen), *cum infinita simillumarum imaginum series* [so Brieger statt *species*] *ex innumerabilibus individuis existat et ad nos adfluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intellegentiam capere, quae sit et beata natura et aeterna.* Diese Erklärung paſst

Grunde wirkte aber bei Epikur unverkennbar auch das ästhetisch-religiöse Interesse, sein Ideal der Glückseligkeit in den Göttern verwirklicht anzuschauen[1]); und dasselbe Ideal ist es, durch | welches der ganze Inhalt seiner Vorstellung über die Götter bestimmt wird. Seine Götter sind daher durchaus menschenähnlich. Nur solche menschenähnliche Wesen kennt die religiöse Vorstellung; oder wie Epikur dies auffafst: nur solche erscheinen uns in den Bildern der Götter, die sich uns bald im Schlafe, bald in wachem Zustande darstellen; und auch das Nachdenken überzeugt uns, dafs die menschliche Gestalt die schönste ist, dafs ihr allein die Ver-

---

allerdings nur auf die Götter des Volks (die nicht *κατ᾽ ἀριθμὸν ὑφεστῶτες*), während sie Cicero später (27, 75. 37, 105 ff.) so behandelt, als ob sie auf Epikurs eigene Götter ginge: aber dieses Mifsverständnis Ciceros darf uns nicht abhalten, die Richtigkeit seiner Angaben im übrigen anzuerkennen. M. vgl. zum Vorstehenden die gründliche Erörterung von Hirzel Unters. zu Cic. I 46—84, an die ich mich unter teilweiser Änderung meiner früheren Auffassung in allem Wesentlichen anschliefse. — Schwenkes Erläuterung der Stelle (Jahrb. f. cl. Philol. (1882) S. 613—633 hat in ihrer Erklärung des *similitudine et transitione* S. 622 f. recht, dagegen ist die der Worte „*quae sit beata*“ usw. verfehlt. Diese sind einfach zu übersetzen „welcher Art die selige und ewige Natur sei“ (d. h. wie die Götter beschaffen seien), dafs sie nämlich, wie nach § 48 hier bewiesen werden soll, menschenähnlich ist. Das *nec soliditate* usw. (zu dem allerdings *cernatur* zu ergänzen ist) bedeutet: nicht vermöge ihrer körperlichen Dichtigkeit und nicht so, dafs sie der Zahl nach (d. h. als Einzelwesen) unterschieden (wahrgenommen) würden.

1) Vgl. Diog. 121 (Epic. XXIX 37), wo dem Gott die *ἀκροτάτη εὐδαιμονία ἐπίτασιν οὐκ ἔχουσα* beigelegt wird. Cic. N. D. I 17, 45: *si nihil aliud quaereremus, nisi ut deos pie coleremus et ut superstitione liberaremur, satis erat dictum; nam et praestans deorum natura hominum pietate coleretur, cum et aeterna esset et beatissima . . . et metus omnis a vi atque ira deorum pulsus esset.* Ebd. 20, 56: Wir fürchten die Götter nicht *et pie sancteque colimus naturam excellentem atque praestantem.* Ebd. 41, 115 f. Sen. De benef. IV 19, 3: Epikur habe jede Beziehung der Gottheit zur Welt abgebrochen. Nichtsdestoweniger verlange er, dafs man sie verehre wie einen Vater *propter maiestatem eius eximiam ac singularem naturam.* Philodem. *π. εὐσεβ.* col. 110 S. 128 Gomp. (Epic. 96, 9): Epikur habe seine Freunde ermahnt, die gottesdienstlichen Übungen zu beobachten *οὐ μόνον [διὰ τ]οὺς νόμους, ἀλλὰ διὰ φυσικὰς [αἰτίας].* Er selbst sage: *προσεύχεσθαι οἰκεῖον εἶναι [σοφί]ᾳ, οὐχ ὡς [ἀχθο]μένων τῶν [θεῶν], εἰ μὴ ποιή[σομεν], ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τῶν [ὑπερ]βαλλουσῶν [δυνά]μει καὶ σπου[δαιότ]ητι φύσεων.* Epikur selbst bezeichnet b. Diog. 133 das *ὅσια* (Gotteswürdiges) *δοξάζειν περὶ θεῶν* als einen wesentlichen Bestandteil der Glückseligkeit.

nunft innewohnt, und dafs sie sich für selige Wesen am meisten eignet[1]). Ging doch Epikur so weit, dafs er seinen Göttern selbst den Geschlechtsunterschied beilegte[2]). Aber doch soll alles das von ihnen entfernt werden, was für die göttliche Natur nicht pafst. Die zwei wesentlichsten Merkmale des Göttlichen sind aber nach Epikur die Unvergänglichkeit und die Seligkeit[3]). Diese würden beide, wie er glaubt, notleiden, wenn wir den Körpern der Götter die dichte Leiblichkeit der unsrigen zuschreiben wollten; wir können ihnen daher nur ein Analogon unseres Leibes, eine ätherische, aus den feinsten Atomen bestehende Gestalt beilegen[4]). Natürlich taugen sie aber mit diesen ätherischen Leibern nicht in eine Welt, die der unsrigen ähnlich | wäre, ja sie dürfen überhaupt in keiner Welt wohnen, wenn nicht der endliche Untergang derselben auch sie ereilen, und die Furcht davor ihre Seligkeit trüben soll; Epikur weist ihnen daher die Intermundien als Wohnort an, wo sie, wie Lucrez sagt, von keinem Unwetter belästigt, unter ewig heiterem Himmel hausen[5]). Ebensowenig kann

---

1) Cic. N. D. I 18, 46; s. S. 445, 3. De divin. II 17, 40 (Epic. 234, 1 adn.). Philodem. π. εὐσεβ. S. 84 f. Gomp. Sext. Pyrrh. III 218 (Epic. 355, 7). Aet. Plac. I 7, 34 (Stob. Ekl. I 66 H. 38 W. Dox. 306, 12). Anon. π. αἰσθητῶν (Vol. Herc. VI) col. 10 ff. Ebd. col. 16. 21 gegen die Kugelgestalt der stoischen Götter, d. h. der als Götter verehrten Gestirne.

2) Cic. N. D. I 34, 95 (Epic. 237, 5).

3) Epik. b. Diog. 123 (Epic. 59, 16): πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων . . . μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε usw. Ebd. 139 (Epic. 71, 3). Cic. N. D. I 17, 45. 19, 51 (Epic. 232, 23. 235, 16). Lucr. II 646 f. V 165 u. a.

4) Cic. N. D. II 23, 59. I 18, 49. 25, 71. 26, 74 f. (Epic. 234, 1). De divin. II 17, 40 (Epic. 234, 1 adn.). Lucr. V 148 ff. Anon. π. αἰσθητῶν col. 7. Aet. a. a. O. Epikur hat, wie Cic. sagt, *monogrammos deos;* seine Götter haben nur *quasi corpus* und *quasi sanguinem,* sie sind *perlucidi et perflabiles,* oder nach Lucr. *tenues,* so dafs sie nicht berührt werden können. und ebendeshalb (vgl. π. αἰσθητῶν a. a. O.) unzerstörbar.

5) Cic. De divin. II 17, 40 (Epic. 234, 1 adn.). Lucr. II 646 ff. III 18 ff. V 146 ff. Sen. De benef. IV 19, 2 (Epic. 242, 30). Dafs die Götter *propter metum ruinarum* in den Intermundien wohnen, ist keine blofse Ausdeutung Ciceros: auch Lucrez nennt die *deum natura: privata periclis,* und es läfst sich wirklich nicht sagen, auf welchem anderen Wege diese „*tenuis natura*“ vor dem Untergang geschützt, der Gottheit die Grundeigenschaft der Aphtharsie gesichert werden könnte. In welche Verlegenheit die Epikureer freilich

den Göttern eine Sorge um die Welt und die Angelegenheiten der Menschen auferlegt werden, wenn wir nicht ihre Seligkeit durch die mühseligste Geschäftigkeit zerstören wollen; sondern völlig frei von Sorgen und Mühen, schlechthin unbekümmert um die Welt[1]), keiner Gemütsbewegung zugänglich, müssen sie in seliger Betrachtung ihrer unveränderlichen Vortrefflichkeit das reinste Glück genieſsen[2]). Wie sich die epikureische Schule dies Glück ausmalte, sagt uns Philodemus[3]). Die Götter sind frei vom Schlafe, der ja doch immer ein teilweiser Tod ist, und dessen Wesen, die ohne jede Anstrengung leben, entbehren können. Dagegen glaubt der Epikureer, daſs sie der Nahrung doch bedürfen, nur daſs diese natürlich ihrer Leiblichkeit angemessen sein muſs. Ebenso brauchen sie Wohnungen[4]), wie ja jedes Wesen seinen Aufenthaltsort hat. | Wollten wir ihnen ferner die Sprache nehmen, so würden wir sie des höchsten Genusses, der Unterhaltung mit Ihresgleichen, berauben; und so hat sie ihnen nach Sextus auch schon Epikur selbst beigelegt[5]); Philodemus findet es (ob gleichfalls mit

dennoch durch den Einwurf kamen, alles Zusammengesetzte sei auch der Auflösung fähig, läſst sich aus den Fragmenten Philodems π. εὐσεβ. S. 136 ff. Comp. deutlich erkennen.

1) Von ihrer ἀπρονοησία handeln Lucian bis accus. 2 u. a. Alexander Aphr. de fato 31 S. 203, 11 Bruns. Vgl. Epicur. Fr. 368 S. 246, 20 ff.

2) Epik. b. Diog. 77. 97. 139 (Epic. 28, 3. 42, 11. 71, 3). Cic. N. D. I 19, 51 ff. (Epic. 235, 16), wo u. a.: *nos autem beatam vitam in animi securitate et in omnium vacatione munerum ponimus*, was daher beides den Göttern vor allem beizulegen sei. De leg. I 7, 21 (Epic. 69, 31). Lucr. II 646 ff. 1093 f. VI 58. Sen. De benef. IV 4, 1. 19, 2 (Epic. 242, 24. 30). De m. Claud. 8. Lactant. De ira dei 15, 5 (Epic. 244, 22), wo von Epikur der Schluſs angeführt wird: *si est in deo laetitiae adiectus ad gratiam et odii ad iram, necesse est habeat et timorem et libidinem et cupiditatem ceterosque adfectus, qui sunt inbecillitatis humanae*, u. a. Vgl. S. 412. 443, 5. 471, 1.

3) In den Bruchstücken seiner Schrift: περὶ τῆς τῶν θεῶν εὐστοχουμένης διαγωγῆς, κατὰ Ζήνωνα (so wird der Titel von dem Herausgeber, Vol. Herc. VI, ergänzt) col. 12 ff.

4) Auf diese nämlich, nicht auf gemeinsame Mahle, werden nach dem unmittelbar Folgenden die κλίσια (wenn die Ergänzung richtig ist) der Götter zu beziehen sein, von denen nach col. 13, 20 Hermarchus und Pythokles gesprochen hatten.

5) Sextus wirft nämlich Math. IX 178 (Epic. 239, 24) in der aller Wahrscheinlichkeit nach Karneades (bezw. Klitomachus) entnommenen Be-

Epikur, | wissen wir nicht gewiſs) sogar wahrscheinlich, daſs sie sich der griechischen oder einer nahe verwandten Sprache mit der höchsten Vollkommenheit bedienen[1]). Er denkt sich

weisführung gegen das Dasein der Götter, über die S. 507 ff. 3. Aufl. zu berichten sein wird, die Frage auf, ob die Gottheit (τὸ θεῖον, ὁ θεός) ἄφωνον oder φωνᾶεν sei. In dem letzteren Fall aber φωνῇ χρῆται καὶ ἔχει φωνητικὰ ὄργανα, καθάπερ πνεύμονα καὶ τραχεῖαν ἀρτηρίαν γλῶσσάν τε καὶ στόμα. τοῦτο δὲ ἄτοπον καὶ ἐγγὺς τῆς Ἐπικούρου μυθολογίας. Darin scheint mir nun deutlich ausgesprochen zu sein, daſs Epikur seinen Göttern Sprache und Sprachwerkzeuge beilegte, und wenn Hirzel (Unters. zu Cic. I 174) dies leugnet, so weiſs ich seine Erklärung mit dem Zusammenhang nicht in Einklang zu bringen. Wie könnte denn Sextus sagen, wer der Gottheit Sprache und Sprachwerkzeuge zuschreibe, der gehe beinahe so weit wie Epikur, wenn dieser der Gottheit die Sprache eben nicht zugeschrieben hätte? Etwa weil er ihr (wie H. will) „nicht bloſs Sprachorgane, sondern auch in allem übrigen menschliche Gestalt gab"? Aber um die übrige menschliche Gestalt handelt es sich hier nicht (wer ihr Sprachorgane zuschrieb, konnte ihr diese so wenig wie Epikur absprechen), sondern um die Sprache; und da ginge doch offenbar der, welcher der Gottheit nicht bloſs Sprachwerkzeuge, sondern auch ihren Gebrauch beilegt, nicht weniger weit (ἐγγύς), sondern weiter als der, welcher die Sprache, gerade das, nach dem hier an erster Stelle gefragt wird, ihr abspricht. Weit eher könnte man aus dem ἐγγὺς die Folgerung ableiten, daſs auch schon Epikur seinen Göttern eine bestimmte Sprache (die griechische) beilegte; wie denn auch Sextus im Nächstfolgenden ausführt, selbst wenn man der Gottheit eine Sprache zuschreibe, hätte man kein Recht, ihr gerade die griechische zuzuschreiben. Nun läſst freilich Cic. N. D. I 34, 94 in seiner aus Klitomachus entlehnten Kritik der epikureischen Theologie dem Epikureer vorhalten: wenn die Götter menschliche Gestalt hätten, müſste ihnen auch eine menschliche Lebensweise und *ad extremum etiam sermo et oratio* zukommen; und daraus schlieſst Hirzel S. 173, daſs zur Zeit des Karneades das Sprechen der Götter der epikureischen Schule noch unbekannt gewesen sei. Allein wer verbürgt uns, daſs Cicero, dem Hirzel selbst S. 76 ff. gerade in seiner Kritik der epikureischen Götterlehre ein grobes (S. 446, 1 g. E. berührtes) Miſsverständnis der epikureischen Ansichten nachweist, in unserem Fall sein griechisches Original wortgetreu widergibt? Er fand in demselben ohne Zweifel die Bemerkung: wenn man den Göttern menschliche Gestalt gebe, müsse man ihnen auch die den verschiedenen Organen entsprechenden Tätigkeiten zuschreiben, die dann im einzelnen aufgezählt worden sein mögen; und indem er nun mit Unrecht voraussetzte, daſs die Epikureer von allen diesen Tätigkeiten einräumen, sie können der Gottheit nicht zukommen, drückte er sich so aus, wie er sich ausgedrückt hat, ohne sich daran zu erinnern, daſs er selbst c. 14, 36 Zeno von seinem Epikureer deshalb tadeln läſst, weil er die Götternamen *rebus inanimis atque mutis* beigelegt sein lasse; was doch voraussetzt, daſs die Götter seiner Meinung nach nicht ἄφωνοι seien.

1) Col. 14 (Epic. 239, 20) mit dem naiven Grunde: λέγονται μὴ πολυ

seine Götter mit **einem** Worte wie eine Gesellschaft epikureischer Philosophen, die alles hat, was sie sich wünschen mag: ewiges Leben, keine Sorge und fortwährende Gelegenheit zu angenehmer Unterhaltung. Nur solche Götter sind auch, wie die Epikureer meinen[1]), nicht zu fürchten, nur sie werden frei und rein, bloſs um ihrer Vortrefflichkeit willen verehrt[2]). Dieser Götter sind es aber unzählige; denn wenn die Zahl der sterblichen Wesen unbegrenzt ist, so erfordert das Gesetz der Gleichheit, daſs die der unsterblichen nicht geringer sei[3]). Wiewohl sich aber die Epikureer den Stoikern gegenüber rühmten, durch diese Theologie nicht bloſs mit dem | Anthropomorphismus der Volksreligion übereinzustimmen, sondern ihren Polytheismus mit der Annahme unzähliger Götter noch zu überbieten[4]), und wiewohl sie nach dem Vorgang

---

διαφερούσαις κατὰ τὰς ἀρθρώσεις χρῆσθαι φωναῖς, καὶ μόνον οἴδαμεν γεγονότας σοφοὺς [so wird mit Usener Epic. LXXVIII das überlieferte *σ . . ους* zu ergänzen sein] *Ἑλληνίδι γλώττῃ χρωμένους*.

1) Cic. N. D. I 20, 54 ff. (Epic. 236, 26). Sen. De benef. IV 19, 1 (Epic. 242, 28).

2) Vgl. S. 447, 1. Philodem. De mus. IV col. 4 S. 66, 7 Kemke: die Gottheit bedürfe der Verehrung zwar nicht, uns aber sei es naturgemäſs, sie ihr zu erw[illegible]n, *μάλιστα μὲν ὁσίαις ὑπολήψεσιν, ἔπειτα δὲ καὶ τοῖς κατὰ τὸ πάτρι[ον] παραδεδομένοις ἑκάστῳ τῶν κατὰ μέρος*. Dagegen ist es eine auffallende Verkennung der epikureischen Denkweise, wenn Lange (Gesch. d. Mater. I 76) trotz des einstimmigen Widerspruchs der Quellen die Meinung äuſsert, Epik. habe in den Göttern nur ein menschliches Ideal, nicht die Götter selbst als äuſsere Wesen verehrt. Die menschlichen Ideale wohnen doch nicht in den Intermundien.

3) Cic. a. a. O. I 19, 50 (Epic. 235, 8), wo aber der Zusatz: *et si quae interimant* usf. nur auf Ciceros Rechnung kommt. denn Epikur kann seine müſsigen Götter nicht als die welterhaltenden Wesen beschrieben haben.

4) M. vgl. Philodem. *π. εὐσεβ.* S. 84 f. Gomp., wo gegen die Stoiker gesagt wird: *ἐπιδεικνύσθωσαν τοῖς πολλοῖς ἕνα μόνον* [sc. *θεὸν*] *ἅπαντα λέγοντες, οὐ πολλούς, οὐδὲ πάντας ὅσους ἡ κοινὴ φήμη παραδέδωκεν, ἁμῶν οὐ μόνον ὅσους φασὶν οἱ Πανέλληνες, ἀλλὰ καὶ πλείονας εἶναι λεγόντων. ἔπειθ' ὅτι τοιούτους οὐδὲ μεμήκασιν* (?) *ἀπολείπειν, οἵους σέβονται πάντες καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν· ἀνθρωποειδεῖς γὰρ ἐκεῖνοι οὐ νομίζουσιν, ἀλλὰ ἀέρα καὶ πνεύματα καὶ αἰθέρα. ὥστ' ἔγωγε καὶ τεθαρρηκότως εἴπαιμι τούτους Διαγόρου μᾶλλον πλημμελεῖν*. Es wird sodann weiter ausgeführt, wie wenig die Natursubstanzen der Stoiker die Bedeutung von Göttern haben können, und dabei namentlich hervorgehoben (S. 86): *τὰ θεῖα τοιαῦτα καταλείπουσιν, ἃ καὶ γεννητὰ καὶ φθαρτὰ φαίνεται, τοῖς δὲ πᾶσιν ἡμεῖς ἀκο-*

ihres Meisters[1]) auch dem herkömmlichen Kultus sich nicht entziehen wollten[2]), so hatten sie doch nicht das gleiche Interesse wie jene, ihre Übereinstimmung mit dem Volksglauben wirklich nachzuweisen. Während sich daher die Stoiker für diesen Zweck kopfüber in die Allegorie stürzten, so wird uns von einem ähnlichen Bestreben der Epikureer nichts berichtet, und nur der Dichter der Schule gibt einzelne allegorische Deutungen von Volksvorstellungen und Mythen, und zwar mit mehr Geschmack und Geschick, als die stoischen Allegoriker zu zeigen pflegen[3]). Im übrigen hat die Schule wie auch Lucrez selbst gegen die Volksreligion | durchaus die negative Stellung einer aufklärenden Polemik, und eben hierin liegt ohne Zweifel eines ihrer wesentlichsten Verdienste.

5. Die epikureische Ethik. A. Die allgemeinen Grundsätze.

Die Physik sollte den Menschen von den Vorurteilen befreien, welche seinem Glück im Wege stehen, die Ethik soll ihn positiv über das Wesen der Glückseligkeit und die Mittel zu ihrer Erreichung belehren. War nun schon in den theoretischen Teilen des Systems das Bestreben hervorgetreten, die Einzelwesen allein als das ursprünglich Wirkliche darzustellen, alle gemeinsame Ordnung dagegen nur aus dem

---

λοίϑως ἀιδίους κἀφϑάρτους εἶναι δογματίζομεν. Wir haben hier also die gleiche Erscheinung, die wir auch in neuerer Zeit erlebt haben, dafs sich Deisten und Pantheisten gegenseitig der Gottlosigkeit beschuldigen, jene, weil sie die Persönlichkeit, diese, weil sie die lebendige Wirksamkeit an der Gottheit des Gegners vermissen.

1) Philodem. π. εὐσεβ. S. 108 ff. Gomp. gibt sich viele Mühe, die Frömmigkeit Epikurs nicht blofs aus seinen Ansichten über die Götter, sondern auch aus seinem persönlichen Verhalten zu beweisen, und er macht in der letzteren Beziehung (abgesehen von so Unerheblichem, wie die Formel: ϑεῶν ἵλεων ὄντων S. 125) geltend (S. 118. 126 ff. 146), dafs der Philosoph sich an den Festen, Opfern und Mysterien seiner Vaterstadt beteiligt und seine Freunde gleichfalls dazu aufgefordert habe.

2) S. o. S. 451, 2.

3) So wird Lucr. II 598 ff. die Göttermutter für die Erde erklärt, II 655 die Bezeichnung Neptun, Ceres, Bacchus für das Meer, das Getreide, den Wein gestattet, und III 976 ff. werden die Mythen von den Strafen in der Unterwelt geistvoll auf die Qualen gedeutet, welche schon in der Gegenwart aus Aberglauben und törichten Leidenschaften entspringen.

zufälligen Zusammentreffen der Einzelwirkungen abzuleiten, so mufs sich die gleiche Richtung auf dem ethischen Gebiete darin geltend machen, dafs die individuelle Empfindung zur Norm und das Wohl des Individuums zum Zweck aller menschlichen Tätigkeit gemacht wird. Aber wie die Physik von der äufseren Erscheinung auf ihre verborgenen, nur dem Denken zugänglichen Gründe, und von der scheinbar zufälligen Bewegung der Atome zu einem Ganzen von gesetzmäfsigen Wirkungen geführt hatte, so kann auch die Ethik weder bei der sinnlichen Seite des Menschen, noch bei der selbstsüchtigen Beziehung des Einzelnen auf sich selbst stehen bleiben; indem vielmehr der Begriff des Wohlbefindens näher bestimmt wird, so zeigt sich, dafs dasselbe nur durch die Erhebung über die Sinnlichkeit und die blofs individuellen Zwecke, nur durch die gleiche Zurückziehung des Bewufstseins in sich selbst und sein allgemeines Wesen zu erreichen ist, welche die Stoiker für das einzige Mittel zur Glückseligkeit erklärt hatten. Wir haben diese Entwicklung des epikureischen Standpunkts in ihren wesentlichen Zügen darzustellen.

Das einzige unbedingte Gut ist nach Epikurs Ansicht die Lust, das einzige unbedingte Übel der Schmerz[1]). Ein Beweis dieses Satzes schien dem Philosophen kaum nötig, da uns diese Überzeugung unmittelbar durch die Natur gegeben sei und in allem unserem Tun und Lassen als mafsgebend vorausgesetzt werde[2]); sofern aber ein solcher verlangt wurde, be-

1) Epik. b. Diog. 128 f. (Epic. 62, 23): *τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν . . . πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον . . . πᾶσα οὖν ἡδονὴ . . . ἀγαθόν . . . καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν.* Ebd. 141 (Epic. 43, 7). Cic. De fin. I 9, 29 (Epic. 264, 1). Tusc. V 26, 73: *cum praesertim omne malum dolore definiat, bonum voluptate* (Epic. 340, 31).

2) B. Diog. 129 (Epic. 63, 1): *ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.* Plut. adv. Col. 27, 1 S. 1122 d, der als epikureisch anführt: *αἴσθησιν ἔχειν δεῖ καὶ σάρκινον εἶναι, καὶ φανεῖται ἡδονὴ ἀγαθόν.* Cic. De fin. I 9, 30 (Epic. 264, 9): Epikur sagt, jedes lebende Wesen begehre von Geburt an die Lust als das höchste Gut, verabscheue den Schmerz als das gröfste Übel. *Itaque negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit: sentiri hoc putat, ut calere ignem, nivem esse albam, mel dulce.*

rief er sich auf die Tatsache, dafs alle lebenden Wesen vom ersten Augenblick ihres Daseins an die Lust suchen und den Schmerz fliehen[1]), dafs daher die Lust überhaupt das natürliche Gut oder der naturgemäfse und in sich befriedigte Zustand jedes Wesens sei[2]). Hieraus ergibt sich im allgemeinen der Grundsatz, in welchem Epikur mit den älteren Hedonikern übereinstimmt, dafs die Lust das Ziel aller unserer Tätigkeit sein müsse.

Indessen erhält dieser Grundsatz im epikureischen System mehrere sehr eingreifende nähere Bestimmungen. Fürs erste nämlich ist weder die Lust noch der Schmerz etwas Einfaches, sondern es gibt verschiedene Arten und Grade der Lust und des Schmerzes, und es kann der Fall eintreten, dafs wir eine Lust nur durch Verzicht auf andere oder nur mit Schmerzen erkaufen, dafs wir umgekehrt einem Schmerz nur durch Übernahme eines anderen oder durch Verzicht auf eine Lust entgehen können. In diesem Fall rät uns Epikur, das Verhältnis der verschiedenen Lust- und Schmerzempfindungen abzuwägen und mit Rücksicht auf den Nutzen und Schaden, den uns die einzelnen gewähren, je nach Umständen das Gute wie ein Übles und das Üble wie | ein Gutes zu behandeln, der Lust zu entsagen, wenn uns vor ihr gröfserer Schmerz droht, und zur Erlangung gröfserer Lust Schmerzen zu übernehmen[3]). Weiter findet er aber mit Plato, dafs jede positive Lust auf einem Bedürfnis, mithin auf einem Schmerz beruhe, der durch sie gehoben werden soll; und er schliefst hieraus, dafs das eigentliche Wesen und Ziel aller Lust nur

---

1) Diog. 137 (Epic. XXXII 1). Cic. De fin. I 7, 23 (Epic. 178, 29). 9, 30 (s. vor. Anm.). II 10, 31 f. (Epic. 274, 7). Sext. Pyrrh. III 194. Math. XI 96 (Epic. 274, 25. 29).

2) Vgl, Stob. Ekl. II 58 H. 46, 17 W.: *τοῦτο δ'* [das *τέλος*] *οἱ κατ' Ἐπίκουρον φιλοσοφοῦντες οὐ προσδέχονται λέγειν ἐνεργούμενον, διὰ τὸ παθητικὸν ὑποτίθεσθαι τὸ τέλος, οὐ πρακτικόν· ἡδονὴ γάρ· ὅθεν καὶ τὴν ἔννοιαν ἀποδιδόασι τοῦ τέλους τὸ οἰκείως διατιθέναι ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς αὐτὸ χωρὶς τῆς ἐπ' ἄλλο τι ἁπάσης ἐπιβολῆς.* Alex. Aphr. De an. mant. 150, 33 Bruns: *τοῖς δὲ περὶ Ἐπίκουρον ἡδονὴ τὸ πρῶτον οἰκεῖον ἔδοξεν εἶναι ἁπλῶς· προϊόντων δὲ διαρθροῦσθαι ταύτην τὴν ἡδονήν φασιν.*

3) Bei Diog. 129 f. (Epic. 63, 5). Cic. De fin. I 14, 48 (Epic. 268, 32). Tusc. V 33, 95 (Epic. 288, 1). Sen. De otio 7, 3 (Epic. 289, 24).

in der Schmerzlosigkeit bestehe[1]), dafs das Gute nichts anderes sei als die Freiheit von Übeln[2]). Während daher die Cyrenaiker nicht die Ruhe der Seele oder die Schmerzlosigkeit, sondern nur die sanfte Gemütsbewegung oder die positive Lust als Zweck gesetzt hatten und ebendeshalb die Glückseligkeit nicht in dem Gesamtzustand des Menschen, sondern in der Summe der einzelnen Genüsse suchten, so will Epikur zwar beides anerkennen, sowohl die Lust der Ruhe als die der Bewegung, sowohl die negative als die positive Lust[3]), aber beide stehen nach dem eben Angeführten nicht auf gleicher Linie, sondern der wesentliche und unmittelbare Grund der Glückseligkeit liegt in der Ruhe des Gemüts oder in der Ataraxie, die positive Lust ist nur eine unmittelbare Bedingung derselben, insofern sie uns von | der Unlust des unbefriedigten Bedürfnisses befreit[4]). Die Ataraxie beruht aber ebenso wesentlich auf der geistigen Beschaffenheit des Menschen, wie umgekehrt die positive Lust innerhalb dieser sensualistischen Systeme auf den sinnlichen Reiz begründet werden mufs. Wie es daher folgerichtig gewesen war, wenn

1) Epik. b. Diog. 139 (Gell. N. A. II 9, 2 [Epic. 72, 1]): *ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις.* Ders. b. Diog. 128 (Epic. 62, 12): *τούτων γὰρ [τῶν ἐπιθυμιῶν] ἀπλανὴς θεωρία πᾶσαν αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος. τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν. ὅταν δὲ ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμών, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζῴου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι . . . τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μηδὲν ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.* Ebd. 131. 144 (Epic. 64, 8. 75, 5), vgl. Plut. c. Epic. beat. 3, 10 S. 1088 c. Stob. Floril. 17, 35 (Epic. 283, 3). Lucr. II 14 ff. Cic. De fin. I 11, 37 (Epic. 266, 1).

2) Epikur und Metrodor Fr. 28 Körte b. Plut. a. a. O. 7, 1 f. S. 1091 a b (Epic. 283, 9).

3) Diog. 136 (Epic. XXXI 13), wo u. a. die Worte Epikurs angeführt werden: *ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται.* Ritter III 469 vermutet statt *ἐνεργ. ἐναργείᾳ*, aber *ἐνεργείᾳ* gibt einen ganz passenden Sinn: sie stellen sich in bewegter Tätigkeit dar. Sen. ep. 66, 45 (Epic. 286, 12): *apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione.*

4) Daher Sen. De brev. vit. 14, 2: *cum Epicuro quiescere.* De benef. IV 4, 1: *quae maxima Epicuro felicitas videtur, nihil agit.*

Aristippus die körperliche Lust für die höchste hielt, so ist es umgekehrt von Epikur konsequent, sie der geistigen unterzuordnen. Wenn wir die Lust für den höchsten Zweck erklären, sagt er, so meinen wir nicht die Lüste der Ausschweifenden, überhaupt nicht den (sinnlichen) Genuſs, sondern dies, daſs der Körper von Schmerzen und das Gemüt von Unruhe frei ist. Denn nicht Trinkgelage und Schmausereien, nicht der Genuſs von Knaben und Weibern, nicht die Freuden der Tafel machen das Leben angenehm, sondern ein nüchterner Verstand, welcher die Gründe unseres Tuns und Lassens erforscht und die gröſsten Feinde unserer Ruhe, die Vorurteile, vertreibt. Die Wurzel aber von dem allem und das gröſste Gut ist die Einsicht[1]). Sie allein ist es, die uns frei macht; ihren Besitz uns zu erwerben, ist es nie zu früh noch zu spät[2]). Unsere unentbehrlichen Bedürfnisse sind einfach, denn zur Freiheit von Schmerzen ist nur weniges nötig, alles übrige dagegen gewährt teils nur eine Abwechslung im Genuſs, durch welche dieser selbst nicht vermehrt wird, teils beruht es gar auf leerer Meinung[3]). Dieses wenige ist aber leicht zu | er-

1) B. Diog. 131 f. (Epic. 64, 1). In ähnlichem Sinn äuſsert sich Metrodor b. Clemens Strom. V 138, 2 f. S. 732 P., wenn er im Anschluſs an den platonischen Phädrus die Philosophen selig preist, welche zur Anschauung des Ewigen sich erhebend allen Übeln entronnen seien, *καθαροὶ καὶ ἀσήμαντοι τούτου, ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν*. Vgl. Ders. Fr. 38 Körte b. Plut. adv. Col. 17, 4 S. 1117 b: *ποιήσωμέν τι καλὸν ἐπὶ καλοῖς, μόνον οὐ καταδύντες ταῖς ὁμοιοπαθείαις καὶ ἀπαλλαγέντες ἐκ τοῦ χαμαὶ βίου εἰς τὰ Ἐπικούρου ὡς ἀληθῶς θεόφαντα ὄργια.*

2) Epik. b. Diog. 122 (Clemens Strom. IV 8, 69 S. 594 P. [Epic. 59, 2]): *μήτε νέος τις ὢν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδείς ἐστιν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον* (Clem. *-αίνειν*). Wer sagt, es sei für ihn zu früh oder zu spät zum Philosophieren, der sagt, *πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μήπω παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτ' εἶναι.* Ders. b. Sen. ep. 8, 7 (Epic. 160, 25): *philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas.*

3) Epik. b. Diog. 127 (Epic. 62, 8): *τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δ' ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.* Ebd. 149 (Epic. 77, 18), wo noch Näheres über die einzelnen Klassen. Ebd. 144 (Epic. 74, 15): *ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὥρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν· ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει.* (Ähnlich b. Stob. Floril. 17, 23 [Epic. 300, 26]).

reichen: die Natur sorgt genügend für unser Glück, wenn wir nur ihre Gaben dankbar zu würdigen wissen und dessen, was wir haben, nicht über dem vergessen, was wir wünschen[1]); wer naturgemäſs lebt, ist nie arm, und der Weise braucht bei Wasser und Brot Zeus nicht zu beneiden[2]); das Glück hat daher wenig Macht über ihn, die Hauptsache liegt am Verstande[3]), und wenn es mit diesem recht bestellt ist, kann man sich auch äuſsere Unfälle gefallen lassen[4]). Auch der körperliche Schmerz erscheint unserem Philosophen nicht so unwiderstehlich daſs er das Glück des Weisen trüben könnte; und so unnatürlich er die stoische Apathie findet[5]), so ist doch auch er der Meinung, der Weise könne selbst auf der Folter glücklich sein, er könne die heftigsten Schmerzen verlachen, ja er könne mitten unter Qualen ausrufen: ach, wie süſs![6]). Läſst sich in dem letzteren Ausdruck allerdings die Hohlheit eines erzwungenen Pathos, und selbst in den schönen Äuſserungen des sterbenden Philosophen über die Schmerzen |

Eine längere Ausführung dieses Gedankens, in der auch die Pflanzenkost als die einfachste empfohlen wird, teilt Porph. De abstin. I 48—52 aus einer epikureischen Schrift (Bernays Theophr. üb. Frömmigk. 16 vgl. 145 denkt an Hermarchus) mit. Lucr. II 20 ff. Cic. De fin. I 13, 45 (Epic. 268, 5). Tusc. V 33, 94 (Epic. 288, 23). Plut. c. Epic. beat. 3, 10 S. 1088 c (Epic. 281, 17). Anonym. in Eth. Nic. III 13 (Comm. Arist. XX 171, 23. Epic. 295, 12). Sen. De vit. beat. 13, 1 (Epic. 298, 4).

1) Vgl. Sen. De benef. III 4, 1 (Epic. 286, 28): *Epicuro, . . . qui adsidue queritur, quod adversus praeterita simus ingrati;* Epik. b. Dems. ep. 15, 10 (Epic. 307, 19): *stulta vita ingrata est et trepida, tota in futurum fertur* und die Ausführung bei Lucr. III 929 ff.

2) Diog. 11. 130 f. 144. 146 (Epic. 364, 21. 63, 16. 74, 15. 76, 1). Stob. Floril. 17, 23. 30, 34 (Epic. 300, 26. 302, 24 [Aelian. V. H. IV 13]. 156, 4). Sen. ep. 2, 5. 16, 7. 25, 4 (Epic 303, 5. 161, 19. 340, 18).

3) Diog. 144 (Epic. 74, 17): *βραχέα* [vgl. Demokrit Fr. 119 D.] *σοφῷ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διῴκηκε.* (Dasselbe b. Stob. Ekl. II 354. Cic. De fin. I 19, 63. Sen. De const. 15, 4 u. a.) Epikur und Metrodor (Fr. 49 Körte) b. Cic. Tusc. V 9, 26 f. und Plut. De aud. poet. 14 S. 37 a (Epic. 325, 30).

4) Diog. 135 (Epic. 66, 1): *κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.*

5) Plut. c. Epic. beat. 20, 4 S. 1101 a (Epic. 138, 14).

6) Diog. 118 (Epic. XXVIII 3). Plut. a. a. O. 3, 9 (Epic. 337, 17). Sen. ep. 66, 18. 67, 15 (Epic. 338, 35. 339, 5). Cic. Tusc. V 26, 73 (Epic. 340, 28).

seiner Krankheit[1]) ein Zug selbstgefälliger Übertreibung nicht verkennen, so ist doch der Grundsatz, um den es sich handelt, im Geist der epikureischen Philosophie begründet und durch das eigene Verhalten ihres Urhebers bestätigt. Die Hauptsache ist nach Epikur nicht der körperliche Zustand, sondern die Beschaffenheit des Innern, denn die körperliche Lust ist von kurzer Dauer und hat viel Störendes an sich, die geistigen Genusse allein sind rein und unvergänglich; ebenso sind aber anderseits auch die geistigen Schmerzen die schwereren, denn der Leib leidet nur von den gegenwärtigen Übeln, die Seele auch von den vergangenen und zukünftigen[2]); die Lust des Fleisches kommt in einem Leben von begrenzter Dauer nie zum Abschlufs, nur das Denken vermag, eben indem es uns über die Beschränktheit unseres leiblichen Daseins beruhigt, ein in sich vollendetes Leben hervorzubringen, welches der unbegrenzten Zeitdauer nicht bedarf[3]).

Dabei will nun das epikureische System allerdings nicht leugnen, dafs die körperliche Lust die ursprünglichere, ja dafs sie allein die letzte Quelle aller Lust sei, und sowohl Epikur als sein Lieblingsschüler Metrodorus haben dies schroff

---

1) Diog. 22 (Epic. 143, 16), vgl. Cic. De fin. II 30, 96. Tusc. II 7, 17. M. Aurel IX 41 (Epic. 158, 25). Sen. ep. 66, 47. 92, 25 (Epic. 143, 26. 144, 8). Plut. c. Epic. beat. 18, 1 S. 1099 d (Epic. 144, 20), der aber die Worte Epikurs auf eine gehässige Weise entstellt).

2) Diog. 137 (Epic. XXXI, 65): *ἔτι πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς [διαφέρεται]· οἱ μὲν γὰρ χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας τῶν ψυχικῶν· . . . ὁ δὲ τὰς ψυχικάς· τὴν γοῦν σάρκα διὰ τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον· οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.* Das Weitere b. Plut. a. a. O. 3, 10 f. S. 1088 c (Epic. 281, 17). Cic. Tusc. V 38, 96 (Epic. 288, 8). Die körperliche Lust bezeichneten die Epikureer mit *ἥδεσθαι*, die geistige mit *χαίρειν* Plut. a. a. O. 5, 1 S. 1089 e (Epic. 286, 1).

3) Bei Diog. 145 (Epic. 75, 10). Den Ausdruck *σάρξ* für den Leib im Unterschied von der Seele scheint zuerst Epikur aufgebracht zu haben, der hierfür eines anderen Ausdrucks als *σῶμα* bedurfte, denn ein *σῶμα* ist auch die Seele. M. vgl. Diog. 137. 140. 144 f. (Epic. XXXI, 67. 72, 5. 75, 5. 13. 15). Metrodor Fr. 41 Körte b. Plut. Colot. 31, 2 S. 1125 c (aber n. p. suav. v. 16, 9 S. 1098 cd hat Plut. für *σαρκὶ*: *γαστρί*). — Freudenthals (Josephus' Schrift ü. d. Herrsch. d. Vern. 27. 5) Einwendung, dafs schon Hipparchus (Stob. Floril. 101, 81; vgl. T. III b[4] 115, 3 Nr. 19) von *σάρκινοι ἄνθρωποι* rede, fällt mit der Echtheit dieses Fragments.

genug ausgesprochen, wenn jener sagt, er wüfste sich das Gute nicht zu denken, wenn er von allem Sinnengenufs absehen sollte [1]), | dieser sogar: alles Gute beziehe sich auf den Bauch [2]). Die Annahme, dafs in diesen Sätzen die Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses nur als die naturliche Grundlage und die unerläfsliche Bedingung aller anderen Genüsse, als die elementarste Form des Genusses bezeichnet werden solle, aus der die höheren erst im weiteren Verlaufe sich entwickeln [3]), ist mit dem Wortlaut derselben ebenso unvereinbar [4]) als mit

1) Diog. X 6 aus Epikur περὶ τέλους (Epic. 120, 1): οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω, τί νοήσω τἀγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τας διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς διὰ μορφῆς κατ' ὄψιν ἡδείας κινήσεις. Dasselbe b. Cic. Tusc. III 18, 41 (Epic. 120, 18), vgl. N. D. I 40. 111 (Epic. 121, 26), mit dem Beisatz: *sive quae aliae voluptates in toto homine gignuntur quolibet sensu. nec vero ita dici potest, mentis laetitiam solam esse in bonis. laetantem enim mentem ita* (= nur so) *novi: spe eorum omnium, quae supra dixi, fore ut natura iis potiens dolore careat.*

2) Fr. 41 Körte b. Plut. c. Epic. beat. 16, 9 S. 1098 c: οὐδὲν δεῖ σώζειν τοὺς Ἕλληνας οὐδ' ἐπὶ σοφίᾳ στεφάνων παρ' αὐτῶν τυγχάνειν, ἀλλ' ἐσθίειν καὶ πίνειν οἶνον, ὦ Τιμόκρατες, ἀβλαβῶς τῇ γαστρὶ καὶ κεχαρισμένως. Ferner Fr. 42 ebd. 16, 9: ὡς καὶ ἐχάρην καὶ ἐθρασυνάμην ὅτι ἔμαθον παρὰ Ἐπικούρου ὀρθῶς γαστρὶ (doch vgl. vorl. Anm.) χαρίζεσθαι und Fr. 40 S. 1098 d: περὶ γαστέρα γάρ, ὦ φυσιολόγε Τιμόκρατες, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλόν. Vgl. S. 461, 1. Cic. N. D. I 40, 113: *accusat enim Timocraten, fratrem suum, Metrodorus, quod dubitet omnia, quae ad beatam vitam pertineant, ventre metiri, neque id semel dicit, sed saepius.*

3) Guyau Morale d'Épic. S. 32 ff., wo u. a.: *Le plaisir du ventre est le plaisir le plus étroit, mais aussi le plus solide, base de tous les autres. . . . il n'est pas la fin suprême, mais . . . la condition nécessaire de tout autre plaisir, de tout autre fin. . . . Le plaisir de la nutrition, développé, agrandi, diversifié de mille manières, finalement transformé en d'autres plaisirs, comme ceux du goût ou de la vue, voilà l'objet de la morale. . . . Le principe de tous les plaisirs n'est il pas le plaisir de vivre et, conséquemment, de renouveler et de nourrir sans cesse cette vie?*

4) Bei den Äufserungen Metrodors liegt dies am Tage: er sagt ja nicht blofs, alle Lust beruhe auf der des Bauches, sondern auch, alle beziehe sich auf sie und werde an ihr gemessen, und nur sie sei der Zweck aller klugen und schönen Erfindungen. Von dieser Behauptung unterscheidet sich aber die Epikurs nur dadurch, dafs er sich, besonnener als sein Schüler, nicht auf die Genüsse des Essens und Trinkens beschränkt, sondern von aller sinnlichen Lust sagt, was Metr. von jenen ausgesagt hatte. Aber mag er auch bei den durch Auge und Ohr vermittelten Genüssen vorzugsweise an ästhetische denken, so rechnet er selbst doch auch diese zu den sinnlichen, dem ἡδόμενον τῆς σαρκός.

einigen weiteren wesentlichen Bestimmungen der epikureischen Moral[1]); wir werden | vielmehr darin nur eine an sich richtige Konsequenz des epikureischen Sensualismus sehen können, die sich aber freilich mit dem Bestreben, den Menschen vom Äufsern unabhängig zu machen, schlecht verträgt und notdürftig genug mit demselben in Einklang gebracht wird. Auch die Epikureer waren allerdings, wie soeben gezeigt wurde, überzeugt, dafs unsere Glückseligkeit ohne Vergleich mehr durch den Zustand unseres Innern als durch die äufseren und leiblichen Güter bedingt sei. Aber ein eigentümlicher Inhalt blieb den geistigen Genüssen und Schmerzen unter den Voraussetzungen ihres Systems nicht übrig; ihr unterscheidendes Merkmal konnte daher nur darin gesucht werden, dafs zu der gegenwärtigen Lust oder Unlust teils die Erinnerung, teils die Hoffnung oder die Furcht hinzutritt[2]), und ihre höhere Bedeutung liefs sich nur mit der gröfseren Stärke und Dauer begründen, welche diesen ideellen Gefühlen im Vergleich mit den unmittelbar gegenwärtigen sinnlichen

---

1) Wenn Epikur der geistigen Lust einen selbständigen Wert zuspräche, könnte er unmöglich behaupten, sie bestene nur in der Erinnerung an früheren, der Hoffnung auf künftigen Sinnengenufs. Aber welches Recht könnte ihm sein System geben, ihr einen selbständigen Wert beizulegen? Denn wenn uns nur durch die Sinne Gegenstände gegeben werden können, und wir uns diesem Gegebenen gegenüber so ausschliefslich aufnehmend verhalten, wie Epikur annimmt, so läfst sich nicht einsehen, wie wir zu einem Gegenstand des Strebens oder des Genusses kommen könnten, der nicht mittelbar oder unmittelbar auf unsere Sinnlichkeit zurückführte. Wenn daher Epikur den Wert der geistigen Lust nur auf ihr Verhältnis zur sinnlichen zu gründen weifs, so entspricht dies dem Standpunkt seiner Kanonik und Physik besser als die weitere Behauptung, dafs unser Glück trotzdem wesentlich nur vom Zustand unseres Innern abhänge.

2) Vgl. S. 458, 2. 3 u. Epik. b. Plut. c. Epic. beat. S. 1089 d (Epic. 121, 34): *τὸ γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιοτάτην ἔχει τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις.* Ders. ebd. 5, 1 S. 1089 e (Epic. 286, 1): *τὸ μὲν ἡδόμενον τῆς σαρκὸς τῷ χαίροντι τῆς ψυχῆς ὑπερείδοντες, αὖθις δ' ἐκ τοῦ χαίροντος εἰς τὸ ἡδόμενον τῇ ἐλπίδι τελευτῶντες.* Ebd. 3, 2 S. 1087 d (Epic. 356, 12): *οἴονται δὲ περὶ γαστέρα τἀγαθὸν εἶναι καὶ τοὺς ἄλλους πόρους τῆς σαρκὸς ἅπαντας, δι' ὧν ἡδονὴ καὶ μὴ ἀλγηδὼν ἐπεισέρχεται. καὶ πάντα τὰ καλὰ καὶ σοφὰ ἐξευρήματα τῆς περὶ γαστέρα ἡδονῆς ἕνεκα γεγονέναι καὶ τῆς ὑπὲρ ταύτης ἐλπίδος ἀγαθῆς, ὡς ὁ σοφὸς εἴρηκε Μητρόδωρος* (Fr. 7 Körte).

Reizen zukomme[1]). Nur nebenbei wird auch die Erinnerung an | philosophische Reden als Gegengewicht gegen den Schmerz erwähnt[2]); eigentlich ist es aber nicht ihr Inhalt, sondern nur das Formelle der gröſseren Festigkeit und Stärke, was die geistige Lust oder Unlust vor der körperlichen auszeichnet. Epikur kann sich daher auch dem Zugeständnis nicht entziehen, daſs wir keinen Grund hätten, die grob sinnlichen Genüsse zu verwerfen, wenn uns diese von der Furcht vor den höheren Mächten, vor dem Tod und vor Leiden freimachen könnten[3]), und ebenso weiſs er uns gegen den Schmerz nur mit dem unsicheren Troste zu waffnen, daſs die heftigsten Schmerzen entweder nicht lange anhalten oder unserem Leben ein Ende machen, die minder heftigen zu ertragen seien, weil sie eine überwiegende Lust nicht ausschlieſsen[4]); so daſs es also nicht eine der Sinnlichkeit sich entgegenstemmende geistige Kraft, sondern nur die richtige Berechnung der sinnlichen Zustände und Wirkungen ist, die uns den Sieg über den unmittelbaren Eindruck verschaffen soll.

Auf keinem anderen Wege läſst sich auch die Notwendigkeit der Tugend im epikureischen System begründen. Epikur ist mit den strengsten Moralphilosophen darüber einig, daſs die Tugend von der Glückseligkeit so wenig zu trennen sei als diese von jener[5]), und auch Gegner müssen ihm das

1) M. vgl. auſser dem, was S. 458, 2. 3 beigebracht ist, auch Cic. De fin. I 7, 25. 17, 55: *animi autem voluptates et dolores nasci fatemur e corporis voluptatibus et doloribus;* nur ein Miſsverstand sei es, wenn manche Epikureer dies nicht zugeben; Epikur und Metrodor und alle Kenner der epikureischen Lehre seien darüber einverstanden; darum können aber doch die geistigen Genüsse und Schmerzen aus dem oben angegebenen Grunde die stärkeren sein.

2) In Epikurs letztem Brief b. Diog. 22 (Epic. 143, 16), wo er nach einer Beschreibung seiner schmerzhaften Krankheit fortfährt: *ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ.*

3) B. Diog. 142 (Epic. 73, 13), vgl. Cic. De fin. II 7, 21).

4) B. Diog. 140. 133 (Epic. 72, 5. 65, 5). Cic. De fin. I 15, 49. Plut. De aud. poet. 14 S. 36 b (Epic. 292, 4). M. Aurel VII 33. 64 (Epic. 292, 12. 13). Vgl. hierzu S. 433, 2.

5) B. Diog. 140 (Epic. 72, 10): *οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ*

Zeugnis geben, seine Sittenlehre sei rein und ernst und in ihren Ergebnissen der stoischen nicht entgegengesetzt[1]). Um so schroffer | widerspricht sie ihr dagegen in ihrer Begründung. Die Tugend um ihrer selbst willen verlangen, heifst, wie er glaubt, leeren Einbildungen nachjagen; nur wer sich die Lust zum Ziel setzt, hat einen reellen Zweck seiner Tätigkeit[2]). Nur bedingter Weise als Mittel zur Lust kann die Tugend einen Wert haben[3]); oder wie dies auch ausgedrückt wird[4]): nicht die Tugend für sich genommen macht glücklich, sondern nur die Lust, welche aus ihr hervorgeht. Diese Lust selbst aber kann das epikureische System nicht in dem Bewufstsein der Pflichterfüllung oder des tugendhaften Handelns als solchem suchen, sondern nur in der Befreiung von Unruhe, Furcht und Gefahr, die sich aus der Tugend als ihre Folge ergibt; die Weisheit und Einsicht trägt zu unserem Glück bei, weil

---

τοῦ ἡδέως. Dasselbe Diog. 132. 138 (Epic. 64, 21. XXXII 10). Cic. Tusc. V 9, 26. De fin. I 16, 50. 19, 62. Sen. ep. 85, 18 (Epic. 314, 9).

1) Sen. De vit. beat. 13, 1 (vgl. 12, 4): *in ea quidem ipse sententia sum (invitis hoc nostris popularibus* — die Stoiker — *dicam) sancta Epicurum et recta praecipere et, si propius accesseris, tristia; voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur et, quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati. — itaque non dicam, quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram esse, sed illud dico: male audit, infamis est, et immerito.* ep. 33, 2: *apud me Epicurus* [*durus* Hense] *est et fortis, licet manuleatus sit.* So führt auch Seneca nicht selten Aussprüche Epikurs für sich an, und ep. 6, 6 nennt er den Metrodor, Hermarchus, Polyänus *magnos viros.* Vgl. Cic. De fin. II 25, 81.

2) pik. b. Plut. adv. Col. 17, 3 S. 1117 a (Epic. 137, 14): ἐγὼ δ' ἐφ' ἡδονας συνεχεῖς παρακαλῶ καὶ οὐκ ἐπ' ἀρετάς, κενὰς καὶ ματαίας καὶ ταραχώδεις ἐχούσας τῶν καρπῶν τὰς ἐλπίδας.

3) Diog. 138 (Epic. XXXII 8): διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς δεῖν αἱρεῖσθαι, οὐ δι' αὑτάς, ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν· καθά φησι καὶ Διογένης. Cic. De fin. I 13, 42 (vgl. ad Att. VII 2): *istae enim vestrae eximiae pulchraeque virtutes nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabiles aut expetendas arbitraretur? ut enim medicorum scientiam non ipsius artis, sed bonae valetudinis causa probamus* usw.: *sic sapientia, quae ars vivendi putanda est, non expeteretur, si nihil efficeret; nunc expetitur, quod est tanquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis.* Alex. Aphr. De an. mantiss. 160, 4 Bruns: [ἡ ἀρετὴ] περὶ τὴν ἐκλογήν ἐστι τῶν ἡδέων κατ' Ἐπίκουρον.

4) Sen. ep. 85, 18 (Epic. 314, 9): *Epicurus quoque iudicat, cum virtutem habeat, beatum esse, sed ipsam virtutem non satis esse ad beatam vitam, quia beatum efficiat voluptas, quae ex virtute est, non ipsa virtus.*

sie uns von der Furcht vor den Göttern und vor dem Tode, von unmäfsigen Begierden und eiteln Wünschen frei macht, weil sie uns den Schmerz als etwas Untergeordnetes oder Vorübergehendes ertragen lehrt, weil sie uns den Weg zu einem heiteren und naturgemäfsen Leben zeigt[1]; die Selbstbeherrschung, weil sie uns dasjenige Verhalten gegen Lust und Schmerz lehrt, bei dem uns die meisten Genüsse und die wenigsten Leiden zuteil werden[2]; die Tapferkeit, weil sie | uns befähigt, Furcht und Schmerzen zu überwinden[3]; die Gerechtigkeit, weil sie allein es uns möglich macht, ohne jene Furcht vor Göttern und Menschen zu leben, die den Verbrecher nie verläfst[4]. Die Tugend ist dem Epikur nie Selbstzweck, sondern immer nur Mittel für der aufser ihr liegenden Zweck des glückseligen Lebens, aber sie ist ihm allerdings ein so sicheres und unentbehrliches Mittel, dafs er sich weder die Tugend ohne Glückseligkeit zu denken weifs, noch die Glückseligkeit ohne Tugend, und so wenig er es eigentlich dürfte, so verlangt doch auch er, dafs man das Rechte nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist der Gesetze, nicht blofs aus Rücksicht auf andere, nicht aus Zwang, sondern aus Freude am Guten selbst tue[5].

---

1) Diog. 132 f. (Epic. 64, 23). Cic. De fin. I 13, 43 f. 19, 62.

2) Cic. De fin. I 13, 47.

3) Cic. De fin. I 15, 49. Diog. 120 (Epic. 317, 7): *τὴν δὲ ἀνδρείαν φύσει μὴ γίνεσθαι, λογισμῷ δὲ τοῦ συμφέροντος.*

4) Epik. b. Diog. 144 (Epic. 75, 3): *ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων.* Aber anderseits 151 (Epic. 79, 1): *ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς*, denn von dieser Furcht könne man bis zum Tode nicht frei werden. Cic. De fin. I 16, 50. Plut. c. Epic. beat. 6, 1 S. 1090 c (Epic. 321, 14). Sen. ep. 97, 13. 15 (Epic. 321). Lucr. V 1152 ff., der u. a. bemerkt, der Verbrecher könne nie ruhig sein, da ja manche im Schlaf oder im Delirium der Krankheit sich selbst verraten. Auf die Frage aber, ob der Weise das Verbotene tun würde, wenn er gewifs wüfste, dafs dies verborgen bleibe, wollte sich Epikur nicht einlassen (Plut. Col. 34, 1 S. 1127 d [Epic. 97, 19]).

5) So wenigstens Philodem. De rhet. Vol. Herc. V a col. 25, 1 (I 259 Sudh.): man solle die Gesetze halten *τῷ μὴ τὰ διωρισμένα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ τὴν ὁμοείδειαν αὐτοῖς ἔχοντα* (das dem ausdrücklich Gebotenen Analoge) *διαφυλάττειν, κἀκεῖνα μὴ μόνον συνειδότων, ἀλλὰ κἂν λανθάνωμεν ἅπαξάπαντας, καὶ μεθ' ἡδονῆς, ἀλλ' οὐ δι' ἀνάγκην, καὶ βεβαίως,*

Epikur glaubt deshalb auch von seinem Weisen ganz Ähnliches rühmen zu können wie die Stoiker von dem ihrigen. Wie wir soeben gesehen haben, dafs er ihm eine Herrschaft über den Schmerz zuschreibt, welche der stoischen Apathie in nichts nachsteht, so bemüht er sich überhaupt, sein Leben möglichst vollkommen und in sich befriedigt zu schildern. Ist er auch | nicht frei von Affekten und namentlich für die edleren Gemütsbewegungen, wie die des Mitleids, empfänglich, so soll doch seine philosophische Tätigkeit nicht dadurch gestört werden[1]), und verschmäht er auch den Genufs nicht, so ist er doch, wie wir bereits wissen, durchaus Herr über seine Begierden und weifs diese durch den Gedanken so zu mäfsigen, dafs sie nie einen schädlichen Einflufs auf sein Leben gewinnen können. Er allein hat ferner eine unerschütterliche Festigkeit der Überzeugung[2]), er allein weifs das Richtige in der rechten Art zu tun: nur der Weise versteht dankbar zu sein, wie Metrodor sagt[3]). Ja er ist so erhaben über die gewöhnlichen Menschen, dafs Epikur seinem Schüler verspricht, bei fleifsiger Beachtung seiner Lehre werde er wie ein Gott unter den Sterblichen wandeln[4]); und das Schicksal kann ihm so wenig anhaben, dafs auch unser Philosoph den Weisen unter allen Umständen glücklich preist[5]). Wenn endlich die Weisheit selbst an gewisse äufsere Bedingungen geknüpft wird, wenn zugegeben wird, dafs sich die Anlage zu derselben nicht in jedem Volk und in jedem Körper vorfinde[6]), so soll sie doch da, wo sie ist, ihres Be-

---

ἀλλ᾽ οὐ σαλευομένως. Mit den eben angeführten Grundsätzen Epikurs liefs sich dies durch den Gedanken verbinden: da die Gesetze (nach D. 151 s. u.) den gemeinen Nutzen bezwecken, werde sie der Weise eben um ihrer Gemeinnützigkeit willen befolgen.

1) Diog. 117. 118. 119 (Epic. XXVII f.).

2) Plut. adv. Col. 19, 2 S. 1117 f. (Epic. 169, 19).

3) Diog. 118 (Epic. XXVIII). Metrodor. Fr. 54 Körte b. Sen. ep. 81, 11. Doch wurde der stoische Satz von der Gleichheit der Tugenden und der Fehler auf epikureischer Seite verworfen; Diog. 120 (Epic. XXIX).

4) B. Diog. 135 (Epic. 67, 7), vgl. Plut. c. Epic. beat. 7, 3 S. 1091 c (Epic. 282, 20). Lucr. III 322; vgl. die folg. Anm.

5) Cic. De fin. I 19, 61. V 27, 80: *semper beatum esse sapientem.* Tusc. V 9, 26 f. Stob. Floril. 17, 30 S. 497, 4 Hense. Anderes S. 457.

6) Diog. 117 (Epic. XXVIII).

standes schlechthin sicher sein, und auch die Zeit kann ihr keinen Abbruch tun, denn teils ist die Weisheit, wie Epikur mit den Stoikern lehrt, unverlierbar[1]), teils wird von der Glückseligkeit des Weisen, gleichfalls stoisch, gesagt, sie könne durch die Zeitdauer nicht vermehrt werden, das zeitlich begrenzte Leben könne ebenso vollendet sein, wie wenn es unbegrenzt wäre[2]). So tritt hier, | trotz der verschiedenen Grundlage und Richtung des Philosophierens, doch das gleiche Bestreben hervor, welches die nacharistotelische Philosophie überhaupt auszeichnet, das Bestreben, den Menschen frei auf sich selbst zu stellen und in der Unendlichkeit seines denkenden Selbstbewufstseins von dem Äufseren schlechthin unabhängig zu machen[3]).

6. Fortsetzung. B. Die besonderen sittlichen Aufgaben.

Durch diese allgemeinen Grundsätze ist nun auch der Behandlung der einzelnen Tätigkeiten und Verhältnisse ihre Richtung vorgezeichnet. Epikur scheint zwar seine Theorie zu keiner mit systematischer Vollständigkeit ausgeführten Ethik entwickelt zu haben, so weitläufig auch ein Philodemus auf die Beschreibung sittlicher Zustände und auf einzelne Fragen der Moral eingeht[4]); wenigstens sind uns von ihm

---

1) Diog. 117 (Epic. XXVII): *τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν μηδὲ πλάττειν ἑκόντα.*

2) Diog. 126. 145 (Epic. 61, 12. 75, 10). Cic. De fin. I 19, 63.

3) Dieser Unabhängigkeit rühmt sich z. B. Metrodor (Fr. 49 Körte) b. Plut. De tranqu. an. 18 S. 476 c. Gnomolog. Epic. Vatic. 47. Cic. Tusc. V 9, 27 in Ausdrücken, welche an einen Diogenes (Bd. II a[4] 304, 3) erinnern, wenn er sagt: *προκατείλημμαί σε, ὦ τύχη, καὶ πᾶσαν τὴν σὴν ἀφῄρημαι παρείσδυσιν.* Vgl. auch S. 456, 2. 457, 3.

4) Es geschieht dies in den Überbleibseln seiner Schriften *περὶ ὀργῆς* und *περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐν οἷς εἰσι καὶ περὶ ἅ*. Das 10. Buch der letzteren Schrift gibt eine Schilderung des *ὑπερήφανος* und verwandter Fehler in der Manier der theophrastischen Charaktere, das 9. eine kleinliche Kritik der xenophontischen und aristotelischen (bezw. theophrastischen; vgl. Bd. II b[3] 944) Ökonomik. An dieser wird z. B. col. 11, 30 S. 36, 30 Jessen getadelt, dafs sie verlangt, der Hausherr solle früher als seine Dienerschaft aufstehen und später als sie zu Bette gehen; dies, meint Philodemus, sei *ταλαίπωρον καὶ ἀνοίκειον φιλοσόφου.* In der Abhandlung über den Zorn ergeht sich Philodemus gleich-

nur vereinzelte Aussprüche und Vorschriften überliefert; aber diese entsprechen der Vorstellung, die wir uns nach jenen allgemeinen Ansichten bilden mufsten. Epikurs Lebensregeln zielen alle dahin, den Menschen durch Mäfsigung seiner Begierden und Leidenschaften zur Glückseligkeit zu führen. Der Weise ist genügsam, denn er sieht ein, dafs zur Befriedigung der natürlichen Begierden und | zur Befreiung von Schmerzen nur weniges nötig ist; dafs nur der eingebildete Reichtum keine Grenze kennt, der naturgemäfse sich leicht erwerben läfst[1]; dafs die einfachste Nahrung den gleichen Genufs gewährt wie die üppigste, unserer Ruhe und Gesundheit aber um vieles zuträglicher ist[2]; dafs daher nicht Vermehrung des Besitzes, sondern Beschränkung der Begierden wahrhaft reich macht[3], und dafs der, welcher sich mit wenigem nicht begnügt, sich mit nichts begnügen wird[4]. Er weifs mit Epikur von Wasser und Brot zu leben[5] und

---

falls mit Vorliebe in wortreicher Ausmalung der Torheiten, Wutausbrüche und Greuel, zu denen der Zorn verleite, des Aussehens, der Geberden und Handlungen eines Zornigen. Wir finden somit auch in der epikureischen Schule dieselbe ins einzelne gehende Ausbreitung der Moralphilosophie, wie sie uns früher in der stoischen begegnet ist.

1) Diog. 144. 146. 130 (Epic. 74, 15. 76, 1. 63, 16). Stob. Floril. 17, 23 (Epic. 300, 26). Sen. ep. 16, 7 (Epic. 161, 19). Lucr. II 20 ff. III 59 ff. V 1115 f. Philodem. De vit. IX col. 12: *φιλοσόφῳ δ' ἐστὶ πλούτου μικρόν· ὃ παρεδώκαμεν ἀκολούθως* [so nämlich, nicht *εὐκαίρως*, ist das defekte . . . . *ως* zu ergänzen] *τοῖς καθηγεμόσιν ἐν τοῖς περὶ πλούτου λόγοις·* Vgl. S. 456, 3. 457.

2) Diog. 130 f. (Epic. 63, 23).

3) Stob. Floril. 17, 24. 37 (Epic. 142, 22. 26). Sen. ep. 21, 7 (Epic. 142, 29). 14, 17; vgl. ep. 2, 5 (Epic. 303, 5): *honesta, inquit [Epicurus], res est laeta paupertas;* ep. 17, 11: *multis parasse divitias non finis miseriarum fuit, sed mutatio.* Vgl. Porphyrius ad Marcellam 28 (Epic. 304, 19. 22).

4) Stob. Floril. 17, 30, vgl. Sen. ep. 9, 20: *si cui sua non videntur amplissima, licet totius mundi dominus sit, tamen miser est* (Epic. 302, 24. 29).

5) Diog. 11. Stob. Floril. 17, 34 (Epic. 156, 4. 8). Cic. Tusc. V 32, 89 (Epic. 302, 13). Sen. ep. 25, 4 (Epic. 340, 18). Epikur selbst lebte sehr mäfsig, und der Vorwurf der Üppigkeit, welcher ihm und seinen Freunden früher gemacht wurde, ist schon von Gassendi (De vita et mor. Epic. 153 ff.) erschöpfend widerlegt worden. Zwar behauptet Timokrates unter Berufung auf Epikurs Briefe, er habe eine Mine täglich für seinen Tisch verwendet. Dies müfste sich aber, wenn es nicht eine blofse Erfindung des schmäh-

sich dabei Zeus | an Glückseligkeit gleich zu achten[1]). Er flieht die Leidenschaften, welche die Ruhe des Gemüts und das Glück des Lebens zerstören; er hält es für töricht, mit Sorgen für die Zukunft die Gegenwart zu vergeuden und den Mitteln zum Leben das Leben selbst zu opfern, das wir doch nur einmal genieſsen können[2]); er gibt sich keiner leidenschaftlichen Liebe und keiner verbotenen Ausschweifung hin[3]); er geizt nicht nach Ruhm und kümmert | sich um die

süchtigen Mannes ist, jedenfalls auf den ganzen epikureischen Verein, und es könnte sich auch auf ihn nur unter ausnahmsweisen Umständen beziehen wie etwa bei der Belagerung Athens durch Demetrius Poliorcetes, wo eine solche Hungersnot in Athen herrschte, daſs ein Modius Weizen 300 Drachmen kostete, und Epikur seinen Freunden die Bohnen, von denen sie sich nährten, kopfweise zuzählte (Plut. Demetr. 34, 2). Was Timokrates b. Diog. 6 (Epic. 362, 5) weiter behauptet: *αὐτὸν δὶς τῆς ἡμέρας ἐμεῖν ἀπὸ τρυφῆς*, ist unbedingt für eine aus der Luft gegriffene Verleumdung zu halten. Epikurs Mäſsigkeit wird auch von Sen De vit. beat. 12, 4. 13, 1 f. (Epic. 298, 13. 4) anerkannt. Er selbst tat sich gerade hierauf etwas zugute, und nicht ohne Selbstgefälligkeit rühmt er sich bei Sen. ep. 18, 9 (Epic. 149, 20): *non toto asse pasci, Metrodorum, qui nondum tantum profecerit, toto*, und bei Diog. 11 (Epic. 156, 8): er sei mit Wasser und gewöhnlichem Brot zufrieden. Ebd. schreibt er (Epic. 156, 17): *πέμψον μοι τυροῦ κυθριδίου, ἵν' ὅταν βούλωμαι πολυτελεύσασθαι δύνωμαι.* Um so weniger haben wir ein Recht, mit Plut. c. Epic. beat. 5, 3 S. 1089 e (Epic. 144, 16), dem hierin gleichfalls Timokrates (b. Diog. 7 [Epic. 362, 8]) voranging, die Krankheiten, an denen Epikur und einige seiner Schüler starben, mit ihrer angeblichen Schlemmerei in Verbindung zu bringen.

1) Stob. Floril. 17, 30 u. a.; s. o. S. 457, 2.

2) Epikur und Metrodor (Fr. 53 Körte) b. Stob. Floril. 16, 28 (Epic. 162, 4). 20. Plut. c. Epic. beat. 27 S. 1104 e. 30 S. 1106 f; vgl. Plut. De tranqu. an. 16 S. 474 c (Epic. 307, 11): *ὁ τῆς αὔριον ἥκιστα δεόμενος, ὥς φησιν Ἐπίκουρος, ἥδιστα πρόσεισι πρὸς τὴν αὔριον.*

3) Auch hier sind zwar gegen Epikur, schon von Timokrates b. Diog. 6 (Epic. 362, 3), schwere Anschuldigungen erhoben worden (gegen die ihn Gassendi a. a. O. 174 ff. in Schutz nimmt). Indessen kann weder das Zeugnis eines Timokrates noch die Aufnahme von Hetären in die epikureische Gesellschaft (worüber S. 376) zur Begründung derselben irgend ausreichen: Chrysippus b. Stob. Floril. 63, 31 (Epic. 332, 4) nennt Epikur sogar geradezu *ἀναίσθητος*. Von der Strenge unserer Moral war er allerdings weit entfernt. In der Äuſserung, welche S. 459, 1 angeführt ist, rechnet er die *ἡδοναὶ δι' ἀφροδισίων* zu den wesentlichsten Bestandteilen des Guten, bei Eustrat. in Eth. N. 171, 23 Hayd. werden dieselben zwar nicht den *ἐπιθυμίαι ἀναγκαῖαι*, aber doch den *ἐπιθυμίαι φυσικαὶ* (oben. S. 456, 3) beigezählt; ebenso behandelt sie Lucr. IV 1050 ff., und von Epikur führt

Meinung der Menschen nur so weit, dafs er nicht verachtet sein will, denn damit wäre auch seine Sicherheit gefährdet[1]); er weifs Beleidigungen mit Ruhe zu ertragen[2]), und wenn ihm auch das Gefühl des Unwillens über das Unrecht nicht fremd ist, läfst er dasselbe doch nicht zu der leidenschaftlichen Erregung des Zornes anwachsen[3]); er macht sich keine

---

Plutarch nicht allein eine Untersuchung über die zweckmäfsigste Zeit des Liebesgenusses (qu. conv. III 6, 1, 1 S. 653 b [Epic. 117, 7]), sondern sogar die widerwärtige Erörterung an: *εἰ γέρων ὁ σοφὸς ὢν καὶ μὴ δυνάμενος πλησιάζειν ἔτι ταῖς τῶν καλῶν ἁφαῖς χαίρει καὶ ψηλαφήσεσιν* (c. Epic. beat. 12, 3 [Epic. 98, 23]). Aber naturgemäfs ist der Geschlechtsgenufs nach Epikur nur dann, wenn er weder sonstige Nachteile mit sich bringt (Diog. 118), noch in leidenschaftliche Gemütsbewegung versetzt. Epikur verbietet daher nicht blofs jeden gesetzwidrigen Umgang mit Frauen (Diog. 118; Epic. XXVIII), sondern er sagt auch (Diog. 118; Epic. 118, 19): *συνουσία ὤνησε μὲν οὐδέποτε, ἀγαπητὸν δὲ εἰ μὴ καὶ ἔβλαψε*, und b. Plut. qu. conv. III 6, 1, 3 (Epic. 117, 19) beantwortet er die obige Frage mit der Erklärung, *ὡς ἀεὶ μὲν ἐπισφαλοῦς εἰς βλάβην τοῦ πράγματος ὄντος, κάκιστα δὲ τοὺς παρὰ πότον καὶ ἐδωδὴν χρωμένους αὐτῷ διατιθέντος.* Damit übereinstimmend erklärt er: *οὐκ ἐρασθήσεσθαι τὸν σοφόν* (Diog. 118. Stob. Floril. 63, 31 [Epic. 332, 1]). Der Eros ist nämlich nach seiner Definition bei Hermias zu Plat. Phaedr. p. 76 (Epic. 305, 9) *σύντονος ὄρεξις ἀφροδισίων μετὰ οἴστρου καὶ ἀδημονίας*, vgl. Alex. Aphr. Top. 139, 23 Wallies (vgl. Plut. amator. 19, 16 S. 765 c), also ein leidenschaftlicher, beunruhigender Zustand, welchen er von seinem Weisen ebenso fernhalten mufs, wie umgekehrt die Stoiker den Eros, bei ihrer sittlichen Auffassung desselben, ihm zuschreiben. In diesem Sinn behandelt Lucr. a. a. O. diesen Gegenstand. Er weifs die Unruhe und Verblendung, welche die Liebe mit sich bringe, die Abhängigkeit, in welche sie den Mann versetze, die Nachteile für sein Vermögen und seinen guten Ruf nicht stark genug zu schildern und rät, lieber durch *Venus volgivaga* die Begierde zeitig zu beschwichtigen, jedenfalls aber den Genufs, den er nicht mifsbilligt, in leidenschaftsloser Weise zu suchen.

1) Diog. 120. 140 f. (Epic. XXIX, 9. 72, 15). Cic. Tusc. II 12, 28. Lucr. III 59 ff. 993 ff.

2) Sen. De const. 16, 1 (Epic. 334, 2).

3) Ausführlich handelt hierüber Philodemus in seiner Abhandlung *π. ὀργῆς*. Nachdem er hier die Erscheinung und das Benehmen des Zornigen und die schlimmen Folgen seiner Leidenschaftlichkeit des breiteren geschildert hat (vgl. S. 465, 4), wendet er sich (col. 31 ff.) mit ähnlichen Gründen wie die Stoiker (s. o. S. 238), von denen Antipater col. 33 lobend angeführt wird, gegen die peripatetische Behauptung, dafs der Zorn unter Umständen unentbehrlich sei; aber doch räumt er ein (col. 37 f.), dafs der an sich tadelnswerte Affekt aus einem guten Grunde, der richtigen Beurteilung schlechter Handlungen, entspringen und insofern etwas Gutes sein könne,

Sorge um das, was nach seinem Tode mit ihm vorgeht[1]); er beneidet niemand um Güter, deren er selbst nicht achtet[2]). Wie Epikur über Schmerzen hinwegzukommen, wie er sich von der Furcht | vor den Göttern und vor dem Tode zu befreien weifs, ist schon früher gezeigt worden[3]); und ebenso wurde nachgewiesen, dafs er uns mit seinen Grundsätzen dieselbe Unabhängigkeit und Glückseligkeit zu verschaffen glaubt, wie die Stoiker mit den ihrigen. Aber während der Stoicismus diese Unabhängigkeit nur durch Unterdrückung der Sinnlichkeit zu gewinnen hofft, so genügt dem Epikureismus ihre Mäfsigung und Beschränkung: die Begierden sollen nicht ausgerottet, sondern in das richtige Verhältnis zu dem gesamten Lebenszweck und Lebenszustand, in das zur vollen Gemütsruhe notwendige Gleichgewicht gebracht werden. Epikur ist daher trotz seiner eigenen Einfachheit weit entfernt, einen reicheren Lebensgenufs unter allen Umständen zu verwerfen: der Weise wird nicht als Cyniker oder als Bettler

---

und dafs es ein Mangel (*κακόν*) wäre, über Beleidigungen keinen Unwillen (*φυσικὴ ὀργή*) zu empfinden, denn diese Art von Zorn sei in der Natur des Menschen begründet und daher auch der Weise nicht frei von ihr (col. 41: *συσχεθήσεταί τισιν ὀργαῖς ὁ σοφός*); wie denn auch Epikur schon col. 35 (soweit sich aus den Bruchstücken abnehmen läfst, mit etwas unzureichenden Gründen) wegen seiner Heftigkeit verteidigt wird. Aber doch soll (col. 41 ff.) auch die stärkste Verletzung bei dem Weisen zwar Abneigung und Hafs gegen ihren Urheber, aber nicht jene leidenschaftliche Gemütsbewegung hervorrufen, die mit seiner eigenen Gemütsruhe unverträglich wäre; und ebensowenig wird er die Strafe des Beleidigers als einen Genufs für sich begehren, zumal da er weifs, dafs der Schlechte die härteste Strafe durch sich selbst erleidet. Epikur selbst erkläre (col. 45), dafs der Weise nur mäfsig zürnen werde, ebenso Metrodor (Fr. 64 Körte). Ein genaueres Merkmal als den Gradunterschied des Viel und Wenig weifs aber Philodemus zur Unterscheidung des erlaubten und des unerlaubten Zorns nicht aufzubringen.

1) Diog. 118 (Epic. XXVIII, 16): *οὐδὲ ταφῆς φροντιεῖν*.

2) Lucr. III 74 ff.

3) Vgl. S. 461. 434 f. Doch mag hier noch ein weiterer Beleg Platz finden. Bei Plut. c. Epic. beat. 16, 3 S. 1097 e berichtet er, *ὅτι νόσῳ νοσῶν ἀσκίτῃ τινὰς ἑστιάσεις φίλων συνῆγε, καὶ οὐκ ἐφθόνει τῆς προσαγωγῆς τοῦ ὑγροῦ τῷ ὕδρωπι, καὶ τῶν ἐσχάτων Νεοκλέους λόγων μεμνημένος ἐτήκετο τῇ μετὰ δακρύων ἰδιοτρόπῳ ἡδονῇ*. Etwas Süfsliches und Selbstgefälliges läfst sich freilich auch in dieser Äufserung nicht verkennen.

leben[1]); er wird die Sorge für Erwerb nicht vernachlässigen, nur dafs er sich darum keine unverhältnismäfsige Mühe gibt und den Erwerb durch Unterricht jedem anderen vorzieht[2]); er wird den Schmuck der Kunst nicht verschmähen, wiewohl er ihn für entbehrlich hält[3]); er wird die Genügsamkeit überhaupt nicht darin suchen, dafs er weniges gebraucht, sondern darin, dafs er weniges bedarf, und eben diese Bedürfnislosigkeit ist es, die auch dem üppigeren Genufs erst seine Würze gibt[4]). Nicht anders verhält er sich auch zum | Tode; er fürchtet ihn nicht, ja er sucht ihn, wenn ihm kein anderer Weg offen steht, um unerträglichen Leiden zu entgehen; aber dieser Fall wird nicht leicht eintreten, weil er auch unter körperlichen Sehmerzen glücklich zu sein gelernt hat: die stoische Empfehlung des Selbstmords findet bei Epikur keinen Anklang[5]).

---

1) Diog. 119 (Epic. XXVIII, 19). Philodem. De vit. IX col. 12 ff. 27, 40.

2) Diog. 120 (Epic. XXIX, 28): *κτήσεως προνοήσεσθαι καὶ τοῦ μέλλοντος.* 121 (Epic. XXX, 42): *χρηματίσεσθαί τε, ἀλλ' ἀπὸ μόνης σοφίας, ἀπορήσαντα.* Das *μόνης* möchte aber doch die im Text angedeutete Beschränkung verlangen. Nur in diesem Sinn trägt Philodem. a. a. O. 23, 23 ff. den Satz vor, indem er zugleich bezeugt, dafs Epikur selbst von seinen Schülern Geschenke angenommen habe (vgl. Plut. adv. Col. 18, 3 S. 1117 d [Epic. 141, 9] und oben S. 377). Weiter s. m. col. 15, 31 f.

3) Diog. 121 (Epic. XXX, 39. 332, 6): *εἰκόνας τε ἀναθήσειν* [*τὸν σοφὸν Ἐπικούρῳ δοκεῖ*]. 149 (Epic. 78, 21): *οὔτε δὲ φυσικὰς οὔτ' ἀναγκαίας,* [*ἡγεῖται ὁ Ἐπίκουρος τῶν ἐπιθυμιῶν τινας*], *ὡς στεφάνους καὶ ἀνδριάντων ἀναθέσεις.*

4) Epik. b. Diog. 130 (Epic. 63, 16): *καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως, ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα αὐτῆς δεόμενοι.*

5) Der Epikureer b. Cic. De fin. I 15, 49 (Epic. 269, 18): *si tolerabiles sint [dolores], feramus, si minus, aequo animo e vita, cum ea non placeat, tamquam e theatro exeamus.* Epikur b. Sen. ep. 12, 10 (Epic. 306, 7): *malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est.* Dagegen ep. 24, 22 (Epic. 309, 26. 310, 1. 9): *obiurgat Epicurus non minus eos, qui mortem concupiscunt, quam eos, qui timent, et ait: ridiculum est currere ad mortem taedio vitae, cum genere vitae, ut currendum esset ad mortem, effeceris* usw. Diog. 119 (Epic. 96, 18. XXIX 24): *καὶ πηρωθεὶς τὰς ὄψεις κατυξιοῖ* [?, so Usener statt des *μετάξει* oder *μετέξει* der Hss.] *αὐτὸν τοῦ βίου.* Jedenfalls wurde der Selbstmord von Epikur nur für äufserste Fälle gestattet: als zu Senecas Zeit ein Epikureer Diodor

So vollständig aber der Weise sich selbst genügen mag, so wenig will ihn doch Epikur von der Verbindung mit anderen losreifsen. Zwar konnte er jene natürliche Zusammengehörigkeit aller Vernunftwesen, welche die Stoiker annahmen, nicht zugeben [1]), aber doch vermag auch er sich ein menschliches Leben nur innerhalb der menschlichen Gesellschaft zu denken. Nur dafs er nicht allen Formen des Gemeinlebens den gleichen Wert zuerkennt. Den geringsten Reiz hat für ihn der Staat und die bürgerliche Gesellschaft. Der wesentliche Zweck dieser Verbindung ist, wie er glaubt, die Sicherung gegen Verletzungen durch andere Menschen; der Gehorsam gegen die Gesetze gründet sich bei den Einsichtigeren auf die Überzeugung, dafs sie vorteilhaft sind, bei der Masse der Menschen auf die Furcht vor Strafe [2]): das Recht ist

---

sich selbst tötete, wollten seine Mitschüler nicht anerkennen, dafs dies den Vorschriften Epikurs entspreche (Sen. De vit. beat. 19, 1).

1) Epikt. Diss. II 20, 6 (Epic. 318, 28): *Ἐπίκουρος ὅταν ἀναιρεῖν θέλῃ τὴν φυσικὴν κοινωνίαν ἀνθρώποις πρὸς ἀλλήλους* usw. Vgl. Lactant. Institut. III 17, 42 (Epic. 318, 21). Auch durch das folg. Anm. aus Hermarchus Anzuführende wird dies nur wenig beschränkt.

2) In diesem Sinn wird in dem von Porph. De abstin. I 7—12 S. 89 Nauck mitgeteilten Auszug aus einer Schrift des Hermarchus (hierüber s. o. S. 380, 1), ohne Zweifel der über Empedokles, die Einführung der Gesetze zum Schutz des menschlichen Lebens besprochen. Wenn die alten Gesetzgeber den Mord für ein Verbrechen erklärten und mit schwerer Strafe bedrohten, so möge dabei zwar auch das auf der leiblichen und psychischen Ähnlichkeit der Menschen beruhende Gefühl einer gewissen natürlichen Zusammengehörigkeit (*φυσικῆς τινὸς οἰκειώσεως*) mitgewirkt haben, der Hauptgrund liege aber in der Erwägung der Schädlichkeit jenes Vergehens (des *μὴ συμφέρειν εἰς τὴν ὅλην τοῦ βίου σύστασιν*). *ἀπὸ γὰρ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οἱ μὲν παρακολουθήσαντες τῷ συμφέροντι τοῦ διορίσματος οὐδὲν προσεδεήθησαν ἄλλης αἰτίας τῆς ἀνειργούσης αὐτοὺς ἀπὸ τῆς πράξεως ταύτης, οἱ δὲ μὴ δυνάμενοι λαβεῖν αἴσθησιν ἱκανὴν τούτου τὸ μέγεθος τῆς ζημίας δεδιότες ἀπείχοντο τοῦ κτείνειν προχείρως ἀλλήλους.* Nicht anders sei es noch jetzt. Die Gesetze, die sich bis jetzt in Geltung erhielten, seien ursprünglich nicht mit Gewalt, sondern durch die Zustimmung derer eingeführt worden, für die sie bestimmt waren, denn nur an Einsicht, nicht an Körperkraft und despotischer Gewalt seien ihre Urheber der Masse überlegen gewesen. Dies wird dann weiter ausgeführt und dabei wiederholt, dafs die Gesetze entbehrlich wären, wenn alle das, was dem Menschen nützt, einsähen und im Auge behielten: *ἱκανὴ γὰρ ἡ τοῦ χρησίμου καὶ βλαβεροῦ θεωρία τῶν μὲν φυγὴν παρασκευάσαι, τῶν δὲ αἵρεσιν.* Mit dem vorsätzlichen Mord sei aus den gleichen Gründen auch der unvorsätzliche mit Strafe

seiner eigentlichen Natur nach ein | Vertrag über das, was geschehen mufs, um sich gegenseitig nicht zu beschädigen[1]); und da nun derartige Verträge nur durch diejenigen ins Leben gerufen werden konnten, die es den anderen an Einsicht zuvortaten[2]), diese aber dabei natürlich (wie jeder verständige Mensch) ihren eigenen Vorteil im Auge hatten, so kann auch gesagt werden: die Gesetze seien um der Weisen willen gemacht, nicht damit diese kein Unrecht tun, sondern damit sie kein Unrecht leiden möchten[3]). Recht und Gesetz ist somit nicht an und für sich, sondern nur um seines Nutzens | willen verbindlich, die Ungerechtigkeit nicht an und für sich, sondern nur wegen ihrer Nachteile zu verwerfen, und unter diesen hebt Epikur diejenigen, welche auf den Strafgesetzen beruhen, in der Regel so einseitig hervor, dafs er geradezu sagt, sie sei nur deshalb ein Übel, weil der Verbrecher von der Furcht vor Entdeckung und Strafe nie schlechthin frei werde[4]). Es gibt daher kein durchaus allgemeines und unumstöfsliches Recht, sondern in einem Rechtsverhältnis stehen wir teils überhaupt nur zu den Wesen und zu den Völkern, welche in den Sicherheitsvertrag einzutreten befähigt und gewillt waren[5]), teils kann die nähere Bestimmung dieses Ver-

---

bedroht und selbst für den nicht strafbaren eine religiöse Sühne eingeführt worden. Dafs die Strafen wegen der *ἄφρονες καὶ μὴ δυνάμενοι ὑπὸ τῶν ἀληθινῶν πείθεσθαι παραγγελμάτων* nötig seien, sagt auch Epikur col. 12 der Comparettischen Frammenti (worüber S. 377, 6 u. Epic. XLIX, 7). — Über die Unentbehrlichkeit der Gesetze: Plut. adv. Colot. 30, 1 S. 1124 d.

1) Epik. b. Diog. 150 (Epic. 78, 8): *τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ἐστὶ σύμβολον τοῦ συμφέροντος* (eine Übereinkunft über das, was nützlich ist) *εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.* Ebd. (78, 15): *οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς καθ' ὁπηλίκους δή ποτε ἀεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι.* 151: *κατὰ μὲν τὸ κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτό· συμφέρον γάρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ.* Ebenso im Folgenden.

2) Vgl. vorl. Anm.

3) Stob. Floril. 43, 139 (Epic. 320, 27): *οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται.* Vgl. S. 471, 2.

4) Diog. 151 (Epic. 79, 1). Lucr. V 1149 ff. Sen. ep. 97, 13. 15 (Epic. 321, 22; 3). Plut. adv. Col. 34 S. 1127 d (Epic. 142, 16). Vgl. S. 463, 5. Dafs er aber trotzdem die Notwendigkeit des Gehorsams gegen die Gesetze einschärfte, sagt auch Philodem. *π. εὐσεβ.* c. 102, 5 ff. S. 120 Gomp.

5) Epik. b. Diog. 150 (Epic. 78, 8. 10. 15). Hermarchus b. Porph. De

hältnisses, die das positive Recht bildet, bei Verschiedenen verschieden sein und mit den Umständen wechseln: was als zweckmäfsig zur gegenseitigen Sicherung erkannt wird, mufs für Recht gelten, und wenn sich ein Gesetz unzweckmäfsig zeigt, so ist es auch nicht mehr verbindlich[1]). Der Weise wird sich deshalb nur in dem Fall und nur insoweit mit politischer Tätigkeit befassen, als dies zu seiner Sicherheit notwendig ist: die Herrschergewalt ist ein Gut, sofern sie uns vor Verletzung sicherstellt, wer sie dagegen anstrebt, ohne diesen Zweck dadurch zu erreichen, der handelt töricht[2]). Und da nun in der Regel der Privatmann viel ruhiger und sicherer lebt als der Staatsmann, so war es natürlich, dafs die Epikureer von den Staatsgeschäften abmahnten, welche ihrer Meinung nach der eigentlichen Bestimmung des Menschen, der Weisheit und Glückseligkeit, nur im Wege ständen[3]). Ihr | Wahlspruch ist das λάθε βιώσας[4]), als das wünschenswerteste Lebenslos erscheint ihnen der goldene Mittelstand[5]), und nur in dem Fall raten sie zur Beteiligung an Staats-

---

abstin. I 10—12 S. 92 Nauck, der aus diesem Gesichtspunkt die Frage über die Tötung der Tiere dahin entscheidet: die schädlichen solle man ganz ausrotten, die nützlichen im eigenen Interesse schonen und nur eine übermäfsige Vermehrung derselben verhindern.

1) Epik. b. Diog. 151—153 (Epic. 79, 8).

2) Diog. 141 (Epic. 73, 1). Daher auch in den ethischen Bruchstücken von Comparetti (s. o. 377, 6) col. 5: ἕνεκα γὰρ τῶν ξενωτάτων ὡς ἀναγκαιοτάτων τὰ χαλεπώτατ' ἀναδέχονται κακά, δυναστείας λέγω καὶ λαμπρᾶς δόξης usw. Vgl. S. 455, 4.

3) Plut. adv. Col. 31 S. 1125 c. 33, 4 S. 1127 a (Epic. 95, 7. 5). c. Epic. beat. 16, 9 S. 1098 c (Metrod. Fr. 41 Körte). Epikt. Diss. I 23, 6 (Epic. 319, 21). Lucr. V 1125 f. Cic. pro Sext. 10, 23 (Epic. 333, 5). Philodem. π. ῥητορικ. (Vol. Herc. IV) col. 14, 21. II 270 Sudh.: οὐδὲ χρησίμην ἡγούμεθα τὴν πολιτικὴν δύναμιν οὔτ' αὐτοῖς τοῖς κεκτημένοις οὔτε ταῖς πόλεσιν αὐτὴν καθ' αὑτήν, ἀλλὰ πολλάκις αἰτίαν καὶ συμφορῶν ἀνηκέστων, wogegen sie mit Rechtschaffenheit verbunden den Staaten allerdings nütze, den Staatsmännern selbst aber bald nütze, bald schade.

4) Plut. *De latenter vivendo*, vgl. namentlich c. 4 S. 1129 a. Das wahre Musterbild eines Epikureers ist in dieser Beziehung T. Pomponius Atticus, über dessen Verhalten während der Bürgerkriege und über seine Zurückziehung vom öffentlichen Leben Nepos Att. 6 ff. zu vergleichen ist.

5) Metrodor (Fr. 60 Körte) b. Stob. Floril. 45, 26: ἐν πόλει μήτε ὡς λέων ἀναστρέφου μήτε ὡς κώνωψ· τὸ μὲν γὰρ ἐκπατεῖται, τὸ δὲ καιροφυλακεῖται.

geschäften, wenn besondere Umstände dies notwendig machen[1]), oder wenn jemand eine so unruhige Natur hat, daſs er es in der Untätigkeit des Privatlebens nicht aushält[2]); wogegen sie sonst von der Unmöglichkeit, der Menge zu gefallen, viel zu fest überzeugt sind, um auch nur den Versuch dazu zu wagen[3]). Aus demselben Grunde scheinen sie Lobredner der Monarchie gewesen zu sein: wie der strengen und kräftigen Sittenlehre des Stoicismus jene unbeugsame republikanische Gesinnung entsprach, die wir namentlich in Rom so oft mit stoischer Philosophie verknüpft finden, so war es umgekehrt dem weichen und furchtsamen Geist des Epikureismus gemäſs, den Schutz der monarchischen Verfassung aufzusuchen; aus dem, was uns über ihre politischen Grundsätze mitgeteilt wird, geht wenigstens so viel hervor, daſs sie es des Weisen nicht unwürdig fanden, Fürsten den Hof zu machen, und unter allen Umständen widerstandslosen Gehorsam gegen die bestehenden Gewalten empfahlen[4]). |

Mit dem Staat soll Epikur auch das Familienleben verworfen haben[5]). Dies ist nun zwar, so allgemein hingestellt, eine Übertreibung: aber doch scheint so viel richtig, daſs er der Meinung war, der Weise tue in der Regel besser, wenn er sich der Ehe und Kinderzeugung enthalte, weil sie zu viele Störungen für ihn mit sich bringen[6]). Ebenso ist ganz

---

1) Den Unterschied, welcher in dieser Beziehung zwischen der epikureischen und der stoischen Lehre stattfindet, drückt Seneca in der S. 300, 4 angeführten Stelle sehr treffend aus.

2) Plut. De tranqu. an. 2 S. 465 f = Stob. Floril. 29, 79 (Epic. 328, 18).

3) Epikur b. Sen. ep. 29, 10 (Epic. 157, 24): *numquam volui populo placere. nam quae ego scio, non probat populus: quae probat populus, ego nescio.* Ähnliche Aussprüche von Stoikern wurden früher angeführt.

4) Diog. 121 (Epic. XXX, 43): *καὶ μόναρχον ἐν καιρῷ θεραπεύσειν* [*τὸν σοφόν*]. Lucr. V 1125: *ut satius multo iam sit parere quietum quam regere imperio res velle et regna tenere.*

5) Epikt. Diss. I 23, 3 gegen Epikur (Epic. 319, 18): *διὰ τί ἀποσυμβουλεύεις τῷ σοφῷ τεκνοτροφεῖν; τί φοβῇ, μὴ διὰ ταῦτα εἰς λύπας ἐμπέσῃ:* II 20, 20 (Epic. 319, 4): *Ἐπίκουρος τὰ μὲν ἀνδρὸς πάντ᾽ ἀπεκόψατο καὶ τὰ οἰκοδεσπότου καὶ πολίτου καὶ φίλου.* Schon dieser letztere Beisatz beweist aber, wie vorsichtig diese Angaben aufzunehmen sind.

6) Diog. 119 (Epic. XXVIII, 19. 97, 31): *καὶ μὴ γαμήσειν ἢ τεκνοποιήσειν* [so Diels statt des überlieferten *καὶ μὴν καὶ γ. καὶ τ.*] *τὸν σοφόν,*

glaublich, dafs er die Liebe der Eltern zu den Kindern für kein dem Menschen angeborenes Gefühl gelten lassen wollte[1]; dies ist aber nur eine einfache Folge seines Sensualismus, welche ihn durchaus nicht nötigte, die elterliche Liebe als solche aufzugeben; von ihm selbst wird bezeugt, dafs ihm gerade die Familiengefühle nichts weniger als fremd waren[2], und sein Lieblingsschüler Metrodor hatte Kinder, deren sich Epikur väterlich annahm[3].

Als die höchste Form des menschlichen Gemeinlebens betrachtet aber Epikur die Freundschaft, und auch dies ist bezeichnend für ein System, welches von der atomistischen Betrachtung des Individuums ausgeht; ein solches wird folgerichtig auf die freigewählte, nach der Individualität und der individuellen Neigung gebildete Verbindung mit anderen gröfseren Wert legen als auf diejenige, worin sich der Mensch vor aller Wahl als Glied eines natürlichen oder geschichtlichen Ganzen gesetzt und bestimmt findet. Auch die Freundschaft kann hier freilich nur sehr äufserlich mittelst der Reflexion auf ihren Nutzen begründet werden, zu welcher dann noch die natürliche Wirkung gemeinsamer Genüsse hinzukommt[4];

ὡς Ἐπίκουρος ἐν ταῖς διαπορίαις καὶ ἐν ταῖς περὶ φύσεως. κατὰ περίστασιν δέ ποτε βίου γαμήσειν. Cobet gibt statt dessen: καὶ μηδὲ γαμήσειν μηδὲ τεκνοποιήσειν. Hieron. adv. Iovin. I 191, der aus Seneca (Fr. 45 Haase: Epic. 98, 7) De matrim. (Epic. 98, 6) mitteilt: *Epicurus ... raro dicit sapienti ineunda coniugia, quia multa incommoda admixta sunt nuptiis.* Clemens Al. strom. II 23, 138 S. 503 P. (Epic. 319, 30). Wie Reichtum, Ehrenstellen, Gesundheit, *ita et uxores sitas in bonorum malorumque confinio. grave autem esse viro sapienti venire in dubium, utrum bonam an malam ducturus sit.*

1) Plut. adv. Col. 27, 6 S. 1123 a (Epic. 320, 18). De am. prol. 2 S. 495 a (Epic. 320, 7). Epikt. Diss. I 23, 3 (Epic. 319, 17).

2) Diog. 10 (Epik. 364, 9): ἥ τε πρὸς τοὺς γονέας εὐχαριστία καὶ ἡ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς εὐποιία. Diog. selbst verweist hierfür auf Epikurs Testament, ebd. 18 (Epic. 166, 5). Die Verehrung, welche ihm selbst von seinen Brüdern gezollt wurde, rühmt Plut. De frat. am. 16 S. 487 d (Epic. 155, 15).

3) Vgl. S. 379, 1.

4) Diog. 120 (Epic. XXIX, 33. 324, 12): καὶ τὴν φιλίαν διὰ τὰς χρείας [γίνεσθαι]. . . . συνίστασθαι δὲ αὐτὴν κατὰ κοινωνίαν ἐν ταῖς [für ἐν ταῖς liest Usener μεγίσταις] ἡδοναῖς ἐκπεπληρωμένην. Epik. ebd. 148 (auch bei Cic. De fin. I 20, 68): καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὡρισμένοις (Cic.: *in hoc ipso*

indessen wird im weiteren Verlaufe so von ihr gesprochen, daſs dieser wissenschaftliche Mangel auf ihre ethische Auffassung keinen Einfluſs gewinnt. Waren es auch nur jüngere Mitglieder der Schule, welche behaupteten, die Freundschaft werde zwar zunächst um des eigenen Nutzens und Vergnügens willen gesucht, sie gehe aber in der Folge in eine uneigennützige Liebe über[1]); ist ebenso die Annahme eines stillschweigenden Vertrags unter den Weisen, kraft dessen sie einander nicht weniger als sich selbst lieben[2]), augenscheinlich nur ein Notbehelf, so waren die Epikureer doch der Meinung, daſs sich auch mit ihrer eudämonistischen Ableitung der Freundschaft die höchste Wertschätzung derselben vertrage. Denn die | freundschaftliche Verbindung mit anderen gewähre ein so angenehmes Gefühl der Sicherheit, daſs sie die höchsten Genüsse in ihrem Gefolge habe; und da nun diese Verbindung nur dann Bestand haben könne, wenn die Freunde einander ebensosehr lieben als sich selbst, so sei die Gleichheit der Freundesliebe und der Selbstliebe durch die letztere selbst gefordert[3]). Auch diese Deduktion lautet gezwungen genug; es ist aber auch unverkennbar, daſs es nicht diese Erwägungen sind, durch die Epikurs Ansicht über den Wert der Freundschaft bestimmt wird, daſs diese viel-

---

vitae spatio) *ἀσφάλειαν φιλίαις μάλιστα κατεῖδε* [so nach Ciceros *perspexit* Madvig statt des *κατεῖναι* der Hss.] *συντελουμένην*. Sen. ep. 9, 8 (Epic. 154, 4): der Weise braucht einen Freund *non ad hoc, quod Epicurus dicebat in hac ipsa epistula* (ein Brief, worin die cynische Selbstgenügsamkeit Stilpos getadelt war), *ut habeat, qui sibi aegro adsideat, succurrat in vincula coniecto vel inopi, sed ut habeat aliquem, cui ipse aegro adsideat, quem ipse circumventum hostili custodia liberet*. Cic. De fin. I 20, 66: *cum solitudo et vita sine amicis insidiarum et metus plena sit, ratio ipsa monet amicitias comparare, quibus partis confirmatur animus et a spe pariendarum voluptatum seiungi non potest* usw. Aus dem gleichen Gesichtspunkt führt Philodem. De vit. IX (Vol. Herc.[1] III) col. 24 aus, daſs es weit vorteilhafter sei, die Freundschaft zu pflegen als sich ihr zu entziehen.

1) Cic. De fin. I 20, 69. Diese werden hier *timidiores paulo contra vestra convicia*, II 26, 82 *recentiores* genannt, die sich einer von Epikur selbst nicht gebrauchten Wendung bedienen. Ich werde auf diese Annahme später (S. 546 3. Aufl.) noch einmal zurückkommen.

2) Ebd. I 20, 70.

3) Ebd. 67. Dies ist nach II 26, 82 (Epic. 324, 18) Epikurs eigene Lehre.

mehr allen jenen Notstützen des Systems vorangeht. Was Epikur begehrt, ist zunächst allerdings der Genufs für sich selbst. Aber dieser Genufs ist für ihn vor allem durch die innere Sicherheit des Gemüts, die Beseitigung der Furcht vor Störungen, bedingt. Um sich nun hierfür nur auf die eigene Kraft zu verlassen, dazu ist er zu weich, zu abhängig von dem Äufseren. Er bedarf einer Unterstützung durch andere, nicht blofs um bei ihnen in Not und Bedrängnis Hilfe zu finden und sich mit dieser Aussicht über die Unsicherheit der Zukunft zu beruhigen, sondern ebensosehr und noch mehr, um durch ihre Anerkennung seiner selbst und seiner Grundsätze sicher zu werden, um durch sie den inneren Halt zu bekommen, den er für sich allein nicht hätte. Die Zustimmung seiner Freunde mufs ihm die Wahrheit seiner Überzeugungen verbürgen; erst im Zusammenleben mit ihnen gewinnt sein eigenes Bewufstsein die Festigkeit, durch die es ihm möglich ist, sich über die wechselnden Lebenszustände zu erheben. Die allgemeinen Gedanken für sich allein sind ihm zu abstrakt, zu unlebendig; der Philosoph, welcher nur das Einzelwesen für wirklich, nur die Anschauung für unbedingt wahr gelten läfst, kann seines Standpunkts nicht vollkommen froh und gewifs werden, wenn er ihm nicht in anderen Persönlichkeiten unmittelbar gegenwärtig entgegentritt[1]). | Der Genufs, den er sucht, ist der Selbstgenufs der gebildeten Persönlichkeit; wo aber dieser Gesichtspunkt mafsgebend ist, da wird immer dem persönlichen Verhältnis der Geselligkeit und der Freundschaft ein besonderes Gewicht beigelegt werden[2]). Epikur äufsert sich daher über den Wert und die Notwendig-

1) Das gleiche Bedürfnis spricht sich auch in dem Rat aus, den Epikur erteilt (b. SEN. ep. 11, 8. 25, 5 [Epic. 163, 18. 26]), dafs sich jeder irgendeinen ausgezeichneten Mann (sozusagen als Schutzheiligen) wählen solle, den er sich immer vorhalte, um gleichsam unter seiner Aufsicht zu leben. Der Einzelne bedarf einer fremden Persönlichkeit zu seiner moralischen Unterstützung.

2) Um hierfür Beispiele aus der neueren Zeit zu haben, denke man nur an die Kreise der französischen Freidenker, die in so vielen Beziehungen das Gegenstück der Epikureer sind, dann eines Rousseau, Mendelssohn, Jacobi u. a. Ebendamit hängt es zusammen, dafs in allen diesen Kreisen wie bei den Epikureern die Frauen (und mitunter auch wie dort sehr eman-

keit der Freundschaft in einer Weise, die weit über seine eudämonistische Ableitung derselben hinausgeht. Die Freundschaft ist ihm unbedingt das höchste von allen Lebensgütern[1]: es ist viel wichtiger, mit wem wir essen und trinken, als was wir essen und trinken[2]; nötigenfalls die gröfsten Schmerzen oder den Tod für den Freund zu erdulden, wird der Weise kein Bedenken tragen[3]. Dafs auch das Verhalten Epikurs und seiner Schule diesen Grundsätzen entsprach, ist anerkannt. Die epikureische Freundschaft ist kaum weniger berühmt als die pythagoreische[4]; und läfst sich auch in dem Verhältnis Epikurs zu seinen Freunden eine geschmacklose Süfslichkeit und eine Neigung zu | gegenseitiger weichlicher Bewunderung nicht verkennen[5], so haben wir doch keinen Grund, deshalb

---

zipierte Frauen) eine so bedeutende Rolle spielen. Wo die Philosophie sich auf den gebildeten Verkehr und die Konversation zurückzieht, ist dies ganz natürlich.

1) Bei Diog. 148 (Epic. 77, 11): *ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις.* Cic. De fin. II 25, 80 (Epic. 324, 9): Epikur erhebe die Freundschaft bis in den Himmel. Bei Diog. 120 (Epic. 333, 25. XXIX, 29) liest Usener statt des überlieferten *φίλον τε οὐδένα κτήσεσθαι* [*τὸν σοφόν*], welches durchaus unstatthaft ist: *φίλην γὰρ οὐδένα κτήσεσθαι*, mit Beziehung auf die vorhergehenden Worte: *τύχῃ τε ἀντιτάξεσθαι.*

2) Bei Sen. ep. 19, 10 (Epic. 324, 25) mit dem Beisatz: *nam sine amico visceratio leonis ac lupi vita est.*

3) Plut. adv. Col. 8, 7 S. 1111 b (Epic. 325, 23). Diog. 121 (Epic. 335, 6). Dafs dieser Satz nicht aus wahrer Gesinnung hervorgegangen sei (Ritter III 474), ist eine Vermutung, zu der wir kein Recht haben. Nur dafs er inkonsequent sei, könnte man sagen; indessen wird sich auch dieses nach dem oben Ausgeführten nur teilweise behaupten lassen.

4) Der Epikureer b. Cic. De fin. I 20, 65 (Epic. 131, 8): *at vero Epicurus una in domo et ea quidem angusta quam magnos quantaque amoris conspiratione consentientis tenuit amicorum greges. quod fit etiam nunc ab Epicureis.* Ebd. II 25, 80 f. Vgl. auch S. 382, 2.

5) Beispiele der übertriebenen Verehrung, welche Epikur sich erweisen liefs, sind uns schon S. 391, 2 vorgekommen. Ebenso hätschelt aber auch er seine Freunde. So in den Bruchstücken aus Briefen an Leontion, Themista, Pythokles bei Diog. 5 (Epic. 361, 5), die auch von seiner gespreizten, auf Stelzen gehenden Ausdrucksweise eine Vorstellung geben. Als Metrodor sich für einen gefangenen Freund, übrigens erfolglos, bemüht hatte, wufste Epikur, nach Plut. c. Epic. beat. 15, 5 S. 1097 b; adv. Col. 33, 2 S. 1126 e (Epic. 159, 21. 16), nicht genug zu rühmen, *„ὡς εὖ τε καὶ νεανικῶς ἐξ ἄστεως ἅλαδε κατέβη Μίθρῳ τῷ Σύρῳ βοηθήσων."* Ebd. 15, 8 bedankt

die Reinheit seiner Gesinnung zu verdächtigen. Schon die eine schöne Äufserung über die Gütergemeinschaft [1]) kann beweisen, wie edel Epikur das Freundesverhältnis auffafste, und dafs er sich auch um die innere Vervollkommnung seiner Freunde bemüht habe, wird versichert [2]).

Auch sonst wird nicht blofs Epikur selbst ein milder, wohlwollender und menschenfreundlicher Sinn nachgerühmt [3]), sondern das gleiche Gepräge trägt seine Lehre, wenn sie der | stoischen Unerbittlichkeit die Pflicht des Mitleids und der Versöhnlichkeit [4]) entgegenstellt, dem Egoismus ihrer eigenen

---

er sich für ein Geschenk mit den Worten: *δαιμονίως* [so Usener statt *δαΐως*] *τε καὶ μεγαλοπρεπῶς ἐπεμελήθητε ἡμῶν τὰ περὶ τὴν τοῦ σίτου κομιδὴν καὶ οὐρανομήκη σημεῖα ἐνδέδειχθε τῆς πρὸς ἐμὲ εὐνοίας.* Über Pythokles schrieb er, als dieser noch nicht 18 Jahre alt war: *οὐκ εἶναι φύσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἑλλάδι ἀμείνω, καὶ τερατικῶς αὐτὸν εὖ ἀπαγγέλλων καὶ πάσχων αὐτὸ τὸ τῶν γυναικῶν, εὐχόμενος ἀνεμέσητα εἶναι πάντα καὶ ἀνεπίφθονα τῆς ὑπερβολῆς τῷ νεανίσκῳ* (Plut. adv. Col. 29, 2 S. 1124 c [Epic. 150, 4] nach dem von Usener berichtigten Texte). Die bei Philodem. *π. παρρησίας* Fr. 6 (Vol. Herc.[1] V 2, 11: Epic. 346, 15) überlieferte Äufserung des Epikur über Pythokles ist nach Crönert Rh. Mus. 56 (1901) S. 621 sehr zweifelhaft, weil der Text unrichtig gelesen und falsch ergänzt zu sein scheint. M. vgl. auch, was S. 469, 3 angeführt ist.

1) Diog. 11 (Epic. 325, 1. 364, 22): *τόν τε Ἐπίκουρον* [*Διοκλῆς φησι*] *μὴ ἀξιοῦν εἰς τὸ κοινὸν κατατίθεσθαι τὰς οὐσίας καθάπερ τὸν Πυθαγόραν κοινὰ τὰ φίλων λέγοντα· ἀπιστούντων γὰρ εἶναι τὸ τοιοῦτον· εἰ δ' ἀπίστων, οὐδὲ φίλων.*

2) Philodem. *π. παρρησίας* (V. H.[1] V 2) Fr. 15. 72. 73 (Epic. 131, 13. 141, 7. 138, 2) nennt ihn und Metrodor als Muster einer taktvollen Freimütigkeit gegen Freunde, wie umgekehrt (Fr. 49, Epic. 151, 17) auch diese gegen ihn sich offenen Tadel erlaubt haben, der freilich wohl milde genug ausgefallen sein wird. Einer moralischen Ermahnung an einen Freund ist vielleicht auch der Spruch b. Sen. ep. 28, 9 (Epic. 318, 12): *initium est salutis notitia peccati*, entnommen.

3) Nicht nur Diogenes (9 f., Epic. 364, 1) rühmt von ihm sein unübertreffliches Wohlwollen gegen jedermann, seine Milde gegen seine Sklaven, von denen mehrere seine Schüler und Freunde waren, seine allgemeine Menschenfreundlichkeit: auch Cicero nennt ihn Tusc. II 19, 44 (Epic. 291, 16) *vir optimus* und De fin. II 25, 80: *bonum virum et comem et humanum.*

4) Diog. 118 (Epic. XXVIII, 14. 335, 14): *τούς τε* [so Casaubonus mit Recht statt des überlieferten *οὔτε*] *οἰκέτας κολάσειν, ἐλεήσειν μέντοι καὶ συγγνώμην τινὶ ἕξειν τῶν σπουδαίων.* 121 (Epic. 335, 10. XXX, 44): *ἐπιχαρίσεσθαί τινι ἐπὶ τῷ διορθώματι.*

Theorie den Grundsatz[1]), dafs es höheren Genufs gewähre, Wohltaten zu erweisen, als Wohltaten zu empfangen; und fehlt es uns auch an einer gröfseren Anzahl von Einzelaussprüchen in dieser Richtung, so bürgt uns doch der ganze Charakter seiner Schule für den humanen und freundlichen Geist seiner Ethik[2]). Gerade hierin möchte ich auch ihre geschichtliche Bedeutung hauptsächlich suchen: durch ihren Eudämonismus hat sie unstreitig vielfach geschadet und die Verweichlichung der klassischen Völker teils beurkundet, teils befördert; aber indem sie den Menschen von der Aufsenwelt in sich selbst zurückführte und ihn in der schönen Menschlichkeit eines gebildeten, in sich befriedigten Gemüts das höchste Glück suchen lehrte, so hat sie in ihrer weicheren Weise so gut, wie der Stoicismus in seiner strengeren, zur Entwicklung und zur Verbreitung einer freien und universellen Sittlichkeit beigetragen.

7. Das Ganze der epikureischen Philosophie und ihre geschichtliche Stellung.

Man hat der epikureischen Philosophie nicht selten den Vorwurf gemacht, dafs es ihr an Zusammenhang und Konsequenz fehle. Dieser Vorwurf ist auch nicht ohne Berechtigung. Wenn wir mit der Forderung einer durchgängigen wissenschaftlichen Begründung und einer strengen theoretischen Folgerichtigkeit in der Ausführung an diese Philosophie heran-

1) Plut. c. Epic. beat. 15, 4 S. 1097 a (Epic. 325, 13) — ähnlich c. princ. philos. 3, 2 S. 778 c (Epic. 325, 8) —: αὐτοὶ δὲ δήπου λέγουσιν ὡς τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιόν ἐστι τοῦ πάσχειν. Vgl. auch Alex. Aphr. Top. 234, 18 Wallies. Einen ähnlichen Ausspruch berichtet Ael. V. H. XIII 13 von Ptolemäus Lagi; noch näher liegt aber die Vergleichung des Worts in der Apostelgeschichte 20, 35.

2) Cic. De fin. II 25, 81: *et ipse bonus vir fuit, et multi Epicurei et fuerunt et hodie sunt et in amicitiis fideles et in omni vita constantes et graves nec voluptate, sed officio consilia moderantes.* Ein bekanntes Beispiel eines durch vortrefflichen Charakter, echte Menschenfreundlichkeit und opferwillige Freundestreue ausgezeichneten Epikureers ist Atticus. Neben ihm können wir aber auch auf Horaz hinweisen, von dem Steinhart a. a. O S. 470 mit Recht sagt: „Findet sich wohl bei irgendeinem Dichter des Altertums mehr wahrhafte Humanität und richtiger sittlicher Takt, als namentlich in den Episteln bei dem so sehr zu Epikur hinneigenden Horatius?"

treten, so werden wir uns von derselben vielfach unbefriedigt finden müssen. Es ist nicht schwer, Epikur die Widersprüche nachzuweisen, in die er sich verwickelt; wenn er den Sinnen allein und unbedingt vertrauen will und doch über die sinnliche Erscheinung auf die verborgenen Gründe der Dinge zurückgeht; wenn er die logischen Formen und Gesetze verachtet und doch sein ganzes System auf Schlüsse aus dem Gegebenen gründet; wenn er alle unsere Wahrnehmungen für wahr, aber einen Teil der Eigenschaften, welche sie uns an den Dingen zeigen, für blofs relativ hält; wenn er nur die physischen Ursachen und Gesetze anerkennen und alle willkürlichen und eingebildeten Wirkungen zurückweisen will, während er selbst in seiner Lehre von der Abweichung der Atome und vom menschlichen Willen die unerklärliche Willkür selbst zum Gesetz macht; wenn er alle Lust und Unlust auf die körperlichen Empfindungen zurückführt und doch die geistigen Zustände für das Höhere und Wichtigere erklärt; wenn er aus dem Prinzip der Selbstsucht Vorschriften der Humanität, der Gerechtigkeit, der Liebe, der Freundestreue, selbst der Aufopferung ableitet. Nur vergesse man nicht, dafs auch die Stoiker, denen man doch Schärfe und Folgerichtigkeit des Denkens nicht absprechen kann, in ähnliche Widersprüche geraten, dafs auch sie ein System des Rationalismus auf sensualistischem Grund aufführen, eine idealistische Moral auf eine materialistische Metaphysik bauen, das allgemeine Gesetz und die Vernunft für das allein Bestimmende und dabei doch die Körperwelt für das allein Wirkliche ausgeben, eine rigoristische Tugendlehre aus dem Selbsterhaltungstrieb ableiten usw., ihres widerspruchsvollen Verhältnisses zur positiven Religion nicht zu gedenken. Würden wir nun den Stoikern Unrecht zu tun glauben, wenn wir wegen dieser wissenschaftlichen Mängel und Widersprüche die Einheit und den inneren Zusammenhang ihres Systems leugnen wollten, so fordert die Gerechtigkeit, dafs wir auch den Epikureismus, dessen Mängel in dieser Beziehung vielleicht noch augenfälliger, aber doch wesentlich gleicher Art sind, nicht sofort verurteilen, sondern ihm erst zu seiner Verteidigung das Wort gönnen. | Diese wird aber davon ausgehen müssen, dafs

es überhaupt nicht rein wissenschaftliche Gesichtspunkte sind, durch welche die Ausführung des epikureischen Systems bestimmt ist. Epikur sucht in der Philosophie eine Anleitung zur Glückseligkeit, eine Schule der Lebensweisheit. Alles Wissen hat für ihn nur insoweit einen Wert, wiefern es diesem Zweck dient, und die gleiche Zweckbeziehung ist es, von welcher auch die Richtung und das Ergebnis seiner wissenschaftlichen Tätigkeit abhängt. Haben wir nun schon bei den Stoikern gesehen, wie aus ihrer einseitig praktischen Fassung der philosophischen Aufgabe die verhältnismäfsige Zurücksetzung der Logik und der Physik gegen die Ethik, die Anlehnung an eine ältere physikalische Theorie, der sensualistische Dogmatismus und der Materialismus ihres Systems hervorging, so mufsten alle diese Folgerungen bei Epikur um so schroffer heraustreten, da er die Glückseligkeit nicht mit den Stoikern in der Unterordnung unter das allgemeine Gesetz, sondern nur in der individuellen Befriedigung oder der Lust suchte. Für ihn hatte die Erkenntnis der allgemeinen Gesetze nicht den gleichen Wert wie für jene, er hatte daher auch nicht dasselbe Bedürfnis einer logischen Technik und konnte weit ausschliefslicher bei der sinnlichen Empfindung als der alleinigen und unfehlbaren Quelle alles Wissens stehen bleiben; er brauchte ebensowenig vom nackten Materialismus zu einer Ansicht fortzugehen, welche die Materie selbst beseelte und zur Trägerin der Vernunft machte; je ausschliefslicher vielmehr alles auf rein mechanische Ursachen zurückgeführt war, um so vollständiger mochte er das Individuum mit seinem Streben nach Glückseligkeit von allen übernatürlichen Mächten befreit und rein auf sich selbst und seine natürlichen Kräfte gestellt glauben; und da nun keines der älteren Systeme diesen Standpunkt der mechanischen Naturerklärung so rein durchgeführt hatte wie das atomistische, da eben dieses den epikureischen Ansichten über den absoluten Wert des Individuums die stärksten metaphysischen Stützen bot, so war es ganz natürlich, wenn sich Epikur ebenso eng an Demokrit anschlofs, als die Stoiker an Heraklit, nur dafs er sich (durch sein praktisches Interesse wohl noch mehr als durch physikalische Erwägungen) bestimmen liefs, mit der

Lehre von der Abweichung | der Atome die Folgerichtigkeit der demokritischen Naturlehre zu zerstören[1]). Wie sich aus dem Prinzip des Eudämonismus die unterscheidenden Bestimmungen der epikureischen Ethik in ihrem Gegensatze gegen die stoische entwickelten, braucht hier kaum angedeutet zu werden. Weil aber die Glückseligkeit von Epikur nicht in dem sinnlichen Genufs als solchem, sondern in der Ruhe und Heiterkeit des Gemüts gesucht wurde, so erhielt seine Sittenlehre trotz ihres Eudämonismus doch wieder jenen edleren Charakter, den wir in ihren Sätzen über das Verhalten des Weisen zu körperlichen Schmerzen und Begierden, zu Armut und Reichtum, Leben und Tod, in der milden Humanität der epikureischen Schule, in ihrem warmen und ausgebildeten Sinn für Freundschaft nachgewiesen haben. Wenn endlich dem Geist der epikureischen Aufklärung jeder religiöse Glaube widersprach, der ein Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, eine Einwirkung derselben auf das Wohl uud Wehe des Menschen behauptete, so konnte doch ein so unkritischer Empirismus an der Annahme solcher Götterwesen, von denen keine derartigen Eingriffe zu befürchten waren, keinen Anstofs nehmen; diese Annahme mufste sich vielmehr auf diesem Standpunkt teils als die wahrscheinlichste Hypothese zur Erklärung des Götterglaubens empfehlen, teils kam sie auch dem in Epikur selbst, wie es scheint, sehr lebendigen Bedürfnis entgegen, einen Gegenstand der Verehrung, eine Bürgschaft für die Wirklichkeit seines praktischen Ideals zu haben. So zieht sich durch dieses System trotz seiner wissenschaftlichen Lücken und Widersprüche doch ein fest ausgeprägter Standpunkt hindurch, alle seine wesentlichen Bestimmungen dienen demselben letzten Zwecke, und mögen wir auch die folgerichtige Entwicklung einer wissenschaftlichen Weltansicht in ihm vermissen, so fehlt es ihm doch keineswegs an derjenigen Konsequenz, welche aus der durchgeführten Beziehung des Einzelnen auf ein bestimmtes praktisches Ziel hervorgeht.

Wollen wir nun den Epikureismus in einen gröfseren

1) Vgl. o. S. 420 f.

geschichtlichen Zusammenhang einreihen, so zieht zunächst sein Verhältnis zum Stoicismus unsere Aufmerksamkeit auf sich. Der Gegensatz der beiden Schulen liegt auf der Hand und ist auch | von uns an allen bezeichnenden Punkten hinreichend bemerkt worden. Ebenso bekannt ist es, wie heftig sich beide während ihrer ganzen Dauer befehdeten, wie vornehm besonders die Stoiker auf den Epikureismus herabsahen, und wie viel Übles, auch in sittlicher Hinsicht, sie ihm nachsagten. Auch hierfür gibt unsere bisherige Darstellung manche Belege. Nichtsdestoweniger zeigen sie sich doch wieder in so vielen Beziehungen verwandt, dafs wir sie nur als zusammengehörige Glieder einer Reihe, und ihre Differenz nur als einen Gegensatz innerhalb derselben Hauptrichtung betrachten können. Beide stimmen zunächst schon in dem allgemeinen Charakter ihres Philosophierens überein. Bei beiden überwiegt das praktische Interesse über das theoretische, beide behandeln die Physik und die Logik als blofse Hilfswissenschaften der Ethik und die Physik insbesondere vorherrschend nach ihrer Bedeutung für die Religion; beide legen aber dabei der Physik weit höhere Wichtigkeit bei als der Logik, und wenn die epikureische Vernachlässigung der logischen Technik stark genug gegen den Fleifs absticht, womit sich die Stoiker ihrer Bearbeitung unterzogen haben, so treffen doch beide Teile darin wieder zusammen, dafs sie nur in der Untersuchung über das Kriterium gröfsere Selbständigkeit an den Tag legen. Dieses selbst wird von beiden sensualistisch gefafst, und beide haben hierzu allen Anzeichen nach die gleichen Gründe: ihr Sensualismus ist eine Folge ihres einseitig praktischen Standpunkts. So wird auch die Skepsis von beiden Seiten gleichmäfsig mittelst des praktischen Postulats widerlegt, dafs ein Wissen möglich sein müsse, weil sonst keine Sicherheit des Handelns möglich wäre. Selbst darin gehen sie noch zusammen, dafs sie nicht bei der sinnlichen Erscheinung als solcher stehen bleiben wollen, wenn gleich Epikur mit der stoischen Ansicht über den Vorzug der begrifflichen Erkenntnis vor der sinnlichen so wenig als mit der logischen Analyse der Denkformen einverstanden ist. Dafs sich mit dem Sensualismus sowohl im

stoischen als im epikureischen System ein entschiedener Materialismus verknüpft, wird man natürlich finden, merkwürdig ist aber, dafs dieser Materialismus von beiden auch durch die gleiche, ihrem praktischen Standpunkt entsprechende Definition des Wirklichen | begründet wird [1]). In der näheren Bestimmung und Ausführung dieses Standpunkts gehen nun allerdings beide fast noch weiter auseinander als die zwei älteren Physiker, deren Führung sie sich anvertraut haben, und es kommt namentlich in dem Gegensatz zwischen der stoischen Teleologie und der mechanischen Physik Epikurs, zwischen dem fatalistischen Pantheismus auf der einen, dem deistischen Atomismus und Indeterminismus auf der anderen Seite, zwischen der spekulativen Orthodoxie der Stoiker und der freigeisterischen Aufklärung der Epikureer, der ganze Abstand beider Schulen voneinander zum Vorschein. Dafür begegnen sie sich aber in dem Teile der Physik, welcher für die Ethik der wichtigste ist, in der Anthropologie, wieder darin, dafs beide die Seele für eine feuer- und luftartige Substanz halten, und selbst der von der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib hergenommene Beweis für diese Ansicht ist beiden gemeinsam; ebenso unterscheiden aber auch beide zwischen den höheren und den niedrigeren Bestandteilen der Seele, und auch die Epikureer führen unter dieser Form die Vorstellung von der Erhabenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit und den Glauben an die himmlische Abkunft der Seele in die Psychologie ein. Der Schauplatz des lebhaftesten Kampfes zwischen beiden Schulen ist die Ethik, aber doch stehen sie sich auch in dieser viel näher, als man auf den ersten Anblick glauben sollte. Zunächst freilich scheint es, ein schrofferer Gegensatz lasse sich gar nicht denken, als das epikureische Prinzip der Lust und das stoische der Tugend, und es ist auch ganz wahr, beide stehen sich diametral entgegen. Nichtsdestoweniger handelt es sich nicht blofs im allgemeinen bei beiden um dasselbe, um die Glückseligkeit des Menschen, sondern auch die Bedingungen der Glückseligkeit werden von beiden in verwandtem Geiste

1) Vgl. o. S. 119, 2 mit 414, 2.

bestimmt. Nach Zeno ist die Tugend das höchste und einzige Gut, nach Epikur ist es die Lust; aber indem jener die Tugend wesentlich in der Zurückziehung aus der Sinnlichkeit oder der Apathie, und dieser die Lust in der Gemütsruhe oder der Ataraxie sucht, so stimmen beide darin überein, daſs der Mensch eine unbedingte und bleibende Befriedigung nur dann finde, wenn er durch sein Wissen | zur Sicherheit eines in sich beruhenden Selbstbewuſstseins und zur Unabhängigkeit von allen äuſseren Reizen und Schicksalen gelangt ist. Es ist die gleiche Unendlichkeit der auf sich selbst und ihr Denken beschränkten Subjektivität, welche beiden Systemen als gemeinsame Voraussetzung zugrunde liegt, und beide haben diesen Gedanken unter derselben Form, an dem Ideal des Weisen, und groſsenteils mit den gleichen Zügen ausgeführt; denn auch der epikureische Weise ist, wie wir gesehen haben, über Schmerz und Bedürfnis erhaben, auch er erfreut sich einer unverlierbaren Vortrefflichkeit, auch er wandelt wie ein Gott an Einsicht und Glückseligkeit unter den Menschen. Selbst die verschiedene Würdigung der Lust und der Tugend gleicht sich im weiteren Verlaufe wenigstens teilweise aus, wenn wir sehen, daſs weder die Stoiker die Glückseligkeit von der Tugend, noch die Epikureer die Tugend von der Glückseligkeit zu trennen wissen. Wenn endlich beide Systeme zwar eine gemeinnützige Tätigkeit empfehlen, aber zum Staatsleben kein rechtes Herz zu fassen wissen, so mag immerhin die Anerkennung einer natürlichen Gemeinschaft unter den Menschen, das positivere Verhältnis zu Staat und Familie, der grundsätzlich ausgesprochene Kosmopolitismus die Stoiker, die Pflege der Freundschaft und die menschenfreundliche Milde ihrer Moral die Epikureer auszeichnen: neben diesen Eigentümlichkeiten läſst sich aber doch das Gemeinsame nicht verkennen, daſs beide den politischen Charakter der antiken Sittlichkeit aufgeben und sich mit ihrem tiefsten Interesse vom öffentlichen Leben abwenden, um dafür in dem reinen Verhältnis des Menschen zum Menschen die Grundlage für einen moralischen Universalismus zu gewinnen. Das Gesamtgewicht aller dieser verwandtschaftlichen Züge ist gewiſs bedeutend genug, um die Behauptung zu rechtfertigen, daſs

der Stoicismus und der Epikureismus trotz ihres tiefgreifenden Gegensatzes doch wesentlich auf dem gleichen Boden stehen, und dafs ihr Gegensatz selbst nur deshalb so scharf gespannt sei, weil es ein und dasselbe Prinzip ist, in dessen verschiedene Seiten sie sich teilen. Beiden ist die abstrakte Subjektivität, das zur Allgemeinheit gebildete Selbstbewufstsein das Höchste, und nicht blofs die sinnlichen Zustände, sondern auch die wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge und die Darstellung der sittlichen Idee in einem | äufseren Gemeinwesen haben jenem gegenüber nur untergeordnete Bedeutung; in diesem Selbstbewufstsein besteht die Glückseligkeit; die Erzeugung desselben im Menschen ist der Zweck der Philosophie, und nur weil und wiefern es diesem Zweck dient, hat das Wissen einen Wert. Was die beiden Schulen trennt, ist ihre Ansicht über die Bedingungen, unter denen jene Sicherheit des Selbstbewufstseins gewonnen wird: während sie die Stoiker durch die absolute Unterordnung des Einzelnen unter das Gesetz des Ganzen zu erreichen hoffen, sind die Epikureer umgekehrt der Meinung, der Mensch könne nur dann befriedigt in sich selbst sein, wenn er durch nichts aufser ihm Liegendes beschränkt wird, die Befreiung des individuellen Lebens von aller Abhängigkeit und allen Störungen sei die erste Bedingung der Glückseligkeit; jene erklären daher die Tugend, diese das individuelle Wohlbefinden oder die Lust für das höchste Gut. Weil aber die Lust selbst von den Epikureern im wesentlichen verneinend als Schmerzlosigkeit gefafst und auf das Ganze des menschlichen Lebens bezogen wird, so erscheint sie ihnen durchaus bedingt durch die Mäfsigung der Begierden, durch die Gleichgültigkeit gegen äufsere Übel und sinnliche Zustände, durch die Einsicht und das der Einsicht entsprechende Handeln, mit einem Wort durch die Tugend und Weisheit; und so kommen sie mit einem Umweg am Ende zu dem gleichen Resultat wie die Stoiker, zu der Überzeugung, dafs die Glückseligkeit nur dem zuteil werde, welcher schlechthin unabhängig von allem Äufseren und schlechthin einig mit sich selbst ist.

Zu der älteren Philosophie steht der Epikureismus in einem ähnlichen Verhältnis wie der Stoicismus. Zwar zollte

Epikur selbst und ebenso dann auch seine Schule kaum dem einen oder dem anderen von seinen Vorgängern die verdiente Anerkennung[1]); dies beweist aber natürlich nur für seine

---

1) Es ist schon S. 374, 2. 375, 3 nachgewiesen worden, dafs Epikur zwar Demokrits Verdienste um seine Philosophie anerkannte, wenn auch vielleicht nicht ohne sie in seinem eigenen Interesse zu schmälern, dafs er aber im übrigen durchaus Autodidakt sein wollte. Er wollte jedoch von den früheren Philosophen mit Ausnahme jenes einen nicht allein nichts gelernt haben, sondern er äufserte sich auch über sie mit einer Selbstüberhebung und einer Tadelsucht, die ihre Personen so wenig wie ihre Ansichten mit Schmähungen und übeln Nachreden verschonte. Bei Diog. 8 (Epic. 363, 4) wird ihm aufser seinen Schmähreden gegen Nausiphanes (s. o. S. 374, 2) noch weiter vorgeworfen, er habe die Platoniker *Διονυσοκόλακας*, Plato selbst ironisch den „goldenen" Plato, Heraklit *κυκητής*, Demokritos *Ληρόκριτος*, Antidoros *Σαννίδωρος* (vielleicht in *Σαινίδωρος* zu ändern), die Cyniker *ἐχθροὺς τῆς Ἑλλάδος*, die Dialektiker *πολυφθόρους* (so Bake, überliefert *πολυφθονέρους*), Pyrrho *ἀμαθής* und *ἀπαίδευτος* genannt, Aristoteles und Protagoras Ausschweifungen und Unwürdigkeiten ihrer Jugend fälschlich vorgerückt. Diogenes will nun zwar davon nichts gelten lassen, Epikurs unübertreffliche Menschenfreundlichkeit sei ja bekannt. Aber diese Freundlichkeit gegen seine Verehrer und auch gegen unbeteiligte Dritte schliefst bei einem so eiteln, eigenliebigen und reizbaren Manne (m. vgl. hierüber S. 391, 2. 468, 3) Gehässigkeit und Ungerechtigkeit gegen seine Vorgänger, deren unparteiische Würdigung ihm auch schon die Oberflächlichkeit seines Wissens und die Einseitigkeit seines Standpunkts unmöglich machen mufste, keineswegs aus. Auch Sext. Math. I 2 (Epic. 270, 22) bezeugt *τὴν πρὸς τοὺς περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς ὁμοίους δυσμένειαν*, Plut. adv. Col. 26, 1 S. 1121 e (Epic. 176, 15) führt einen ungerechten Vorwurf gegen Arcesilaus an (den freilich nach der von Crönert [Kolotes u. Menedemos S. 13 A. 54] vorgeschlagenen Änderung der Lesart erst Kolotes *ὁ Ἐπικούρειος*, nicht schon Epikur selbst [*ὁ Ἐπίκουρος*] erhoben hätte) und Cic. N. D. I 33, 93 (Epic. 175, 12) sagt: *cum Epicurus Aristotelem vexarit contumeliosissime, Phaedoni Socratico turpissime male dixerit* usw. Von seinen Äufserungen über Aristoteles sind uns selbst Bd. II b³ 8 f. I⁵ 1053, 3 Proben vorgekommen. Auch die ungesalzenen Witze, welche bei Diog. angeführt sind, passen vollkommen für den Mann, welchen Cic. N. D. II 17, 46 (Epic. 240, 18) einen *homo non aptissimus ad iocandum minimeque resipiens patriam* nennt, der selbst aber ohne Zweifel auf derartige Scherze sich ebensoviel zu gute tat wie auf die schwülstige Eleganz, die S. 478, 5 berührt wurde. Epikur folgten dann seine Schüler. Von Zeno sagt Cic. N. D. I 34, 93: *non eos solum, qui tum erant, Apollodorum, Silum, ceteros, figebat maledictis, sed Socratem ipsum .... scurram Atticum fuisse dicebat* (über die sokratische Ironie hatte nach Cic. Brut. 85, 292 [Epic. 173, 17] schon Epikur sich tadelnd geäufsert). *Chrysippum numquam nisi Chrysippam* (al. *Chesippum*) *vocabat.*

persönliche | Eitelkeit, nicht gegen den Einfluſs der früheren Philosophie auf die seinige. Der Epikureismus geht wie der Stoicismus von dem Bestreben aus, die Wissenschaft von der metaphysischen Spekulation zu der einfacheren Form einer praktischen Lebensweisheit zurückzuführen. Beide wenden sich daher von Plato und Aristoteles, deren Leistungen sie merkwürdig vernachlässigen, zu Sokrates und zu denjenigen sokratischen Schulen zurück, welche ohne umfassendere wissenschaftliche Begründung bei der Ethik stehen geblieben waren; nur brachte es ihre materielle Differenz mit sich, daſs Epikur ebenso an Aristipp anknüpfte, wie Zeno an Antisthenes. Von den Cyrenaikern hat Epikur | nicht bloſs in der Moral das Prinzip des Hedonismus [1]), sondern auch in der Erkenntnistheorie die Behauptung aufgenommen, daſs die

1) Hirzel Unters. zu Cic. I 134 ff. sucht zwar zu zeigen, daſs Epikur auch den Grundsatz des Hedonismus nicht von Aristippus, sondern von Demokrit entlehnt habe. Allein wenn dieser Philosoph auch in Übereinstimmung mit der gewöhnlichen Lebensansicht erklärt: Lust und Unlust seien der Maſsstab für das, was uns zuträglich oder unzuträglich ist, es sei das Beste, sein Leben möglichst heiter und frei von Leid hinzubringen (T. I^5 925, 3), so tritt doch in den uns von ihm erhaltenen Äuſserungen über Gegenstände der Ethik (selbst abgesehen von der Frage über ihre Echtheit) als das Hauptinteresse nicht das hervor, alle menschlichen Tätigkeiten auf die Lust als ihren letzten Zweck zu beziehen, sondern das, als die wahre Lust die aus der Geistesbildung und der richtigen Gemütsstimmung stammende darzustellen; und Hirzel selbst hat sich diesem Eindruck so wenig entziehen können, daſs er S. 141 ff. sogar den (wie ich glaube, verfehlten) Versuch macht, in Demokrit denjenigen nachzuweisen, auf den Platos Äuſserungen gegen die *λίαν μεμισηκότες τὴν τῆς ἡδονῆς δύναμιν καὶ νενομικότες οὐδὲν ὑγιὲς* (Phileb. 44 C) sich beziehen; so daſs demnach Epikur das Prinzip des Hedonismus von einer nach Platos Urteil allzu rigoristischen, die Abneigung gegen die *ἡδονὴ* übertreibenden Theorie entlehnt hätte. Demokrits eigene Äuſserungen berechtigen uns weder, diesen Philosophen zum grundsätzlichen Gegner der Lust zu machen, noch ihm den Grundsatz der Lustlehre zuzuschreiben. Daſs der Wert der Dinge von ihrer *τέρψις* und *ἀτερπίη* abhänge, ist eine Voraussetzung, welche damals noch von keiner Seite bestritten war, welche aber auch noch niemand mit der gleichzeitigen Voraussetzung über den Wert der Tugend wissenschaftlich zu vermitteln versucht hatte. Sie ist das allgemein Anerkannte, wovon Dem. bei der Frage nach dem Weg zur Glückseligkeit ausgeht, was aber erst durch seine Lehre von der Euthymie diejenige Form erhält, in der er selbst es sich aneignen kann; das Prinzip des Hedonismus als solches findet sich nur da, wo die *ἡδονὴ* im G e g e n s a t z g e g e n j e d e a n d e r e Be-

Sinnesempfindung die einzige Quelle unserer Vorstellungen und dafs alle Empfindung als solche wahr sei [1]), und | auch den Satz kann er nicht ganz zurückweisen, dafs die Empfindungen zunächst nur von unseren subjektiven Zuständen und daher nur von den relativen Eigenschaften der Dinge Kunde geben [2]): mit den Cyrenaikern lehrt er, dafs die wahre Lust

---

stimmung für den alleinigen letzten Zweck erklärt wird, wie dies zuerst von Aristippus und dann von Epikur geschehen ist.

1) Auch an diesem Punkt sucht Hirzel die Quelle der epikureischen Lehre ausschliefslich bei Demokrit. Es ist mir nun hier freilich nicht möglich, auf seine ausführliche Erörterung über Demokrits erkenntnistheoretische Annahmen (a. a. O. S. 110—134) näher einzugehen; aber doch will ich wenigstens kurz andeuten, weshalb diese mit denen Epikurs nicht identifiziert werden dürfen. Die Behauptung, welche H. mir beilegt, die man aber vergebens bei mir suchen wird, „dafs Demokrit das Zeugnis der Sinne als irreführend gänzlich verworfen habe", wäre allerdings falsch. Demokrit erklärte ja ausdrücklich, man müsse von den Erscheinungen ausgehen, um das Verborgene kennen zu lernen, und den Satz des Protagoras *μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον*, hatte er eingehend bestritten (vgl. T. I⁵ 918, 1. 921, 4); vielleicht in den *Κρατυντήρια*, von denen Sext. Math. VII 136 sagt, er habe darin versprochen: *ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι.* Aber in eben dieser Schrift erklärte er mit Beziehung auf die sinnliche Wahrnehmung (Sext. a. a. O. T. I⁵ 824, 2): wir erfahren durch sie (*συνίεμεν*) nicht, wie die Dinge in Wahrheit beschaffen seien (dafs sich dies auf die *αἴσθησις* bezieht, sagt Sextus ausdrücklich, und es erhellt auch aus den Worten, welche zugleich Hirzels Auskunft, S. 114, dafs dieses Urteil nur der Masse der Menschen gelte, widerlegen): *οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων·* und in einem berühmten Wort (T. I⁵ 858, 1) stellt er die sinnliche Wahrnehmung als die *γνώμη σκοτίη* der Verstandeserkenntnis als der *γνησίη* entgegen. Der Behauptung, dafs jede Vorstellung wahr sei, hat er entschieden widersprochen. Diese kritische Stellung zu dem Zeugnis der Sinne ist Epikur durchaus fremd; er behauptet, was Demokrit bestreitet, dafs jede Wahrnehmung als solche wahr sei, und nicht im Denken, sondern in der *αἴσθησις* liegt nach ihm die *ἐνάργεια.* (S. S. 398 f.) In diesen Behauptungen, den unterscheidenden Bestimmungen seines Sensualismus, ist ihm nicht Demokrit, sondern nur Protagoras und Aristippus vorangegangen, so weit sich beide auch dadurch wieder von ihm entfernen, dafs die Wahrheit der Sinnesempfindungen nach ihnen eine blofs subjektive sein soll. — Hirzels weiterer Versuch (S. 117 ff.), bei Demokrit auch Epikurs Lehre von der *πρόληψις* nachzuweisen, bewegt sich in so unsicheren Kombinationen, dafs ich hier, wo es sich nicht um Demokrit, sondern um Epikur handelt, davon werde absehen dürfen.

2) M. vgl. in dieser Beziehung mit den S. 406 f. gegebenen Belegen über Epikur Bd. II a⁴ 347 f.

nur durch philosophische Einsicht gewonnen werde, und dafs diese Einsicht vor allem die Befreiung des Geistes von Leidenschaften, Furcht und Aberglauben zu bewirken habe. Indessen weifs er sich doch keineswegs unbedingt an sie anzuschliefsen. Sein ethisches Prinzip unterscheidet sich von dem cyrenaischen, wie früher gezeigt wurde, durch die wichtige Bestimmung, welche ihm neben dem ganzen Zug und Charakter seines Jahrhunderts[1]) | auch durch die demokritische Forderung der Euthymie[2]) und durch Pyrrhos Ataraxie[3]) nahegelegt war: dafs nicht der sinnliche und einzelne Genufs, sondern nur die Gemütsruhe als Gesamtzustand der letzte Zweck und das höchste Gut sein soll. Ebendamit war es ihm aber auch unmöglich gemacht, mit den Cyrenaikern bei der Empfindung als solcher, bei dem vereinzelten subjektiven Eindruck stehen zu bleiben; er mufste vielmehr eine auf wirklicher Erkenntnis der Dinge beruhende Überzeugung anstreben, denn nur auf eine solche liefs sich eine gleichmäfsige und gesicherte Gemütsbestimmung gründen. Epikur weicht daher nicht allein in betreff der Sinnesempfindung dadurch von Aristipp ab, dafs er alle Empfindungen auf äufsere Eindrücke, deren treue Darstellung sie sein sollen, zurückführt, sondern er sieht sich auch genötigt, der cyrenaischen Verachtung aller physikalischen Theorien ebenso entgegenzutreten, wie die Stoa der cynischen Verachtung der Wissenschaft entgegentrat, und in der demokritischen Physik den wissenschaftlichen Unterbau für seine Ethik zu suchen, den jene ihrerseits im heraklitischen System fand. So eng er sich aber gerade wegen der Schwäche seines naturwissenschaftlichen Interesses an Demokrit hält, so wenig läfst sich doch verkennen, dafs diese ganze physikalische Theorie für ihn blofses Mittel für ethische Zwecke und insofern von durchaus relativem Wert ist; und so bedenkt er sich denn auch nicht im geringsten, die ganze Konsequenz derselben durch die Annahme der Atomenabweichung und der

---

1) Worüber oben S. 12 f. 16 f.

2) T. I[5] 926, 8.

3) Sein Lehrer Nausiphanes war nach Diog. IX 64. 69 ein Schüler Pyrrhos, und was er über Pyrrhos Gemütsruhe erzählte, machte auf Epikur bedeutenden Eindruck.

Willensfreiheit aufzuheben. Die Vorstellung, als ob Epikur nur eine zweite Auflage von Demokrit wäre, ist nicht blofs zum voraus unwahrscheinlich, denn die Geschichte kennt überhaupt keine solche Wiederholungen, sondern sie ist auch tatsächlich unrichtig; eine genauere Beobachtung zeigt uns dafs selbst da, wo die beiden Philosophen in ihren einzelnen Behauptungen übereinstimmen, doch die Bedeutung dieser Behauptungen und der ganze Geist ihrer Systeme aufs weiteste auseinandergeht. Demokrit will eine Erklärung der natürlichen Erscheinungen aus natürlichen | Ursachen, eine Naturwissenschaft rein um ihrer selbst willen; Epikur will eine Naturansicht, welche ihm den Dienst leistet, von dem inneren Leben des Menschen störende Vorstellungen fern zu halten. Die Physik steht hier durchaus im Dienste der Ethik, und mag sie auch materiell einem älteren System entnommen werden, ihre ganze Stellung und Behandlung gehört einem wesentlich neuen Standpunkt an, sie hat die sokratische Einkehr des Menschen in sich selbst und die sophistische Verwandlung der Naturphilosophie in eine subjektive Aufklärung zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung, und sie selbst ist an ihrem Orte nur aus jener allgemeinen Abwendung des Denkens von der reinen Theorie zu erklären, welche die gemeinsame Eigentümlichkeit der nacharistotelischen Philosophie ausmacht.

Aufser den genannten hat sich der Epikureismus, so viel bekannt ist, mit keinem der früheren Systeme ausdrücklich in Zusammenhang gesetzt, und selbst seine Polemik gegen dieselben scheint in ihre Lehren nicht gründlicher eingegangen zu sein. Aber doch läfst sich nicht verkennen, dafs auch der Epikureismus die von Sokrates ausgegangene Denkweise nicht blofs in ihrer cyrenaischen Abzweigung, sondern auch in dem platonisch-aristotelischen Hauptstamm voraussetzt. Wenn Plato und Aristoteles das immaterielle Wesen der Dinge von der sinnlichen Erscheinung unterschieden und ihm allein absolute Wirklichkeit zuerkannt hatten, so wird diese Ansicht von Epikur zwar ebenso wie von Zeno auf dem metaphysischen Gebiete durch seinen Materialismus bekämpft, aber auch er kommt trotzdem in praktischer Beziehung durch alle jene Bestimmungen auf sie zurück, durch welche sich seine Lehre

von der cyrenaischen unterscheidet und der stoischen annähert. Es ist schon früher bemerkt worden, dafs jene Gleichgültigkeit gegen die unmittelbaren sinnlichen Zustände, jene Zurückziehung des Bewufstseins auf sich selbst, jene Befriedigung des denkenden Subjekts in sich, welche Epikur nicht minder bestimmt verlangt als die Stoiker und die gleichzeitigen Skeptiker, nichts anderes sei als eine Konsequenz des platonisch-aristotelischen Spiritualismus, und dafs auch der Materialismus der nacharistotelischen Systeme keineswegs aus einem einfachen Rückfall in die vorsokratische Naturphilosophie, sondern vielmehr nur aus der einseitig praktischen Fassung jenes | Spiritualismus zu erklären sei; dafs diese Systeme den Geist in der Natur und auch in der menschlichen Natur selbst nur deshalb leugnen, weil sie die Erhebung über die Sinnlichkeit ausschliefslich im Selbstbewufstsein und der subjektiven Tätigkeit suchen. Die Richtigkeit dieser Bemerkung läfst sich gerade an der epikureischen Lehre trotz der Härte und Schroffheit ihres Materialismus nachweisen. Denn weshalb will Epikur alle unkörperlichen Ursachen und alle Teleologie mit dieser Unerbittlichkeit aus der Physik entfernt wissen und sich ganz streng auf die mechanische Naturerklärung beschränken, als deshalb, weil er durch die Annahme von anderen als mechanisch wirkenden Kräften die Sicherheit des Selbstbewufstseins gefährdet glaubt, weil er den festen Boden der Wirklichkeit an jenseitige Mächte zu verlieren, das menschliche Leben unberechenbaren Einflüssen preiszugeben fürchtet, sobald er ein Unkörperliches zugibt? Wie wenig bleibt er anderseits in seiner Lebensansicht bei der sinnlichen Gegenwart stehen, wenn er seinen Weisen völlig frei von allem Äufseren in sich selbst ein vollkommenes Glück geniefsen läfst! Nur dasselbe Ideal stellen aber auch die epikureischen Götter dar, welche in ihrer isolierten Selbstanschauung mit nichts anderem gröfsere Ähnlichkeit haben als mit dem gleichfalls aller Einwirkung auf den Weltlauf sich enthaltenden, nur sich selbst denkenden Gotte des Aristoteles. Das Fürsichsein des denkenden Geistes wird allerdings nur von dem letzteren rein und würdig, von Epikur dagegen selbst wieder sinnlich und darum widerspruchsvoll, ja ungereimt dargestellt, aber der Zusammenhang

beider Vorstellungen ist doch nicht zu verkennen. Ein analoges Verhältnis findet überhaupt zwischen der epikureischen und der platonisch-aristotelischen Philosophie statt[1]; aber so wenig auch jene mit dieser an Tiefe und Umfang des wissenschaftlichen Geistes zu vergleichen ist, so dürfen wir sie doch nicht für eine bloſse Entartung der Philosophie halten, wir müssen vielmehr auch in ihr ein berechtigtes, wenn auch einseitig ausgebildetes Glied in der Entwicklung des griechischen Denkens anerkennen.

C. Die Skepsis. Pyrrho und die neuere Akademie.

1. Pyrrho.

Sowohl der Stoicismus als der Epikureismus war für sein Glückseligkeitsstreben von bestimmten dogmatischen Voraussetzungen ausgegangen; die skeptischen Schulen[2]) suchen dasselbe Ziel durch die Aufhebung jeder dogmatischen Voraussetzung zu erreichen. So verschieden aber die Wege auch sein mögen, das Endergebnis ist das gleiche: daſs die Glückseligkeit nur in der Erhebung der Geistes über alles Äuſsere, in der Zurückziehung des Menschen auf sein denkendes Selbstbewuſstsein liegen könne. Die nacharistotelische Skepsis bewegt sich nicht nur im allgemeinen in derselben Richtung wie die gleichzeitigen dogmatischen Systeme, sofern auch sie die Aufgabe der Philosophie wesentlich praktisch faſst und den Wert der theoretischen Untersuchungen nach ihrem Einfluſs auf das Verhalten und die Glückseligkeit des Menschen bemiſst, sondern sie trifft mit ihnen auch in der ethischen Lebensansicht selbst zusammen, denn das Ziel, zu dem sie uns hinführen will, ist das gleiche, wie es jene anstreben, die

---

1) M. vgl. in dieser Beziehung auch, was S. 456, 1 aus Metrodor angeführt ist.

2) M. vgl. zum folgenden ganzen Abschnitte: A. Goedeckemeyer D. Geschichte d. griech. Skeptizismus, Leipz. 1905. V. Brochard Revue philosophique 19 (1885), 517—532 u. Les sceptiques grecs, Paris 1887.

Ruhe des Gemüts, die Ataraxie. Der Unterschied ist nur, dafs die Epikureer wie die Stoiker die Gemütsruhe durch die Kenntnis der Welt und ihrer Gesetze bedingt glauben, wogegen die Skeptiker der Meinung sind, nur durch den Verzicht auf alles Wissen lasse sie sich fest begründen; und dafs infolgedessen auch die ethische Stimmung selbst bei jenen auf einer positiven Überzeugung in betreff des höchsten Gutes beruht, bei diesen nur auf der Gleichgültigkeit gegen alles, was den Menschen als ein Gut erscheint. So wichtig aber dieser Unterschied der Standpunkte an sich ist, so wenig läfst sich doch verkennen, dafs die Skepsis in beiden Beziehungen nur den gleichen Weg verfolgt, auf dem wir den Stoicismus und Epikureismus getroffen haben, dafs sie jene Zurückziehung des Menschen auf sich selbst, welche wir als den gemeinsamen Grundzug | dieser beiden Systeme bemerkt haben, nur auf den äufsersten Punkt treibt, wenn sie jeden Anspruch auf ein Wissen und alles Interesse an den Dingen aufgibt. Diese drei Richtungen des Denkens gehören daher nicht blofs einer Zeit an, sondern sie sind sich auch innerlich so verwandt, dafs wir sie als die drei Zweige desselben Stammes betrachten müssen.

Die frühere Philosophie bot der Skepsis mehr als einen Anknüpfungspunkt. Einerseits hatte die megarische Dialektik und die cynische Lehre eine Wendung genommen, die zur Aufhebung aller Begriffsverbindung und alles Wissens geführt hatte[1]), anderseits kann Pyrrho durch die demokritische Schule einen Anlafs zu seinem Zweifel erhalten haben[2]);

1) S. Bd. II a⁴ 261 ff. 291 ff.

2) Nachdem schon Demokrit die Zuverlässigkeit und Genauigkeit der sinnlichen Wahrnehmung bestritten hatte (Bd. I⁵ 916 f.), wurde dieses skeptische Element von Metrodor stärker betont (Bd. I⁵ 962), ohne dafs wir doch diesen Philosophen deshalb für einen wirklichen Skeptiker halten dürften. Von ihm soll nun die Skepsis durch Vermittlung des Anaxarchus zu Pyrrho gekommen sein (s. u. 481, 2. 3 3. Aufl.), und hiermit liefse sich auch die skeptische Ataraxie kombinieren: da sich die Ataraxie auch bei Epikur, dem Schüler des Demokriteers Nausiphanes, findet, so könnte man vermuten, dafs schon vor Pyrrho in der demokritischen Schule eine der pyrrhonischen verwandte Lehre ausgebildet gewesen sei, der Epikur seine Ataraxie entnommen habe. Indessen läfst sich, wie a. a. O. gezeigt ist, nicht mehr erweisen als, dafs Demokrits Mifstrauen gegen die sinnliche Wahrnehmung von Metrodor ge-

namentlich mochte aber die kühne Entwicklung der platonischen und aristotelischen Spekulation bei solchen, die ihr nicht zu folgen wuſsten, die Wirkung hervorbringen, daſs sie gegen alle Spekulation miſstrauisch wurden und am Ende die Möglichkeit des Wissens überhaupt bezweifelten, wie wir ja auch sonst nicht selten auf Zeiten einer angestrengten philosophischen Produktivität skeptische Theorien | folgen sehen. Noch stärker scheint aber in der Folge der Anstoſs gewirkt zu haben, welcher von der stoischen und epikureischen Philosophie ausging. Da diese Systeme der Skepsis in ihrer praktischen Richtung verwandt sind, so war es natürlich, daſs diese aus ihnen neue Nahrung zog, während zugleich die ungenügende wissenschaftliche Begründung ihres sensualistischen Dogmatismus und der Gegensatz ihrer ethischen und physikalischen Behauptungen die skeptische Dialektik herausforderte. Wenn sich im Stoicismus und Epikureismus die individuelle und die allgemeine Seite des subjektiven Geistes, die atomistische Isolierung des Individuums und seine pantheistische Hingebung an das Ganze mit gleichen Ansprüchen unversöhnt gegenüberstanden, so hebt sich dieser Gegensatz in der Skepsis zur Neutralität auf: weder das stoische noch das epikureische Prinzip hat Anspruch auf Geltung, weder der unbedingte Wert der Lust noch der der Tugend, weder die Wahrheit der sinnlichen noch die der Vernunfterkenntnis, weder die atomistische noch die heraklitisch-pantheistische Physik läſst sich beweisen, und das einzige, was sich in dem allgemeinen Schwanken aufrecht erhält, ist jene abstrakt in sich beruhende Subjektivität, welche der gemeinsame Ausgangs- und Zielpunkt der zwei feindlichen Systeme gewesen war.

---

teilt, und die Beschränktheit des menschlichen Wissens von ihm entschieden hervorgehoben wurde; aber eine grundsätzliche Skepsis würde sich mit der ausgebreiteten naturwissenschaftlichen Forschung dieser Männer nicht vertragen. Auf Pyrrhos Lehre von der Ataraxie kann Anaxarchs Beispiel einigen Einfluſs gehabt haben (T. I[5] 965, 1. 2; doch vgl. m. Diog. IX 63); aber daſs dieser dieselbe als allgemeinen Grundsatz ausgesprochen habe, wird nicht berichtet; in dieser Beziehung liegt vielmehr der Vorgang der Cyniker (T. II a[4] 312, 1. 306, 3. 4) näher. Nausiphanes wird aber nicht bloſs als Demokriteer, sondern auch als Schüler Pyrrhos bezeichnet; vgl. T. I[5] 966.

Wie bedeutend diese Rückwirkung des Stoicismus und Epikureismus auf die Skepsis war, läſst sich am besten daraus abnehmen, daſs diese erst nach dem Auftreten jener Systeme durch die neuere Akademie zu einer nachhaltigen Ausbreitung und einer umfassenderen wissenschaftlichen Begründung gelangt ist, wogegen vor diesem Zeitpunkt zwar ihre leitenden Gesichtspunkte durch Pyrrho aufgestellt wurden, ohne daſs es jedoch zu einer dauernden skeptischen Schule und zu einer entwickelten skeptischen Theorie gekommen wäre.

Pyrrho[1]) war aus Elis gebürtig[2]) und konnte schon dadurch frühzeitig mit der elisch-megarischen Dialektik, dieser Vorgängerin der späteren Skepsis, bekannt geworden sein, wenn es auch nicht richtig zu sein scheint, daſs er den Megariker Bryso zum Lehrer gehabt hat[3]). Er schloſs sich sodann an den Demokriteer Anaxarchus an und begleitete ihn und das Heer Alexanders bis nach Indien[4]). Doch hat

1) Über ihn: Waddington Pyrrhon et le Pyrrhonisme. Séances et Travaux de l'Acad. d. Sciences mor. et pol. 1876, S. 85 ff. 406 ff. 646 ff.

2) Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV 18, 1. Diog. IX 61. Strabo IX 1, 8. S. 393 u. a. Was wir über das Leben und die Persönlichkeit Pyrrhos wissen, verdanken wir fast ausschlieſslich Diogenes, der seine Angaben neben Antigonus dem Karystier, seiner Hauptquelle, auf Apollodor, Alexander Polyhistor, Diokles u. a. zurückführt. Pyrrhos Vater wird von Diokles b. Diog. a. a. O. Plistarch, von Pausanias VI 24, 5 Plistokrates (vgl. Wilamowitz Antig. v. Karyst. S. 29) genannt.

3) Ich habe schon Bd. II a[4] 250, 4 auf die chronologischen Schwierigkeiten dieser Angabe aufmerksam gemacht. Von den zwei Annahmen, welche ich dort offen gelassen habe, daſs entweder Pyrrho mit Unrecht zum Schüler Brysos, oder dieser mit Unrecht zum Sohne Stilpos gemacht worden sei, ist mir die erste wahrscheinlicher: Diog. IX 61 entlehnt die Angabe aus Alexanders *διαδοχαί*, und der Art solcher Diadochenverzeichnisse entspricht es ganz, wenn man dem Skeptiker, dessen Zusammenhang mit den Megarikern zum voraus feststand, den letzten von diesen zum Lehrer gab (ebensowenig Wert hätte die Angabe, daſs der Eretrier Menedemus, der etwa 15 Jahre jünger als Pyrrho und selbst *ὀψιμαθής* war [s. T. II a[4] 276, 5], sein Lehrer gewesen sei, wenn sie sich auch wirklich, wie Waddington a. a. O. S. 418 sagt, bei Suidas fände; indessen ist sie ihm fremd). Eine andere Lösung der Schwierigkeiten versucht Natorp b. Pauly-Wissowa III 928 f.

4) Diog. IX 61. Aristokl. a. a. O. 18, 20. 17, 8, von denen wir auch erfahren, daſs Pyrrho ursprünglich Maler war. Suidas *Πύῤῥων* schreibt nur den Diogenes, in dem überlieferten Text mit einigen Schreibfehlern, ab.

er von ihm für seine Lehre ohne Zweifel nur einen mäfsigen Beitrag erhalten [1]); und wenn die Lebensweise der indischen Asketen seinen Beifall fand [2]), wird man derselben doch für seine Lebensansicht um so weniger eine entscheidende Bedeutung beilegen können, da ihm der Grundsatz der Apathie und Adiaphorie vorher schon durch Stilpo und die Cyniker an die Hand gegeben war. Später lebte er in seiner Vaterstadt [3]), von seinen Mitbürgern geehrt [4]), aber in ärmlichen Verhältnissen [5]), welche er mit der ihn auszeichnenden | Gemütsruhe [6]) ertrug. Er starb, wie es scheint, um 275—270 v. Chr., in hohem Alter [7]). Schriften hatte er nicht hinter-

1) Vgl. S. 495, 2. T. I⁵ 964 f.

2) Diog. 63, vgl. 61.

3) Diog. IX 64. 109.

4) Nach Diog. 64 machten sie ihn zum Oberpriester und bewilligten ihm zuliebe den Philosophen Steuerfreiheit. Einer Bildsäule Pyrrhos in einer Halle auf dem Marktplatz von Elis und eines Denkmals in der Nähe dieser Stadt erwähnt Pausan. VI 24, 5. Nach Diokles (Diog. 65) schenkten ihm auch die Athener wegen des Verdienstes, das er sich durch Tötung eines thracischen Fürsten Kotys erworben hatte, das Bürgerrecht; indessen liegt hier, wie schon Bd. II a⁴ 420 bemerkt worden ist, offenbar eine Verwechslung mit dem Platoniker Python (nach anderer Lesart bei Aristokl. Polit. V 1311 b 20 Parrhon) aus der thracischen Stadt Aenos vor. Vgl. Demosth. or. 23 c. Aristocr. 119 Plutarch De se ips. laud. 11 S. 542 e. Praec reip. ger. 20, 7 S. 816 e. adv. Col. 32 S. 1126 c.

5) Diog. 66. 62; nach Sext. Math. I 282 hätte er zwar für ein Gedicht auf Alexander 10000 Goldstücke erhalten; aber wenn dies überhaupt wahr ist, mufs er sie später nicht mehr gehabt haben.

6) Beispiele derselben gibt Diog. 67 f. Dafs er jedoch, wie Antigonus ebd. 62 behauptet, die Adiaphorie weit genug getrieben habe, um Wagen und Abgründen nicht auszuweichen, und nur durch seine Freunde vor Schaden bewahrt worden sei, klingt höchst unglaublich und wurde von Aenesidemus mit Recht bestritten. Er hätte auch ein merkwürdiges Glück haben müssen, um bei einem so sinnlosen Verhalten 90 Jahre alt zu werden, vollends, wenn er sich, wie Diog. 63 sagt, oft allein herumtrieb.

7) Alle Zeitbestimmungen sind aber hier sehr schwankend. Sein Todes- und Geburtsjahr wird nicht angegeben, und die Notiz bei Suidas, dafs er Ol. 111 (336/2 v. Chr.) und später gelebt habe, nützt uns nichts. Wenn er aber (nach Diog. 62) gegen 90 Jahre alt wurde, und wenn man ferner annimmt, er habe sich gleich bei Alexanders Aufbruch nach Asien an Anaxarch angeschlossen und sei damals 24—30 Jahre alt gewesen, erhält man das obige Ergebnis, dem auch Maccoll the Greek Sceptics (Lond. 1869) beitritt, und von dem Waddington a. a. O. S. 417 und Haas De phil.

lassen[1]); schon die Alten kannten daher seine Lehre nur aus denen seiner Schüler[2]), von welchen Timon aus Phlius der bedeutendste ist[3]); | neben ihm sind uns noch einige andere dem Namen nach bekannt[4]). Seine Schule war aber von

Scept. successionibus (Würzb. 1875) S. 7 durch die Annahme, Pyrrhos Leben falle zwischen 365 und 275, sich kaum entfernen.

1) Diog. prooem. 16. 102. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV 18, 2, wogegen Sext. Math. I 282 (vgl. Plut. Alex. fort. I 10 S. 331 e) nicht angeführt werden kann: Sextus sagt ja nicht, daſs das angebliche Gedicht an Alexander sich erhalten habe; die ganze Angabe ist aber auch unsicher.

2) Sext. Math. I 53 nennt deshalb Timon: *ὁ προφήτης τῶν Πύῤῥωνος λόγων.*

3) Timon (über den Wachsmuth De Timone Phliasio, Leipz. 1859, u. erweitert Sillographor. Graecor. reliqu., Leipz. 1885. Ferner Diels Poetar. philosoph. fragm. [Berlin 1901] 9 S. 173—206) war aus Phlius gebürtig (Diog. IX 109 u. a.). Zuerst Chortänzer (D. 109. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV 18, 15), soll er dieses Gewerbes überdrüssig nach Megara gegangen sein, um Stilpo zu hören (D. 109); und da Stilpos Lehrtätigkeit wahrscheinlich noch ins 3. Jahrh. herabreicht (Bd. II a⁴ 249, 5), Timons Geburt aber (s. u.) annähernd 325—315 v. Chr. zu setzen sein wird, so ist die Sache chronologisch möglich, steht aber freilich bei der Unsicherheit aller dieser Zeitbestimmungen keineswegs fest. In der Folge wurde er mit Pyrrho bekannt, dem er die unbedingteste Bewunderung widmete, und zog mit seiner Gattin nach Elis (D. 109. 69. Aristokl. a. a. O. 14. 17. 28); er trat sodann selbst in Chalcedon als Lehrer auf, und nachdem er sich dadurch ein Vermögen erworben hatte, brachte er sein übriges Leben in Athen zu (D. 110. 115). Aus Diog. 112. 115 geht hervor, daſs er den Arcesilaus, welcher 241 v. Chr. starb, überlebt hat und fast 90 Jahre alt wurde. Dagegen wäre es übereilt, mit Wachsmuth Sillogr. S. 13 aus Diog. VII 170 (Timon. fr. 41 W. 24 D.) zu schlieſsen, Timon müsse später gestorben sein als Kleanthes (s. o. S. 36, 1); denn nichts zwingt uns zu der Annahme (vgl. Diels Poet. philos. S. 183), daſs der in den Sillen geschilderte Kampf der Philosophen von Timon im zweiten Buche behandelt und somit in die Unterwelt verlegt worden ist. Sein Tod wird annäherungsweise um 230, seine Geburt um 320 v. Chr. fallen. Über seine Persönlichkeit und seinen Charakter vgl. m. Diog. 110. 112—115. Galen. subfig. emp. 62, 19 Bonn. Athen. X 438 a, den Ael. V. H. II 41 ausschreibt. Von seinen zahlreichen, teils in Prosa teils in den verschiedensten dichterischen Formen verfaſsten Schriften sind die bekannteste die Sillen, nach denen er selbst der Sillograph heiſst, eine mit Witz und Schärfe geschriebene Satire auf frühere und gleichzeitige Philosophen. Man vgl. über dieselben (nach D. 110 ff. u. a.) Wachsmuth S. 30 ff. 5 f. und Diels a. a. O. S. 182 ff. Ihre Überbleibsel hat Wachsmuth S. 89—187, Diels S. 185 ff. gesammelt.

4) Diog. 67—69 nennt als seine Schüler neben Timon einen Eurylochus, der es aber in der Kunst des Gleichmuts nicht weit gebracht

kurzer Dauer[1]); bald | nach Timon scheint sie erloschen zu

habe; ferner Philo aus Athen, Hekatäus aus Abdera, den bekannten Historiker (über den Müller Fragm. Hist. Gr. II 384—396) und Nausiphanes, den Lehrer Epikurs, der noch als junger Mensch von ihm gewonnen worden sein soll. Die letztere Angabe läfst sich aber, da Pyrrho nicht wohl vor 322 v. Chr. nach Elis zurückgekehrt sein kann, und anderseits Epikur vor 310 die Schule des Nausiphanes verlassen haben mufs (s. o. S. 375, 5), nur unter der Voraussetzung halten, Nausiphanes sei wenige Jahre nach Pyrrho seinerseits als Lehrer aufgetreten. Übrigens soll Nausiphanes Pyrrhos Lehre nicht gebilligt, sondern nur seine Gemütsstimmung bewundert haben (Diog. a. a. O.), so dafs er nicht eigentlich sein Schüler genannt werden kann. — Der Numenius, welchen D. 102 vgl. 68 unter Pyrrhos *συνήθεις* aufführt, wird als solcher dadurch verdächtig, dafs auch Aenesidemus diesen zugezählt ist, und es fragt sich, ob er nicht wie dieser erst einer späteren Zeit der skeptischen Schule angehört. Ebensowenig wissen wir, ob der Abderite Askanius, der nach D. IX 61 allerdings ein Skeptiker gewesen zu sein scheint, zur Schule Pyrrhos gehörte.

1) Nach Diog. 115 hatte Menodotus (ein Skeptiker aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr.) behauptet, Timon habe keinen Nachfolger hinterlassen, die Schule sei vielmehr von ihm bis auf Ptolemäus, d. h. bis in das letzte Jahrh. v. Chr., unterbrochen gewesen. (Dafs nämlich Menodotus wirklich dies sagt und nicht blofs, wie Haas a. a. O. S. 11 glaubt, „die skeptische Lebensweise sei unterbrochen gewesen", liegt am Tage. Es heifst: *τούτου διάδοχος, ὡς μὲν Μηνόδοτός φησι, γέγονεν οὐδείς, ἀλλὰ διέλιπεν ἡ ἀγωγή* usw. *Σκεπτικὴ ἀγωγή* ist aber der stehende Name für die skeptische Schule, und kann am wenigsten da etwas anderes bedeuten, wo gesagt wird: „Der Schulvorsteher hatte keinen Nachfolger, sondern die *ἀγωγη* erlosch." Es ist auch von eigentümlichen „*vitae rationes et instituta*" der Skeptiker nicht das geringste bekannt.) Mit Menodotus stimmt auch Aristokles b. Euseb. pr. ev. XIV 18, 29 überein, dessen Worte Haas success. 30 ff. auffallend misdeutet (vgl. auch Sepp Gymn.-Progr. Freising 1893, S. 98 ff.). Sotion und Hippobotus dagegen hatten als seine Schüler Dioskurides, Nikolochus, Euphranor und Praylus (der nach Wilamowitz Antig. v. Karystos S. 107, 9 kein anderer sein wird als der gleichnamige Freund des Akademikers Lacydes, s. unten S. 515) genannt. Beide Angaben lassen sich übrigens durch die Annahme vereinigen, dafs es nach Timon zwar noch einzelne Pyrrhoneer, aber keine organisierte von einem Scholarchen geleitete pyrrhoneische Schule mehr gab. Weiteres hierüber T. III b[4] 2, 1. Timons Sohn, der Arzt Xanthus, folgte ebenfalls der Lebensweise seines Vaters (Diog. 109; dafs jedoch Timon selbst gleichfalls Arzt gewesen sei, wie Wachsmuth S. 12, 2 mit anderen annimmt, ist zwar nicht unwahrscheinlich, doch folgt es aus den Worten: *ἰατρικὴν ἐδίδαξε*, nicht sicher, da diese auch bedeuten können: er liefs ihn die Heilkunde erlernen; vgl. Bonnet De Galeni subfigurat. empir. [Bonn 1872] S. 13, aber auch ebd. 35, 10). Der Pyrrho dagegen, welchen Suid. *Πύρρων Φλιάσ.* als Timons Schüler nennt, verdankt sein Dasein, wie Bernhardy z. d. St.

sein[1]); wer zur Skepsis hinneigte, schloſs sich jetzt wohl der neueren Akademie an, gegen deren Stifter schon Timon seine Eifersucht nicht verborgen hatte[2]).

Das Wenige, was uns von Pyrrhos Lehre überliefert ist, faſst sich in die drei Bestimmungen zusammen, daſs wir von der Beschaffenheit der Dinge nichts wissen können, daſs daher das richtige Verhalten zu ihnen in der Zurückhaltung alles Urteils bestehe, und daſs aus dieser immer und notwendig die Ataraxie hervorgehe. Wer glückselig leben will — denn davon geht auch die Skepsis aus —, der muſs nach Timon dreierlei ins Auge fassen: wie die Dinge beschaffen sind, wie wir uns zu ihnen verhalten sollen, welcher Gewinn uns aus diesem Verhalten erwächst[3]). Auf die erste von diesen drei Fragen läſst sich jedoch der pyrrhonischen Lehre zufolge nur antworten, daſs die Dinge unserem Wissen schlechthin unzugänglich sind, daſs wir von jeder Eigenschaft, welche wir einem Ding beilegen, ebensogut auch das Gegenteil aussagen können[4]). Zur | Begründung dieses Satzes scheint Pyrrho ausgeführt zu haben, daſs weder die sinnliche noch die Vernunfterkenntnis ein sicheres Wissen gewähre[5]), denn jene zeige uns die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern

---

richtig bemerkt, einer Verwechslung: es muſs heiſsen, *Τίμων . . . . μαθητὴς Πύρρωνος*. Wenn Aratus von Soli ihn gehört hat (Suid. *Ἄρατος*, vgl. Diog. IX 113), so schloſs er sich doch seinen Ansichten nicht an; s. o. S. 39, 1.

1) Bei Diog. 116 wird zwar noch, wohl gleichfalls nach Hippobotus und Sotion, Eubulus der Schüler Euphranors genannt, wenn aber an diesen sofort als sein Zuhörer Ptolemäus angeknüpft wird, so kann auch den Späteren zwischen beiden, also während einer Zeit von mehr als 100 Jahren, kein Skeptiker der pyrrhonischen *ἀγωγὴ* bekannt gewesen sein.

2) Vgl. Diog. 114 f.

3) Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV 18, 2: *ὁ δέ γε μαθητὴς αὐτοῦ Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μέν, ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δέ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι· τελευταῖον δέ, τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι.*

4) Aristokl. a. a. O. 3: *τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν* (Pyrrho) *ἀποφαίνειν ἐπ᾽ ἴσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα, διὰ τοῦτο* (l. *τὸ*) *μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι.* Diog. IX 61: *οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.* Gell. XI 5, 4: Pyrrho soll gesagt haben: *οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐδετέρως.*

5) Vgl. Aristokl. a. a. O. und Diog. IX 114 (s. S. 502, 4).

immer nur, wie sie uns erscheinen [1]), diese beruhe selbst da, wo man ihrer am sichersten zu sein glaubt, im sittlichen Gebiete, nicht auf wirklichem Wissen, sondern nur auf Herkommen und Gewöhnung [2]), es lasse sich daher jeder Behauptung mit gleichem Recht eine entgegengesetzte gegenüberstellen [3]). Kann aber weder die Wahrnehmung noch die Vernunft, jede für sich genommen, ein zuverlässiges Zeugnis ablegen, so können es auch beide zusammen nicht, und es ist so auch der dritte Weg abgeschnitten, auf dem wir möglicherweise zum Wissen gelangen könnten [4]). Wie viel von den sonstigen Gründen der späteren Skepsis auf Pyrrhos Rechnung zu setzen ist, läfst sich nicht mehr ausmachen; die kurze Dauer und geringe Ausbreitung der pyrrhonischen Schule macht es wahrscheinlich, dafs die skeptische Theorie bei ihm noch nicht sehr ausgebildet war, und das gleiche kann man auch aus ihrer weiteren Entwicklung in der Akademie abnehmen; die zehn Wendungen oder Tropen, in welche die skeptischen Einwürfe in der Folge zusammengefafst werden, dürfen wir wohl sicher erst dem Aenesidemus zuschreiben [5]). Mag daher auch manches einzelne in dieser

---

1) Timon b. Diog. IX 105: *τὸ μέλι ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δ' ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ.*

2) Diog. IX 61: *οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν οὔτε καλὸν οὔτε αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτε ἄδικον, καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν, οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.* Sext. Math. XI 140: *οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει οὔτε κακόν, ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ* (*νόμῳ* Hirzel) *κέκριται κατὰ τὸν Τίμωνα.*

3) So sind wohl die Worte Aenesidems b. Diog. IX 106 zu verstehen: *οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύρρωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν.* Vgl. S. 501, 4.

4) Diog. IX 114 über Timon: *συνεχές τε ἐπιλέγειν εἰώθει πρὸς τοὺς τὰς αἰσθήσεις μετ' ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ νοῦ ἐγκρίνοντας· συνῆλθεν Ἀτταγᾶς τε καὶ Νουμήνιος.* Der Sinn dieses Sprichworts ist im obigen erklärt.

5) Zwar bringt Diog. IX 79 ff. diese Tropen schon im Leben Pyrrhos, aber man kann daraus nicht viel schliefsen, denn Diog. will hier die skeptische Theorie überhaupt darstellen, ohne dafs er zwischen Pyrrho und den Späteren genauer unterschiede; seine letzte (von ihm wohl nur mittelbar benützte) Quelle für die 10 Tropen scheint aber nach 78 Aenesidems pyrrhonische Hypotypose gewesen zu sein, und darüber, ob sie von Pyrrho selbst herrühren, spricht er sich nicht bestimmt aus; 79 ist nämlich in dem Sätzchen

späteren Beweisführung von Pyrrho und seinen Schülern herrühren[1]), so sind wir doch nicht mehr imstande, es auszuscheiden.

Steht es nun so mit unserem Wissen um die Dinge, so bleibt uns zu denselben — und dies ist die Antwort auf die zweite der obigen Fragen — nur ein durchaus skeptisches Verhalten | übrig. Wie die Dinge beschaffen sind, können wir schlechterdings nicht wissen, wir dürfen daher auch nichts über ihre Beschaffenheit glauben oder behaupten, wir können von keinem Ding sagen, es sei, oder, es sei nicht, wir müssen uns vielmehr jedes Urteils enthalten, indem wir zugeben, dafs von allem, was uns als wahr erscheint, ebenso gut auch das Gegenteil wahr sein kann[2]). Alle unsere Aussagen drücken demnach (wie mit den Cyrenaikern gelehrt wird) nur unsere

---

τούτους — τίθησιν teils die Lesart unsicher, teils fragt es sich, ob das *τίθησιν* auf Pyrrho oder auf Aenesidem geht. Sext. Pyrrh. I 36 legt sie nur im allgemeinen den älteren Skeptikern bei, unter diesen verstand er jedoch nach Math. VII 345 (*τοὺς παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ δέκα τρόπους*) den Aenesidemus und seine nächsten Nachfolger; auf Aenesidem führt sie auch Aristokl. a. a. O. 18, 11 zurück, wenn er sagt: *ὁπόταν γε μὴν Αἰνησίδημος ἐν τῇ ὑποτυπώσει τοὺς ἐννέα διεξίῃ τρόπους· κατὰ τοσούτους γὰρ ἀποφαίνειν ἄδηλα τὰ πράγματα πεπείραται.* Sie konnten aber um so eher für pyrrhonisch gehalten werden, da sowohl Aenesidem selbst (Diog. IX 106) als die Späteren (Favorin b. Gell. XI 5, 5, vgl. Philostr. vit. soph. I S. 491 Ol.) skeptische Ausführungen jeder Art *λόγοι* oder *τρόποι Πυρρώνειοι* zu nennen pflegten. Dafs sie so, wie sie bei Sextus und Diog. vorliegen, nicht pyrrhonisch sein können, ist augenscheinlich, da sie wiederholt auf spätere Lehren und Personen Rücksicht nehmen; Waddington (in der S. 497, 1 genannten Abhandlung S. 653) hat weder diesen Umstand noch die Aussagen des Aristokles und Sextus hinreichend beachtet, wenn er sich dafür entscheidet, dafs die 10 Tropen von Pyrrho oder spätestens von Timon herstammen; und ebensowenig hat er die Tatsache berücksichtigt, dafs in den Mitteilungen des Aristokles über Timon (s. o.) der 10 Tropen nicht gedacht wird, während doch (nach S. 499) gerade Timon sie überliefert haben müfste, wenn sie von Pyrrho herrührten.

1) So führt Sext. Math. VI 66 und gleichlautend X 197 einen Beweis gegen die Realität der Zeit aus Timon an, und derselbe berichtet Math. III 2, dafs Timon in seinen Streitschriften gegen die Physiker vor allem das Recht bestritten habe, irgendeine unbewiesene Voraussetzung zu machen; d. h. er suchte den Dogmatismus dadurch zu widerlegen, dafs er nachwies, jeder Beweis setze schon ein Bewiesenes, mithin einen anderen Beweis voraus, und so ins unendliche.

2) Aristokl. a. a. O. 18, 3 (nach dem Obigen): *διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ*

subjektive Vorstellung, nicht eine objektive Realität aus: wir können allerdings nicht leugnen, das uns etwas so oder so erscheine, aber wir werden nie sagen dürfen, es sei so[1]); ja auch dieses selbst, dafs uns eine Sache so oder so erscheine, kann keine Behauptung, sondern nur ein Bekenntnis des Einzelnen über seinen Gemütszustand sein[2]), und ebenso darf der allgemeine Grundsatz des Nichtentscheidens nicht als Lehrsatz, sondern nur als Bekenntnis und deshalb gleichfalls nur problematisch ausgesprochen werden[3]). Doch müssen wir es dahin gestellt sein | lassen, wie weit die spitzfindigen Wendungen des Ausdrucks, wodurch sich die Skeptiker nach dieser Seite hin den Griffen ihrer Gegner zu entziehen suchten[4]), schon aus der pyrrhonischen Schule herstammen; die meisten derselben sind offenbar erst in dem Streit mit den Dogmatikern aufgesucht worden, dessen lebhaftere dialektische Entwicklung kaum älter sein dürfte als die Ausbildung der stoischen Erkenntnistheorie durch Chrysippus und die dadurch hervorgerufene Dialektik des Karneades. In diesem Verzicht auf

---

πιστεύειν αὐταῖς δεῖν, ἀλλ' ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι περὶ ἑνὸς ἑκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἔστιν οὔτ' οὐκ ἔστιν. Diog. IX 61 s. o. S. 502, 2. Ebd. 76: das *οὐ μᾶλλον* bedeute nach Timon in seinem Python *τὸ μηδὲν ὁρίζειν, ἀλλὰ ἀπροσθετεῖν.*

1) Aenesidem. b. Diog. IX 106: *οὐδὲν ὁρίζειν τὸν Πύρρωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν, τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.* Timon ebd. 105; s. o. S. 502, 1.

2) Diog. IX 103 f.: *περὶ μὲν ὧν ὡς ἄνθρωποι πάσχομεν ὁμολογοῦμεν . . . περὶ δὲ ὧν οἱ δογματικοὶ διαβεβαιοῦνται τῷ λόγῳ φάμενοι κατειλῆφθαι, περὶ τούτων ἐπέχομεν ὡς ἀδήλων· μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν. τὸ μὲν γὰρ ὅτι ὁρῶμεν ὁμολογοῦμεν καὶ τὸ ὅτι τόδε νοοῦμεν γινώσκομεν, πῶς δ' ὁρῶμεν ἢ πῶς νοοῦμεν, ἀγνοοῦμεν· καὶ ὅτι τόδε λευκὸν φαίνεται διηγηματικῶς λέγομεν οὐ διαβεβαιούμενοι, εἰ καὶ ὄντως ἐστί . . . καὶ γὰρ τὸ φαινόμενον τιθέμεθα οὐχ ὡς καὶ τοιοῦτον ὄν· καὶ ὅτι πῦρ καίει αἰσθανόμεθα, εἰ δὲ φύσιν ἔχει καυστικήν, ἐπέχομεν* usw.

3) Diog. a. a. O.: *περὶ δὲ τῆς „οὐδὲν ὁρίζω" φωνῆς καὶ τῶν ὁμοίων λέγομεν ὡς οὐ δογμάτων· οὐ γάρ εἰσιν ὅμοια τῷ λέγειν ὅτι σφαιροειδής ἐστιν ὁ κόσμος· ἀλλὰ γὰρ τὸ μὲν ἄδηλον, αἱ δὲ ἐξομολογήσεις εἰσί. ἐν ᾧ οὖν λέγομεν μηδὲν ὁρίζειν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ὁρίζομεν.* Auch dies gibt Diog. (wie schon das *δογματικοὶ* Anm. 2 zeigt) in seiner späteren Form, vielleicht nach Sext. Pyrrh. I 197, doch der Sache nach mit dem aus Timon und Pyrrho Angeführten übereinstimmend.

4) Hierüber Bd. III b⁴, 33.

jede feste Überzeugung besteht die Aphasie oder Akatalepsie, die Zurückhaltung unserer Beistimmung (ἐποχή), welche schon Pyrrho und Timon in theoretischer Beziehung für das allein richtige Verhalten erklärten [1]), und welcher die ganze Schule ihre verschiedenen Namen [2]) verdankte.

Aus dieser Aphasie nun, lehrt Timon, indem er sich zu seiner dritten Frage wendet, entwickelt sich notwendig die Unerschütterlichkeit des Gemüts oder die Ataraxie, welche allein zur wahren Glückseligkeit führen kann [3]). Ihre Meinungen und Vorurteile beunruhigen die Menschen und verleiten sie zu leidenschaftlichen Bestrebungen; wer als Skeptiker auf alle Meinung verzichtet hat, der allein ist imstande, die Dinge mit unbedingter Gemütsruhe zu betrachten, ohne dafs er durch irgendeine Leidenschaft oder Begierde gestört würde [4]). Er hat erkannt, dafs | es nur ein eitler Wahn ist, wenn man meint, irgendein äufserer Zustand habe vor dem anderen etwas voraus [5]), dafs dagegen in Wahrheit nur die Stimmung

1) Diog. IX 61. 107. Aristokl. a. a. O. Die Ausdrücke ἀφασία, ἀκαταληψία, ἐποχή bezeichnen durchaus dasselbe; die Späteren setzen dafür auch ἀρρεψία, ἀγνωσία τῆς ἀληθείας u. dgl. Wenn Timon, wie es nach Aristokles und Diog. 107 scheint, erst aus Anlafs der dritten von seinen Fragen der Aphasie erwähnte, so ist dies jedenfalls ungenau.

2) Πυρρώνειοι, σκεπτικοί, ἀπορητικοί, ἐφεκτικοί, ζητητικοί; vgl. Diog. 69 f. u. a.

3) Aristokl. a. a. O. 4: τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δ' ἀταραξίαν. Diog. 107: τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἵ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον. Statt Ataraxie steht auch Apathie: Diog. 108. Cic. Acad. II 42, 130, s. Anm. 5.

4) Timon Fr. 32 Wachsm. 9 Diels b. Aristokl. a. a. O. 18, 19 über Pyrrho:

ἀλλ' οἷον τὸν ἄτυφον ἐγὼ ἴδον ἠδ' ἀδάμαστον
πᾶσιν, ὅσοις δάμνανται ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε (so Wachsmuth),
λαῶν ἔθνεα κοῦφα, βαρυνόμεν' ἔνθα καὶ ἔνθα
ἐκ παθέων δόξης τε καὶ εἰκαίης νομοθήκης.

Ders. Fr. 1 (S. 21) W. 67 D. b. Sext. XI 1: der Skeptiker lebe

ῥῇστα μεθ' ἡσυχίης
αἰεὶ ἀφροντίστως καὶ ἀκινήτως κατὰ ταὐτὰ
μὴ προσέχων δίνοις (überliefert δειλοῖς) ἡδυλόγου σοφίης.

Ders. b. Diog. 65.

5) Cic. De fin. II 13, 43: *quae* (das Äufsere) *quod Aristoni et Pyrrhoni*

unseres Gemüts oder die Tugend einen Wert hat[1]), und indem er sich so auf sich selbst zurückzieht, erreicht er die Glückseligkeit, welche das Ziel aller Philosophie ist[2]). Sofern aber absolute Untätigkeit nicht möglich ist, wird ein solcher zwar dem Wahrscheinlichen und insofern auch dem Herkommen folgen[3]), aber er wird sich dabei bewufst sein, dafs dieses sein Verhalten nicht auf dem Grund einer sicheren Überzeugung beruht[4]). Nur in dieses Gebiet der unsicheren Meinung gehören alle positiven Urteile über gut und böse, und nur in dieser bedingten Weise will Timon das Gute und Göttliche als Lebensnorm aufstellen[5]); das eigentliche Ziel | dieser Skepsis dagegen ist das rein Negative der Adiaphorie, und dafs sich die pyrrhonische Schule dem Leben auch nur so weit genähert hat, um für die unvermeidlichen Tätigkeiten und Begierden statt der Apathie die blofse Metriopathie zum

---

omnino visa sunt pro nihilo, ut inter optime valere et gravissime aegrotare nihil prorsus dicerent interesse. III 3, 11: *cum Pyrrhone et cum Aristone qui omnia exaequent.* Acad. II 42, 130: *Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae ἀπάθεια nominatur.* Stob. Floril. 121, 28: *Πύῤῥων ἔλεγεν μηδὲν διαφέρειν ζῆν ἢ τεθνάναι. καί τις ἔφη πρὸς αὐτόν· „τί οὖν σὺ οὐκ ἀποθνήσκεις;“ ὁ δὲ „ὅτι“, εἶπεν, „οὐδὲν διαφέρει“.*

1) Cic. De fin. IV 16, 43: *Pyrrho . . . . qui virtute constituta nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat.* Dasselbe ebd. II 13, 43. III 4, 12.

2) S. vor. Anm. und S. 501, 3. 505, 3.

3) Diog. 105: *ὁ Τίμων ἐν τῷ Πύθωνί* (Fr. 81 Diels) *φησι μὴ ἐκβεβηκέναι τὴν συνήθειαν* (sc. *Τίμων*, vgl. Hirzel Unters. III 19 Anm. Wachsmuth Sillogr. 28, 4). *καὶ ἐν τοῖς Ἰνδαλμοῖς* (Fr. 69 Diels, III S. 22 Wachsm.) *οὕτω λέγει· ἀλλὰ τὸ φαινόμενον πάντῃ σθένει, οὗπερ ἂν ἔλθῃ.* Vgl. Galen. De dignosc. puls. I 2 (VIII 781 K.). Sext. Math. VII 30. Ebd. 106 von Pyrrho: *τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.* Aristokl. b. Eus. XIV 18, 20: *ὁπόταν μέντοι φῶσι* (die Skeptiker) *τὸ σοφὸν δὴ τοῦτο, διότι δέοι κατακολουθοῦντα τῇ φύσει ζῆν καὶ τοῖς ἔθεσι, μηδενὶ μέντοι συγκατατίθεσθαι* usw.

4) S. o. S. 504, 1. 2.

5) Sext. Math. XI 20: *κατὰ δὲ τὸ φαινόμενον τούτων ἕκαστον ἔχομεν ἔθος ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ ἀδιάφορον προσαγορεύειν· καθάπερ καὶ ὁ Τίμων ἐν τοῖς Ἰνδαλμοῖς* (Fr. 68 Diels, II S. 22 Wachsm.) *ἔοικε δηλοῦν, ὅταν φῇ·*

ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω, ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι,
μῦθον ἀληθείης ὀρθὸν ἔχων κανόνα,
ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεί,
ἐξ ὧν ἰσότατος γίνεται ἀνδρὶ βίος.

Grundsatz zu machen, ist nicht zu erweisen[1]). Sie scheint auch nach dieser Seite hin nur zu geringer Entwicklung gelangt zu sein.

2. Die neuere Akademie.

Erst die platonische Schule war es, in welcher die skeptische Theorie sorgfältiger begründet und ausgeführt wurde. Ich habe schon früher bemerkt, dafs diese Schule nach Xenokrates mehr und mehr von spekulativen Untersuchungen abgekommen war und sich auf die Ethik beschränkt hatte. Die gleiche Richtung hielt sie nun auch fest, als sie bald nach dem Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts einen neuen wissenschaftlichen Aufschwung nahm; aber statt dafs sie früher die theoretische Wissenschaft nur vernachlässigt hatte, warf sie sich jetzt auf ihre Bestreitung, um eben durch die Überzeugung von der Unmöglichkeit des Wissens zur Sicherheit und Glückseligkeit des Lebens zu gelangen. Inwieweit hierbei der Vorgang Pyrrhos mitgewirkt hat, läfst sich nicht mehr durch Zeugnisse nachweisen; aber der Natur der Sache nach ist es nicht wahrscheinlich, dafs der gelehrte Urheber dieser Richtung in der Akademie die Ansichten eines Philosophen ni ht berücksichtigt haben sollte, dessen Wirken in dem nahen Elis er noch erlebt hatte, und dessen bedeutendster Schüler, ihm selbst wohlbekannt, als fruchtbarer Schriftsteller neben ihm in Athen wirkte[2]). Noch bestimmter erhellt aus der ganzen Gestalt und Richtung der neuakademischen Skepsis der | Anteil, welchen das stoische System an ihrer Entstehung gehabt hat, indem es durch die Zuversichtlichkeit seines Dogmatismus den Widerspruch und

1) Zwar entschuldigte sich Pyrrho nach einer von Antigonus dem Karystier aufbewahrten Anekdote (b. Aristokl. a. a. O. 18, 26. Diog. IX 66) über einer Gemütsbewegung mit den Worten: es sei schwer, den Menschen ganz auszuziehen; dies beweist aber nur, dafs er eben dies anstrebte und noch keine prinzipielle Vermittlung zwischen der von seinem System geforderten Apathie und dem praktischen Bedürfnis gefunden hatte. Auch was Ritter III 451 anführt, beweist nicht, dafs die Lehre von der Metriopathie schon Pyrrho und seiner Schule angehört.

2) Vgl. Diog. IX 114 f. Ich kann daher Tennemanns Meinung (Gesch. d. Phil. IV 190), dafs Arcesilaus ganz unabhängig von Pyrrho auf seine Ansichten gekommen sein könne, nicht beitreten.

Zweifel hervorrief, ohne dafs man deshalb auf geschichtlich unwahrscheinliche Vermutungen über das persönliche Verhältnis des Arcesilaus zu Zeno zurückzugehen nötig hätte[1]).

Diese Beziehung der neuakademischen Lehre zum Stoicismus läfst sich gleich an dem ersten Urheber derselben[2]), an Arcesilaus[3]), nachweisen. Die Zweifel dieses Philosophen |

1) Zwar behauptet NUMEN. b. EUS. pr. ev. XIV 5, 10. 6, 7 wie STRABO XIII 1, 67 S. 614, Zeno und Arcesilaus haben zusammen den Polemo gehört, und die Eifersucht dieser beiden Schulgenossen habe den Keim zum Streit der Stoa mit der Akademie gelegt; und das gleiche hatte wohl schon Antiochus behauptet, wenn sich auch CIC. Acad. I 9, 35 nur für die Schulgenossenschaft der beiden Philosophen auf ihn beruft. Vgl. Acad. II 24, 76. Indessen ist darauf nichts zu geben. Dafs sowohl Zeno als Arcesilaus den Polemo gehört haben, steht allerdings aufser Zweifel; dafs sie ihn aber in derselben Zeit hörten, ist nach den S. 28, 4 gegebenen Nachweisungen nicht möglich, und wenn es auch der Fall wäre, könnte der wissenschaftliche Gegensatz der beiden Schulen keinenfalls blofs auf das persönliche Verhältnis ihrer Stifter zurückgeführt werden.

2) Als Stifter der neuen (mittleren, zweiten) Akademie bezeichnet den Arc. CIC. De orat. III 18, 68. DIOG. IV 28. I 19. EUS. pr. ev. XIV 4, 15. SEXT. Pyrrh. I 220. 232. CLEMENS Strom. I 14, 63 S. 353 P.

3) Arcesilaus (über den GEFFERS De Arcesila. Gött. 1842. Gymn.-Progr. und H. v. ARNIM b. Pauly-Wissowa II 1164, auch HIRZEL Unters. z. Cic. III 22 ff. 149 ff. z. vgl.) war zu Pitane in Aeolien geboren (STRABO XIII 1 67 S. 614. DIOG. IV 28). Sein Geburtsjahr wird nicht angegeben; aber da ihm Lacydes nach DIOG. IV 61 Ol. 134, 4 (241—240 v. Chr.) folgte, und er selbst das 75. Jahr erreicht hatte (D. 44), so mufs es zwischen 316 und 314, am wahrscheinlichsten 315 v. Chr., fallen. Nachdem er in seiner Vaterstadt und in Sardes den Unterricht des Mathematikers und Astronomen Autolykus genossen hatte, begab er sich nach Athen, wo er erst Theophrast hörte, aber von Krantor für die Akademie gewonnen wurde (D. 29 f. NUMEN. b. EUS. XIV 6, 4 f.). Mit ihm war er eng befreundet (s. Bd. II a[4] 994, 3), und durch ihn wurde er wohl hauptsächlich in die akademische Lehre eingeführt; da aber Polemo der Vorsteher der Akademie war, wird er gewöhnlich dessen Schüler genannt (s. vor. Anm. und CIC. De orat. III 18, 67. De fin. V 31, 94. STRABO a. a. O.). Nach seinem Tode hörte er vermutlich auch Krates; dafs er dagegen Pyrrho, Menedemus, Diodor gehört habe, sagt weder DIOG. IV 33 noch selbst NUMEN. b. EUS. a. a. O. XIV 5, 12 f., und wenn es der letztere auch meinen sollte, würden wir darin nur ein Mifsverständnis der Angabe, dafs er sie benützt habe, sehen durfen. Mit ungewöhnlicher Denkschärfe, schneidendem Witz und grofser Redegabe ausgerüstet (D. 30. 34. 37. CIC. Acad. II 6, 16. NUMEN. b. EUS. XIV 6 2 f. Witzworte von ihm bei D. 43. PLUT. De sanit. 7 S. 126 a. qu. conv. VII 5, 3, 7 S. 705 e. II 1, 10, 4 S. 634 a. STOB. Floril. ed. Mein. IV 193, 28 aus Joh. Dam.), kenntnisreich, namentlich auch der Mathematik kundig

richteten sich zwar sowohl gegen die Vernunfterkenntnis als gegen die sinnliche Wahrnehmung[1]); doch war es hauptsächlich die stoische Lehre von der begrifflichen Vorstellung, die er angriff[2]), und nach allem, was uns von ihm überliefert ist, scheint es, dafs er mit dieser auch jede Möglichkeit einer | Vernunfterkenntnis umgestofsen zu haben überzeugt war, dafs

(s. o. und D. 32) und in den Dichtern seines Volkes bewandert (D. 30 ff., der auch seiner eigenen dichterischen Versuche erwähnt und einige Epigramme von ihm mitteilt), scheint er sich schon frühe hervorgetan zu haben; aus Plut. adv. Col. 26 S. 1121 e erhellt, dafs er noch zu Lebzeiten Epikurs, also vor 270 v. Chr., mit seiner skeptischen Theorie aufgetreten war und bedeutenden Erfolg erlangt hatte. [Doch wird die Richtigkeit des überlieferten Textes von v. Arnim bei Pauly-Wissowa II 1165 und Crönert Kolotes u. Menedemos 13, 54 angezweifelt.] Wenn jedoch Apollodor seine ἀκμή nach Diog. 45 in Ol. 120 (300—296 v. Chr.) setzte, so ist dies um 5—6 Olympiaden zu früh man wird daher einen Schreibfehler anzunehmen haben und statt der Zahl 120 mit Diels Rh. Mus. 31 (1876), 46 vielmehr 126 lesen [Jacoby Apollodors Chronik S. 344 schlägt 128 vor]. Nach dem Tode des Krates (dessen Jahr aber nicht angegeben wird) kam die Leitung der Schule durch den freiwilligen Verzicht seines zuerst gewählten älteren Mitschülers Sokratides an Arcesilaus (D. 32, etwas ausführlicher der T. II a[4] 982, 1 näher bezeichnete Index Herculanensis col. 18 S. 67 Mekler; auch bei Suid. Πλάτων S. 296, 4 Bernh. ist statt Σωκράτους, wie Bücheler zu der Stelle des Ind. Herc. zeigt, Σωκρατίδης zu setzen). Durch ihn gelangte sie zu bedeutender Blüte (Strabo I 2, 2 S. 15. D. 37. Numen. b. Eus. XIV 6, 14; vgl. vor. Anm.). Den öffentlichen Angelegenheiten hielt er sich ferne und lebte in gelehrter Zurückgezogenheit (D. 39), wegen seines reinen, gleichmütigen, milden, menschenfreundlichen und liebenswürdigen Charakters auch von Gegnern geschätzt (D. 37 ff., wo manche einzelne Züge, 44. VII 171. IX 115. Cic. De fin. V 31, 94. Plut. De adulat. 22 S. 63 d. De coh. ira 13 S. 461 d. Aelian. V. H. XIV 26; über sein Verhältnis zu Kleanthes D. VII 171. Plut. De adulat. 11 S 55 c). Schriften hatte er nicht hinterlassen (D. 32. Plut. De Alex. virt. 4 S. 328 a).

1) Cic. De orat. III 18, 67: *Arcesilas primum . . . ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi, quod aut sensibus aut animo percipi possit; quem ferunt . . . aspernatum esse omne animi sensusque iudicium primumque instituisse . . . non, quid ipse sentiret, ostendere, sed contra id, quod quisque se sentire dixisset, disputare.* Eben dies ist jene *calumniandi licentia*, die ihm nach Augustin. c. Acad. III 17, 39 (der hier ohne Zweifel Cicero folgt) zum Vorwurf gemacht wurde, jenes *contra omnia velle dicere quasi ostentationis causa.*

2) Vgl. auch Cic. Acad. I 12, 44: *cum Zenone, ut accepimus, Arcesilas sibi omne certamen instituit;* Numen. b. Eus. pr. ev. XIV 6, 6 ff., welcher das Auftreten des Arc. durchaus als einen gegen Zeno gerichteten Angriff darstellt, und oben S. 82, 5. 508, 1.

er mithin den stoischen Sensualismus als die allein denkbare dogmatische Erkenntnistheorie voraussetzte, auf die platonische und aristotelische dagegen trotz seiner Bewunderung für Plato und seine Schriften [1]) keine Rücksicht nahm. Es werden uns wenigstens durchaus keine eigentümlichen Gründe gegen die reine Vernunfterkenntnis von ihm überliefert, vielmehr wird nur gesagt, dafs er die skeptischen Sätze des Plato und Sokrates, des Anaxagoras, Empedokles, Demokrit, Heraklit und Parmenides wiederholt habe [2]), die sämtlich nicht der vernünftigen, sondern der sinnlichen Erkenntnis gelten. Er selbst wollte freilich mit dieser auch jene aufheben [3]), und die Meinung, als ob er den Zweifel nur als Vorbereitung oder Versteck für den echten Platonismus gebraucht hätte [4]), widerstreitet allen glaubwürdigen Angaben über seine Lehre; nur um so deutlicher sieht man aber, dafs ihm die Annahme einer von der Erfahrung unabhängigen Vernunfterkenntnis gar keiner Widerlegung mehr zu bedürfen schien. Den stoischen Sätzen über die begriffliche Vorstellung hielt nun Arcesilaus zunächst schon im allgemeinen die Behauptung entgegen, dafs sich ein Mittleres zwischen der blofsen Meinung und der Wissenschaft, eine dem Unweisen mit dem Weisen gemeinsame Art der Überzeugung wie die stoische *κατάληψις*, nicht

---

1) D. 32: *ἐῴκει δὴ θαυμάζειν καὶ τὸν Πλάτωνα καὶ τὰ βιβλία ἐκέκτητο αὐτοῦ*. Dasselbe der Ind. Herc. col. 19, 14 S. 71 Mekler.

2) Plut. adv. Col. 26, 2 S. 1121 f. Cic. Acad. I 12, 44. Was Ritter III 678 in der letzteren Stelle findet, dafs Arc. zur Bestreitung der philosophischen Lehren den Widerstreit derselben untereinander angeführt habe, steht so wenig darin, dafs er sich vielmehr nach derselben eher auf ihre Übereinstimmung hinsichtlich des Zweifels berufen hätte, was Plutarch bestimmt sagt.

3) Cic. De orat. III 18 s. S. 509, 1.

4) Bei Sext. Pyrrh. I 234 f. Diokles aus Knidos bei Numen. in Eus. pr. ev. XIV 6, 6. August. c. Acad. III 17, 38. Für einen treuen Anhänger der alten Akademie hält den Arc. auch Geffers a. a. O. 16 ff., dessen Beweisführung indessen leicht zu entkräften ist. Hingegen wird v. Arnim (a. a. O. 1165) damit recht haben, dafs Arc. als Bekämpfer des Dogmatismus geglaubt hat, dem Geiste Platos treu zu bleiben, und für diese Auffassung eine Stütze finden konnte in der Art, wie Sokrates in den platonischen Dialogen als das Idealbild eines Philosophen gezeichnet wird, der die Wahrheit auf immer neuen Wegen sucht, weil er ihres Besitzes nie sicher ist.

denken lasse, denn die Überzeugung des Weisen sei immer ein Wissen, die des Toren sei immer ein Meinen[1]). Indem er sodann auf | den Begriff der *φαντασία καταληπτική* näher einging, suchte er zu zeigen, dafs dieser Begriff einen inneren Widerspruch enthalte, denn das Begreifen (*κατάληψις*) sei eine Beistimmung (*συγκατάθεσις*), die Beistimmung beziehe sich aber nicht auf Wahrnehmungen, sondern auf Gedanken und allgemeine Sätze[2]). Wenn endlich die Stoiker als das unterscheidende Merkmal der wahren oder begrifflichen Vorstellung die Überzeugungskraft betrachteten, die ihr allein im Unterschied von jeder anderen beiwohne, so bemerkte der Skeptiker hiergegen: solche Vorstellungen gebe es nicht, keine wahre Vorstellung sei von der Art, dafs nicht auch eine falsche ebenso beschaffen sein könnte[3]). Ist aber keine Sicherheit der Wahrnehmung möglich, so ist, wie unser Philosoph glaubt, auch kein Wissen möglich[4]), und da nun der Weise — hierin ist Arcesilaus mit den Stoikern einverstanden —

1) Sext. Math. VII 153.

2) A. a. O. 154.

3) Cic. Acad. II 24, 77. Zeno hatte behauptet: die begriffliche Vorstellung sei ein solcher Eindruck eines Wirklichen, wie man ihn von einem Unwirklichen nicht erhalten könne; Arc. bemühte sich zu zeigen, *nullum tale esse visum a vero, ut non eiusdem modi etiam a falso posset esse.* Ebenso Sext. a. a. O. mit dem Beisatz, dafs dies Arc. in den verschiedensten Wendungen dargetan habe. Zu diesen mögen wohl auch Ausführungen über die Sinnestäuschungen und die Widersprüche in den Aussagen unserer Sinne gehört haben, wie wir sie bei Sext. Math. VII 408 ff. und sonst den Akademikern zugeschrieben finden. Vgl. Cic. N. D. I 25, 70: *urguebat Arcesilas Zenonem, cum ipse falsa omnia diceret, quae sensibus viderentur, Zenon autem nonnulla visa esse falsa, non omnia.* Auf diese Einwürfe gegen Zeno bezieht sich wohl auch Plut. De an. (Fr. VII) 1: *ὅτι οὐ τὸ ἐπιστητὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης, ὡς Ἀρκεσίλαος· οὕτω γὰρ καὶ ἀνεπιστημοσύνη τῆς ἐπιστήμης αἰτία φανεῖται.* Was nämlich Arc. hier beigelegt wird, ist nur die Behauptung, dafs das *ἐπιστητὸν* Ursache der *ἐπιστήμη* sei, und dies ist es, wenn es eine *φαντασία καταληκτική* hervorbringt. Der Zusammenhang, in dem dieser Satz bei Arc. stand, war daher wohl etwa dieser: wenn es ein Wissen gäbe, müfste es Dinge geben, welche ein Wissen hervorbringen. Solche Dinge gibt es aber nicht, da es keinen Gegenstand gibt, über den nicht ebensogut eine falsche als eine wahre Meinung möglich wäre.

4) Sext. Math. VII 155: *μὴ οὔσης δὲ καταληπτικῆς φαντασίας οὐδὲ κατάληψις γενήσεται· ἦν γὰρ καταληπτικῇ φαντασίᾳ συγκατάθεσις. μὴ οὔσης δὲ καταλήψεως πάντα ἔσται ἀκατάληπτα.*

immer nur dem Wissen beipflichten soll, nicht der blofsen Meinung, so bleibt ihm nichts übrig, als sich aller und jeder Zustimmung zu enthalten und auf jede feste Überzeugung | zu verzichten [1]). Es ist also überhaupt unmöglich, etwas zu wissen, und auch nicht einmal dieses selbst, dafs wir nichts wissen können, können wir gewifs wissen [2]). Wenn daher Arcesilaus in seinen Vorträgen keine bestimmte Ansicht aufstellte, sondern immer nur fremde disputierend widerlegte [3]), so war dies seiner Theorie ganz gemäfs, und auch die tadelnden Äufserungen über die Dialektik, welche von ihm berichtet werden [4]), stehen damit, falls sie echt sind [5]), schwerlich im Widerspruch: er konnte immerhin die Beweise der Stoiker und die Sophismen der Eristiker für wertlos halten, wenn er auch von der Unmöglichkeit, auf anderem Wege ein wirkliches Wissen zu gewinnen, überzeugt war, ja er konnte gerade aus ihrer Unfruchtbarkeit den Schlufs ziehen, dafs das Denken so wenig wie die Sinne zur Wahrheit führe. Zwischen seinem Endergebnis und dem eines Pyrrho ist kein wesentlicher Unterschied [6]). |

---

1) Sext. a. a. O. Cic. Acad. a. a. O. und I 12. 45. II 20, 66 f. Plut. adv. Col. 24, 2 S. 1120 c. Eus. pr. ev. XIV 4, 15. 6, 6. Dasselbe wird von Sext. Pyrrh. I 233 so ausgedrückt: nach Arc. sei die *ἐποχή* im allgemeinen und in jedem besonderen Fall das Gute, die *συγκατάθεσις* das Üble.

2) Cic. Acad. I 12, 45.

3) Cic. De fin. II 1, 2. V 4, 10. De orat. III 18, 67. Diog. IV 28. Vgl. Plut. De comm. not. 37, 7 S. 1078 c.

4) Stob. Floril. 82, 4 (III 116 Mein.): *Ἀρκεσίλαος ὁ φιλόσοφος ἔφη τοὺς διαλεκτικοὺς ἐοικέναι τοῖς ψηφοπαίκταις* (Taschenspieler), *οἵτινες χαριέντως παραλογίζονται.* Ebd. 10 (unter der Überschrift: *Ἀρκεσιλάου ἐκ τῶν Σερήνου ἀπομνημονευμάτων*): *διαλεκτικὴν δὲ φεῦγε, συγκυκᾷ τἄνω κάτω.*

5) Die Quelle derselben (welche ja doch wohl auch für den ersten die Anekdotensammlung des Serenus sein wird) ist eine sehr unsichere, um so mehr, da Arc. nichts Schriftliches hinterlassen hatte, und man könnte geradezu vermuten, sie gehören statt Arc. dem Chier Aristo (vgl. S. 56). Indessen, so gut ein Chrysippus (nach S. 61, 3) die skeptische Dialektik misbilligte, kann auch Arc. die stoische und die megarische misbilligt haben. Macht doch auch Cicero Acad. II 28, 91 gerade im Interesse der akademischen Skepsis und wahrscheinlich nach Karneades (s. u. S. 521, 3), der Dialektik den Vorwurf, dafs sie kein Wissen verschaffe.

6) Wie dies nicht blofs Numenius b. Eus. pr. ev. XIV 6, 4 f., sondern auch Sext. Pyrrh. I 232 ausdrücklich anerkennt. Auch was die späteren Skeptiker sonst als ihren Unterschied von den Akademikern anzugeben

Behaupteten nun aber die Gegner, mit dem Wissen würde auch jede Möglichkeit des Handelns abgeschnitten[1]), so gab dies Arcesilaus keineswegs zu. Damit nämlich eine Willensbewegung und ein Handeln zustande komme, sagte er, sei durchaus keine feste Überzeugung notwendig, sondern die Vorstellung setze den Willen unmittelbar in Bewegung, auch wenn wir die Frage über ihre Wahrheit ganz unentschieden lassen[2]). Wir brauchen kein Wissen zu besitzen, um vernünftig zu handeln, sondern es genügt hierfür die Wahrscheinlichkeit, der auch ein solcher folgen kann, welcher sich der Unsicherheit alles Wissens bewufst ist. Die Wahrscheinlichkeit ist daher die höchste Norm für das praktische Leben[3]).

---

pflegen, dafs sie den Grundsatz des Zweifels selbst wieder skeptisch, als etwas ihnen so Scheinendes, aussprechen, jene dogmatisch, trifft bei Arc. nicht zu (s. S. 512, 2), und Sextus selbst wagt es a. a. O. (233) nur schüchtern (*πλὴν εἰ μὴ λέγοι τις ὅτι* usw.) zu behaupten. Wegen dieser Verwandtschaft mit Pyrrho nannte der Stoiker Aristo den Arc. (nach Il. VI 181): *πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσος Διόδωρος* (Sext. a. a. O. 234. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV 5, 13. Diog. IV 33).

1) Dafs eben dieses der Hauptgrund der Stoiker und Epikureer gegen die Skeptiker war, ist früher gezeigt worden.

2) Plut. adv. Col. 26, 3 f. S. 1122 a, wo Arc. gegen die Vorwürfe des Kolotes in Schutz genommen wird: die Gegner der Skeptiker können nicht beweisen, dafs die *ἐποχὴ* zur Untätigkeit führe, denn *πάντα πειρῶσι καὶ στρέφουσιν αὐτοῖς οὐχ ὑπήκουσεν ἡ ὁρμὴ γενέσθαι συγκατάθεσις οὐδὲ τῆς ῥοπῆς ἀρχὴν ἐδέξατο τὴν αἴσθησιν, ἀλλ' ἐξ ἑαυτῆς ἀγωγὸς ἐπὶ τὰς πράξεις ἐφάνη, μὴ δεομένη τοῦ προστίθεσθαι.* Die Vorstellung entstehe und wirke auf den Willen auch ohne *συγκατάθεσις*. Da bereits Chrysippus diese Behauptung bestritt (Plut. De Stoic. rep. 47, 12 S. 1057 a, s. o. S. 83, 1), läfst sich nicht bezweifeln, dafs sie schon von Arc. aufgestellt wurde.

3) Sext. Math. VII 158: *ἀλλ' ἐπεὶ μετὰ τοῦτο ἔδει καὶ περὶ τῆς τοῦ βίου διεξαγωγῆς ζητεῖν, ἥτις οὐ χωρὶς κριτηρίου πέφυκεν ἀποδίδοσθαι, ἀφ' οὗ καὶ ἡ εὐδαιμονία, τουτέστι τὸ τοῦ βίου τέλος, ἠρτημένην ἔχει τὴν πίστιν, φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος, ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι, τὸ δὲ κατόρθωμα* (nach stoischer Definition das *καθῆκον*) *εἶναι ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν. ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ κατορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει.* Dafs Arc. die Wahrscheinlichkeit (*τὸ πιθανόν*) aufgehoben habe (Numen. b. Eus. pr. ev. XIV 6, 5), ist ein Mifsverständnis des Numenius, wenn dieser den Ausdruck *πιθανόν* für gleichbedeutend mit *εὔλογον* gebraucht hat und nicht in dem engeren Sinne von „glaubwürdig"

Wie Arcesilaus selbst diesen Grundsatz auf das ethische Gebiet anwandte, darüber sind wir nur dürftig unterrichtet, doch sind uns einige Aussprüche von ihm überliefert[1]), | welche sämtlich jenen schönen mafshaltenden Geist der akademischen Sittenlehre verraten, der sich auch im Leben des Philosophen nicht verleugnete[2]).

Vergleicht man mit dieser Theorie des Arcesilaus diejenige, welche ein Jahrhundert später von Karneades vorgetragen wurde, so findet man die gleichen Grundzüge wieder, aber alles ist viel vollständiger ausgearbeitet und umfassender begründet. Von den nächsten Nachfolgern des Arcesilaus[3])

---

wie Hirzel Unters. z. Cic. III 150 ff. annimmt. — Goedeckemeyers (Gesch. d. Gr. Skeptizism. 43, 2) Bedenken gegen die Wiedergabe des εὔλογον durch „Wahrscheinlichkeit" haben den Herausgeber nicht überzeugt.

1) B. Plut. De tranqu. an. 9 S. 470 a rät er, sich lieber mit sich selbst und dem eigenen Leben als mit Kunstwerken und sonstigen Aufsendingen zu beschäftigen; b. Stob. Floril. 95, 17 (III 200 Mein.) sagt er, die Armut sei zwar beschwerlich, aber zugleich eine Erziehung zur Tugend; ebd. 43, 91 (II 98 Mein): wo am meisten Gesetze seien, sei auch am meisten Gesetzesübertretung; nach einer Eklogensammlung, die Elter Rh. Mus. 47 [1892], 131. 630 bespricht, verlangte er von dem Rechtschaffenen (σπουδαῖος), er müsse der Sonne gleich vorwärts eilen, ohne sich aufzuhalten. Ein Wort über das Törichte der Todesfurcht überliefert Plut. Cons. ad Apoll. 15 S. 110 a; eine scharfe Äufserung gegen Ehebrecher und Ausschweifende Ders. De sanit. 7 S. 126 a; qu. conv. VII 5, 3, 7 S. 705 e. — Ganz vereinzelt steht die Annahme Tertullians ad nation. II 2: Arcesilaus nehme drei Arten von Göttern an (d. h. er teilte die Volksgötter in drei Klassen): die olympischen, die Gestirne, die titanischen. Dies weist auf Erörterungen über den Götterglauben, welchen er in diesem Fall auch in skeptischem Sinn besprochen haben müfste. Dafs er seine Kritik des Dogmatismus neben der stoischen Erkenntnistheorie auch auf die Physik ausdehnte, sieht man aus der Bemerkung über die stoische Lehre von der κρᾶσις δι' ὅλου (s. o. S. 129, 2 g. E.), welche Plut. De comm. not. 37, 7 S. 1078 c anführt.

2) Vgl. S. 508, 3 g. E.

3) Geffers De Arcesilae successoribus (mit Einschlufs des Karneades), Gött. 1845. — Dem Arcesilaus folgte Lacydes aus Cyrene, welcher Ol. 134, 4 (241/0 v. Chr.) Vorsteher der akademischen Schule wurde. S. o. S. 508, 3. Nach Apollodor im Ind. Herc. Acad. col. 27 S. 93 Mekler war er 18 Jahre Scholarch und lebte dann noch 8 oder 18 Jahre, starb also 216/15 oder 206/5 v. Chr., nach Diog. IV 61 dagegen soll er die Würde des Schulhauptes 26 Jahre (also bis 215/14 v. Chr.) bekleidet haben. Diese Angaben in Übereinstimmung zu bringen (vgl. Mekler S. 118 seiner Ausgabe des Ind. Ac.) ist bisher nicht gelungen. Noch bei Lebzeiten übergab L. sein

wissen wir nur, | dafs sie an seiner Lehre festhielten; wie wenig sie dagegen zu ihrer weiteren Entwicklung getan

---

Amt den Phocäern Telekles und Euandros (Diog. IV 59—61). Was Diog. a. a. O. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV 7. Plut. De adulat. 22 S. 63 e. Aelian. V. H. II 41 m. Athen. X 438 a. XIII 606 c. Plin. h. nat. X 22, 51 über ihn mitteilen, bezieht sich fast durchaus auf die eine oder die andere auffallende Eigenheit, die er gehabt zu haben scheint, ist übrigens mit Vorsicht aufzunehmen; so namentlich die lustige, von Diog. 59 kürzer, von Numenius ausführlicher erzählte Geschichte, die augenscheinlich einer Spottdichtung entlehnt ist, sei es einer Komödie, wie Hirzel Hermes 18 (1883) vermutet, sei es einer Satire, wie Usener Epicurea LXVIII annimmt. Diog. nennt ihn *ἀνὴρ σεμνότατος καὶ οὐκ ὀλίγους ἐσχηκὼς ζηλωτάς· φιλόπονός τε ἐκ νέου καὶ πένης μέν, εὔχαρις δ' ἄλλως καὶ εὐόμιλος.* Zu seinen Bewunderern gehörte der pergamenische Attalus I; einen Besuch an seinem Hof lehnte er jedoch mit einer geschickten Wendung ab (D. 60, den Geffers S. 5 auffallend mifsversteht). In seiner Lehre entfernte er sich schwerlich von Arcesilaus; die Angabe, er habe die neue Akademie eröffnet (D. 59), rührt vielleicht nur daher, dafs er ihre Grundsätze zuerst schriftlich darstellte (Suid. *Λακ.*: *ἔγραψε φιλόσοφα καὶ περὶ φύσεως* — letzteres bei dem Skeptiker etwas befremdend). Nach Diog. VII 183 (s. o. 41, 7) müfste er noch bei Lebzeiten des Arcesilaus in der Akademie gelehrt haben, denn beim Tode desselben war Chrysippus schon längst selbst im Lehramt. Neben ihm werden Panaretus (Athen. XII 552 c. Ael. V. H. X 6), Demophanes oder Megalophanes, Ekdemus oder Ekdelus (Plut. Philop. 1, 2. Arat. 5, 1. 7, 4. 6. Polyb. X 22, 2), Aridikes aus Rhodos (Ind. Herc. col. 20, 5 S. 73 Mekler, wozu Bücheler weiter Athen. X 420 d. Plut. qu. symp. II 1, 12 S. 634 c, vgl. Polyb. IV 52, 2 nachweist), Pythodorus, der seines Lehrers Vorträge in einer Schrift niederlegte (Ind. Herc. col. 20, 42 S. 74 Mekler), Dorotheus (ebd.) und Apelles (Athen. X 420 d. Plut. De adulat. 22 S. 63 c. Strabo I 2, 2 S. 15) als Schüler des Arc. genannt. Lacydes' ausgezeichnetster Schüler soll nach Eus. XIV 7, 14 Aristippus aus Cyrene gewesen sein, dessen wie der Ind. Herc. c. 27, 9 S. 94 Mekler Numen. b. Eus. pr. ev. XIV 7, 12 auch Diog. II 83 erwähnt; vielleicht derselbe dessen Schrift *π. φυσιολόγων* Diog. VIII 21 anführt, aber schwerlich (vgl. Wilamowitz Antigon. v. Kar. S. 47 ff.) der Verfasser der Schrift *π. παλαιᾶς τρυφῆς*, aus der Diogenes (s. d. Index) allerlei meist sehr unglaubwürdige Geschichtchen geschöpft hat. Einen zweiten, Praylos (so richtig Bergk u. Wilamowitz statt Paulus), von dem Ähnliches erzählt wird wie von dem Eleaten Zeno (s. Bd. I[5] 586), nennt Timotheus b. Clemens Strom. IV 8, 56 S. 589 P. Nachfolger des Lacydes waren, wie bemerkt, Telekles und Euandros, welche der Schule, wie es scheint, gemeinsam vorstanden, von denen aber nach Cic. Acad. II 6, 16. Diog. IV 60. Eus. a. a. O. Euander seinen Genossen überlebt zu haben scheint, da er dort allein genannt wird; ihm folgte Hegesinus (D. 60. Cic. a. a. O.) oder, wie er bei Clemens Strom. I 14, 63 S. 353 P. heifst, Hegesilaus, der Lehrer und Vorgänger des Karneades. Neben Euandros dem Phocäer nennt Suid. *Πλάτ.* (S. 296 Bernh.) zwischen

haben, läfst sich aus dem auffallenden Stillschweigen der Alten über ihre Leistungen und aus dem Umstand abnehmen, dafs immer nur Karneades[1]) als | der Fortbildner der aka-

---

Lacydes und Hegesinus noch: Damon, Leonteus, Moschion, Euandros aus Athen. Einige von diesen waren vielleicht auch Ind. Herc. col. 27 genannt (s. Bücheler u. Mekler z. d. St.); aufser ihnen Paseas, Thrasys, zwei Eubulus, Agamestor (um 168 v. Chr., bei Plut. qu. conv. I 4, 3, 8 S. 621 f: Agapestor). Einen Schüler des Aristippus und des ephesischen Eubulus, der sich mit Karneades in Streitigkeiten einliefs, Boëthus, nennt der Ind. Herc. col. 28, 40 S. 98 Mekler. Indessen ist uns über diese Männer aufser ihren Namen nichts oder so gut wie nichts überliefert.

1) Karneades (über dessen Leben C. Vick quaest. Carneadeae, Rostock 1901, handelt), der Sohn des Epikomus oder Philokomus, war in Cyrene geboren (Diog. IV 62. Strabo XVII 3, 22 S. 838. Cic. Tusc. IV 3, 5 u. a.); nach Apollodor (b. Diog. 65) starb er Ol. 162, 4 (129/8 v. Chr.) 85 Jahre alt (ebenso hoch gibt [Lucian] Macrob. 20 sein Alter an, unwahrscheinlicher Cic. Acad. II 6, 16. Valer. Max. VIII 7, 5 ext. auf 90 Jahre), so dafs demnach seine Geburt 214/3 v. Chr. fallen würde. Spätere Verehrer fanden etwas Bedeutsames darin, dafs er wie Plato an einem apollinischen Feste, den Karneen, zur Welt gekommen sei (Plut. qu. conv. VIII 1, 2, 1 S. 717 d). Über sein Leben ist uns nur wenig überliefert. Er war Schüler und Nachfolger des Hegesinus (vor. Anm.), hatte aber daneben auch den Unterricht des Stoikers Diogenes in der Dialektik benützt (Cic. Acad. II 30, 98) und mit eisernem Fleifse (D. 62 f.) die philosophische Literatur und namentlich die Schriften des Chrysippus studiert, dem er am meisten zu verdanken bekannte (D. 62. Plut. De Stoic. rep. 10, 4 S. 1036 b. Eus. pr. ev. XIV 7, 15). Im J. 156 v. Chr., wo er demnach ohne Zweifel schon Schulvorstand war, nahm er an der bekannten Philosophengesandtschaft teil und brachte durch die Gewalt seiner Rede und namentlich durch die Schärfe und Kühnheit, mit der er die geltenden sittlichen Grundsätze in Frage stellte, bei seinen römischen Zuhörern den tiefsten Eindruck hervor (s. Bd. II b 928³, 1. 2 u. Acad. Ind. Herc. c. 31, 1 S. 101 Mekler.). Kurz vor seinem Tode, wie es scheint (möglicherweise aber auch früher und nur vorübergehend), soll er erblindet sein (D. 66). Schriften hatte er (abgesehen von einigen Briefen, deren Echtheit zweifelhaft gewesen zu sein scheint) nicht hinterlassen: die Aufzeichnung seiner Lehre war das Werk seiner Schüler, namentlich des Klitomachus (D. 67. Cic. Acad. II 31, 98. 32, 102); einen zweiten, der seine Vorträge niederschrieb, Zeno aus Alexandria, nennt der Ind. Herc. col. 22, 37 S. 83 Mekler. Seinen Charakter betreffend, können wir aus einigen Äufserungen vermuten, dafs es ihm neben der Schärfe und Heftigkeit, welche er besonders im Disputieren bewies (D. 63. Gell. N. A. VI 14, 10), auch an der seinen Grundsätzen entsprechenden Gemütsruhe nicht fehlte (vgl. D. 66); auch was D. 64 anführt (ἡ συστήσασα φύσις καὶ διαλύσει) scheint mir nicht Todesfurcht, sondern einfache Ergebung in den Naturlauf zu verraten, noch weniger wird man in den Äufserungen über

demischen Skepsis genannt wird[1]). Um so gröſser erscheint die Bedeutung dieses Mannes, welcher deshalb auch wohl der Stifter der dritten oder neuen Akademie heiſst[2]); und schon die Bewunderung, welche die Mitwelt und die Nachwelt seinem Talent zollte[3]), und der blühende Zustand, | in dem er seine Schule hinterlieſs[4]), können uns davon überzeugen.

Antipaters Selbstmord (ebd. und etwas anders bei Stob. Floril. 119, 19) einen zaghaft unternommenen und wieder aufgegebenen Nachahmungsversuch, und nicht vielmehr einen allerdings nicht sehr geistreichen Spott über eine Handlung zu sehen haben, welche einem Karneades nur widersinnig erscheinen konnte. Daſs er trotz seiner Rede gegen die Gerechtigkeit (s. u.) ein rechtschaffener Mann war, werden wir Quintilian (XII 1, 35) gerne glauben. Aus der Inschrift der Basis einer Bildsäule (in Athen gefunden, besprochen von Köhler Mitt. d. arch. Instit. in Athen V 284 u. von Dittenberger Sylloge² Nr. 298; C. I. A. II 1406) ergibt sich, daſs Karn. das attische Bürgerrecht erhalten hatte. Sie lautet nämlich *Καρνεάδην Ἀζηνιέα* (der Demos *Ἀζήνη*) *Ἄτταλος καὶ Ἀριαράθης Συπαλήττιοι* (Demos *Συπαληττός*) *ἀνέθηκαν*. Über diese zwei Schüler des Karn. vgl. Köhler u. Dittenberger a. a. O.

1) Hirzel Unters. III 162—190 entwickelt die Ansicht, daſs über Karn. zwei verschiedene Berichte vorliegen, einer des Klitomachus (s. u. S. 541 ff.), nach dem er einen strengeren, und einer des Metrodorus von Stratonice (s. u. S. 543 f.), nach dem er einen milderen Skepticismus vertrat, und daſs die Darstellung des letzteren wahrscheinlicher sei.

2) Sext. Pyrrh. I 220. Eus. pr. ev. XIV 7, 15. [Lucian.] Macrob. 20.

3) Seine Schule hegte gegen ihn eine solche Bewunderung, daſs sie ihn nicht bloſs wegen seines Geburtstags als Günstling Apollos mit Plato zusammenstellte (s. vorl. Anm.), sondern daſs auch die Sage ging, bei seinem Tode sei eine Mondfinsternis (welcher Suid. *Καρν.* noch eine Verdunklung der Sonne beifügt) eingetreten, *συμπάθειαν, ὡς ἂν εἴποι τις, αἰνιττομένου τοῦ μεθ᾽ ἥλιον καλλίστου τῶν ἄστρων* (D. 64). Aber auch Strabo XVII 3, 22 S. 838 sagt von ihm: *οὗτος δὲ τῶν ἐξ Ἀκαδημίας ἄριστος φιλοσόφων ὁμολογεῖται*, und über die Schärfe seiner Dialektik, die Gewalt und Anmut seiner Rede, welche auch durch ein ungewöhnlich starkes Organ unterstützt wurde (m. s. die artige Anekdote bei Plut. De garrul. 21 S. 513 c. Diog. 63), ist unter den Alten nur eine Stimme. Vgl. Diog. 62 f. Cic. De fin. III 12, 41. De orat. II 38, 161. III 18, 68. Gell. N. A. VI 14, 10. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV 8, 4. 6 ff. Lact. Inst. V 14. Plut. Cato mai. 22. Der letztere sagt über den Erfolg, den er in Rom hatte: (2) *μάλιστα δ᾽ ἡ Καρνεάδου χάρις, ἧς δύναμίς τε πλείστη καὶ δόξα τῆς δυνάμεως οὐκ ἀποδέουσα, . . . ὡς πνεῦμα τὴν πόλιν ἠχῆς ἐνέπλησε. καὶ λόγος κατεῖχεν, ὡς ἀνὴρ Ἕλλην εἰς ἔκπληξιν ὑπερφυής, πάντα κηλῶν καὶ χειρούμενος, ἔρωτα δεινὸν ἐμβέβληκε τοῖς νέοις, ὑφ᾽ οὗ τῶν ἄλλων ἡδονῶν καὶ διατριβῶν ἐκπεσόντες ἐνθουσιῶσι περὶ φιλοσοφίαν.*

4) Cic. Acad. II 6, 16.

Ein Schüler und Geistesverwandter des Chrysippus[1]), hat Karneades nicht blofs die negative Seite der skeptischen Ansicht nach allen Beziehungen mit einem Scharfsinn ausgeführt, der ihm die erste Stelle unter den alten Skeptikern sichert, sondern auch das Positive, was die Skepsis übrig liefs, die Lehre von der Wahrscheinlichkeit, zuerst genauer untersucht und die Grade und Bedingungen der Wahrscheinlichkeit festgestellt, und er hat durch beides diese ganze Denkweise zu ihrer wissenschaftlichen Vollendung gebracht.

Was nun zuerst den negativen Teil dieser Untersuchungen, die Widerlegung des Dogmatismus, betrifft, so richten sich die Angriffe unseres Philosophen teils gegen die formale Möglichkeit des Wissens überhaupt, teils gegen die materiellen Hauptresultate der damaligen Wissenschaft, und in beiden Beziehungen hat er es ebenso wie seine Vorgänger und seine Nachfolger vorzugsweise mit den Stoikern zu tun so wenig er sich auf sie beschränkt hat[2]). — Um die Unmöglichkeit des Wissens zunächst | im allgemeinen darzutun, verweist uns Karneades einmal schon auf die Tatsache, dafs es keine Art der Überzeugung gebe, die uns nicht bisweilen täuschte, mithin auch keine, der eine Bürgschaft für ihre Wahrheit beiwohnte[3]). Indem er sodann auf das Wesen der Vorstellung näher eingeht, führt er aus: unsere Vorstellungen bestehen nur in der Veränderung, welche der äufsere Eindruck in der Seele hervorbringe, sie müfsten daher, um uns ein wahres Wissen zu gewähren, nicht blofs sich selbst, sondern auch

---

1) S. S. 516, 1.

2) Sext. Math. VII 159: *ταῦτα καὶ ὁ Ἀρκεσίλαος. ὁ δὲ Καρνεάδης οὐ μόνον τοῖς Στωϊκοῖς, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς πρὸ αὐτοῦ ἀντιδιετάσσετο περὶ τοῦ κριτηρίου.* Math. IX 1 macht es Sextus der Schule des Karneades sogar zum Vorwurf, dafs sie durch ausführliches Eingehen auf die Voraussetzungen der einzelnen Systeme ihre Untersuchungen zu sehr in die Länge gezogen habe. Dafs aber die Stoiker der Hauptgegenstand dieser Angriffe sind (Cic. Tusc. V 29, 82. N. D. II 65, 162. Plut. De garrul. 23 S. 514 d. August. c. Acad. III 17, 39), wird alles beweisen, was wir von Karn. zu berichten haben.

3) Sext. Math. VII 159: *καὶ δὴ πρῶτος μὲν αὐτῷ καὶ κοινὸς πρὸς πάντας. ἐστὶ λόγος, καθ᾽ ὃν παρίσταται ὅτι ουδέν ἐστιν ἁπλῶς ἀληθείας κριτήριον, οὐ λόγος, οὐκ αἴσθησις, οὐ φαντασία, οὐκ ἄλλο τι τῶν ὄντων· πάντα γὰρ ταῦτα συλλήβδην διαψεύδεται ἡμᾶς.*

den Gegenstand, der sie verursacht, offenbaren. Dies sei aber keineswegs immer der Fall, da viele Vorstellungen anerkanntermaſsen Falsches von den Dingen aussagen. Das Kennzeichen der Wahrheit könnte mithin nicht in der Vorstellung als solcher, sondern nur in der wahren Vorstellung liegen[1]). Aber die wahre Vorstellung mit Sicherheit von der falschen zu unterscheiden, sei unmöglich. Denn auch abgesehen von den Träumen, den Visionen, den Vorstellungen der Verrückten, überhaupt von allen den leeren Einbildungen, die sich uns mit dem Schein der Wahrheit aufdrängen[2]), sei es doch unleugbar, daſs viele falsche Vorstellungen den wahren ununterscheidbar ähnlich seien, und der Übergang vom Wahren zum Falschen mache sich überhaupt so allmählich, der Zwischenraum zwischen beiden sei durch so unendlich viele Mittelglieder, durch so unmerkliche Unterschiede ausgefüllt, daſs sie sich völlig ineinander verlieren, und die | Grenzscheide beider Gebiete schlechthin nicht zu erkennen sei[3]). Dieser Satz wurde von Karneades nicht bloſs an den sinnlichen Wahrnehmungen, sondern auch an den von der Erfahrung entnommenen allgemeinen Vorstellungen und den Verstandes-

---

1) Sext. a. a. O. 160—163.

2) M. s. über diese Sext. VII 403 ff. Cic. Acad. II 13, 40. 15, 47 f. 28, 89, wo Karneades zwar nicht genannt, aber doch ohne Zweifel gemeint ist, denn teils stimmen die weiteren skeptischen Gründe bei Cicero mit denen, welche Sextus dem Karneades beilegt, zusammen, teils sind die hier angeführten schon von Antiochus, welcher es zunächst mit Karneades zu tun hatte, widerlegt worden. Nach Acad. II 24, 78. 31, 98. 32, 102. 34, 108. 45, 137. 139 hat Cicero die skeptische Erörterung im 2. Buch der Academica priora (c. 20—47) in allem Wesentlichen Klitomachus' Schrift *De sustinendis adsensionibus* entnommen.

3) Nach Cic. Acad. II 13, 40 f. 26, 83 beruht die akademische Beweisführung auf den vier Sätzen: daſs es falsche Vorstellungen gebe, daſs diese nicht gewuſst, d. h. als wahr erkannt werden können, daſs von zwei Vorstellungen, die sich nicht unterscheiden, nicht die eine gewuſst werden könne, die andere nicht, daſs es endlich keine wahre Vorstellung gebe, der sich nicht eine falsche zur Seite stellen lasse, die ihr ununterscheidbar ähnlich sei. Da jedoch von diesen Sätzen der zweite und dritte von keiner Seite, der erste nur von Epikur, in betreff der sinnlichen Wahrnehmungen, bestritten wurde, so ruht alles Gewicht auf dem vierten, in dem auch Sextus VII 164. 402 und Numen. b. Eus. pr. ev. XIV 8, 6 den Nerv der Beweisführung des Karn. suchen.

begriffen ausführlich nachgewiesen[1]). Er zeigte, dafs wir Gegenstände, die sich so ähnlich sind wie ein Ei dem anderen, nicht unterscheiden können, dafs auf eine gewisse Entfernung die bemalte Fläche als erhabener Körper, der viereckige Turm als rund erscheine, dafs sich das Ruder im Wasser gebrochen, der schillernde Hals der Taube in der Sonne verschiedenfarbig darstelle, dafs wir im Vorüberfahren glauben, die Gegenstände am Ufer bewegen sich usw.[2]), und dafs in allen diesen Beziehungen den falschen Vorstellungen ganz dieselbe Überzeugungskraft und dieselbe Stärke des Eindrucks zukomme wie den wahren[3]); dafs | es sich aber auch mit den Denkbestimmungen nicht anders verhalte, dafs manche dialektische Schwierigkeiten durchaus unlösbar seien[4]), dafs sich zwischen viel und wenig, überhaupt zwischen allen quantitativen Gegensätzen, keine feste Grenze ziehen lasse (der sog. Sorites), und dafs es die unerlaubteste Auskunft sei, wenn sich Chrysippus den gefährlichen Folgerungen, die sich hieraus ergeben konnten, durch die Vorschrift entziehen wollte, an den bedenklichsten Stellen die Entscheidung zurückzuhalten[5]) Aus diesen Tat-

---

1) Cic. Acad. II 13, 42: *dividunt enim in partes et eas quidem magnas: primum in sensus, deinde in ea, quae ducuntur a sensibus et ab omni consuetudine, quam obscurari volunt* (die συνήθεια, gegen welche schon Chrysippus so scharfe Angriffe gerichtet hatte; s. o. 41, 7. 87, 2). *tum perveniunt ad eam partem, ut ne ratione quidem et coniectura ulla res percipi possit. haec autem universa concidunt etiam minutius.*

2) Sext. VII 409 ff. Cic. Acad. II 26, 84 ff. 7, 19. 25, 79. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV 8, 8. Damit hängt auch vielleicht zusammen, was Galen De opt. doctr. c. 2 (I 45 K. 86, 3 Marqu.) anführt, Karn. habe den Satz, dafs zwei Gröfsen, die einer dritten gleich sind, einander gleich sind, eingehend bestritten. Seine Behauptung ist wohl eigentlich die, dafs wir möglicherweise den Unterschied zweier Gröfsen voneinander bemerken können, deren Unterschied von einer dritten, mittleren, wir nicht bemerken, dafs also zwei Gröfsen einer dritten gleich erscheinen können, ohne einander gleich zu sein oder zu erscheinen.

3) Sext. VII 402. 408.

4) Als Beispiel einer solchen wird bei Cic. Acad. II 30, 95 ff. (nach Karneades, wie er 98 selbst sagt) der sog. ψευδόμενος ausführlich erörtert.

5) Sext. Math. VII 416 ff. Cic. a. a. O. 29, 92, vgl. o. S. 116, 5. Da schon Chrysippus dem Sorites zu begegnen suchte, war dieser von dem eleatischen Zeno (vgl. Bd. I⁵ 596) begründete Fangschlufs wahrscheinlich bereits von Arcesilaus gegen die Stoiker gebraucht worden.

sachen schloſs nun Karneades zunächst in betreff der sinnlichen Wahrnehmung, daſs es keine *φαντασία καταληπτική* im stoischen Sinn gebe, d. h. daſs keine Wahrnehmung an sich selbst Merkmale enthalte, an denen sie sich mit Sicherheit als wahr erkennen lieſse[1]); ebendamit ist aber seiner Meinung nach schon an und für sich die Möglichkeit ausgeschlossen, daſs ein Merkmal zur Unterscheidung des Wahren und Falschen im Verstand liege, denn der Verstand — diese Voraussetzung teilt er mit seinen Gegnern — muſs seinen Stoff aus der Wahrnehmung schöpfen[2]), die Dialektik prüft nur die formale Richtigkeit der Gedankenverbindungen, aber sie liefert uns keinen eigentümlichen Inhalt[3]); so daſs wir also der unmittelbaren Beweise für die Unsicherheit der Denkbestimmungen nicht einmal bedürften. Das gleiche Ergebnis läſst sich übrigens auch von der subjektiven Seite her gewinnen, wenn wir fragen, wie der Einzelne zu seinem Wissen gelange. Denn ein Wissender könne er erst sein, nachdem er sich seine Ansicht gebildet hat; während er sich mithin für eine bestimmte Ansicht entscheidet, | ist er noch unwissend. Welches Vertrauen kann aber das Urteil eines Unwissenden ansprechen[4])?

So wenig es aber etwas unmittelbar Gewisses gibt, das keiner Beweisführung bedürfte, ebensowenig läſst sich anderseits die Möglichkeit der Beweisführung dartun. Daſs sie nicht als etwas Selbstverständliches ohne Beweis vorausgesetzt werden kann, liegt am Tage; denn selbstverständlich (*πρόδηλον*) kann nur das sein, worüber alle einverstanden sind; über die Möglichkeit der Beweisführung besteht aber kein solches Einverständnis[5]). Soll sie dagegen bewiesen werden,

1) Sext. VII 164. Augustin. c. Acad. II 5, 11.

2) Sext. ebd. 165.

3) Cic. Acad. II 28, 91. In ähnlichem Sinn äuſsert sich Karn. Stob. Floril. 82, 13 (vgl. Plut. De comm. not. 2, 4 S. 1059 e) über die Dialektik, indem er sie einem Polypen vergleicht, der seine eigenen Arme auffresse: sie könne, ist die Meinung, nur Täuschungen aufdecken, nicht die Wahrheit finden.

4) Cic. Acad. II 36, 117. Karneades ist hier allerdings nicht genannt, vgl. jedoch S. 519, 2.

5) Sext. Math. VIII 316 ff., der doch wohl auch dieses ebenso wie das Weitere Klitomachus-Karneades entnommen hat.

so müfste dies entweder durch eine partikuläre oder durch eine allgemeine Beweisführung geschehen. Aber jede partikuläre Beweisführung[1]) setzt die allgemeine (die γενική) voraus und kann somit nicht in ihrem Teile zum Erweis derselben gebraucht werden; denn wenn die Beweisführung überhaupt unstatthaft ist, so ist es auch jede bestimmte Beweisführung. Durch eine allgemeine Beweisführung läfst sich aber der verlangte Beweis auch nicht herstellen; denn die Möglichkeit der allgemeinen Beweisführung ist eben das, wonach gefragt wird. Auch die allgemeinen Beweise müfsten ferner immer bestimmte Vorder- und Schlufssätze haben, wären also in Wahrheit doch selbst wieder partikuläre. Da endlich jeder Beweis wieder durch einen zweiten bewiesen werden müfste, und dieser durch einen dritten und so fort, käme man in einen endlosen Regrefs, in dem jedes Glied der Reihe nur hypothetische Gültigkeit hätte, und jedes gesicherte Ergebnis wäre unmöglich[2]).

Wenn Karneades in diesen formalen Untersuchungen über die Möglichkeit des Wissens vorzugsweise auf die Stoiker Rücksicht nimmt und seinerseits die allgemeine Voraussetzung des Sensualismus mit ihnen teilt, so finden wir ihn auch in der | Polemik gegen die materiellen Ergebnisse der dogmatischen Philosophie in einem ähnlichen Verhältnis zu diesen seinen Hauptgegnern. Wie die Physik überhaupt seit dem Anfang unserer Periode gegen die Ethik zurückgesetzt wurde, so hat auch Karneades der letzteren mehr Fleifs zugewendet als der ersteren[3]); sofern er aber auf die Physik einging, scheint er sich ganz gegen die stoische Behandlung derselben gerichtet zu haben, und diesem Umstand haben wir es zu verdanken, dafs wir von seinen physikalischen oder richtiger metaphysischen Erörterungen ausführlicher unterrichtet sind

---

1) *Εἰδικὴ* oder *ἐπὶ μέρους καὶ καθ' ἑκάστην τέχνην ἀπόδειξις* (Sext. a. a. O. 337 a. 340 f.).

2) Das Obige nach Sext. a. a. O. 337 a—347. Diese Auseinandersetzung Karneades beizulegen, berechtigt uns das, was Sext. 348 über die Einwendungen mitteilt, welche schon vor dem Ende des 2. Jahrh. (hierüber S. 382) der Epikureer Demetrius dagegen erhoben hatte.

3) Diog. IV 62.

als von den ethischen. Reiche Veranlassung zur Bewährung seines Scharfsinns bot ihm in dieser Beziehung die stoische Theologie und Teleologie[1]), und auf seinem Standpunkt mufste es ihm nicht schwer werden, die schwachen Seiten derselben aufzudecken. Wenn sich die Stoiker (und ebenso in ihrer Art die Epikureer), zur Begründung des Götterglaubens auf den *consensus gentium* beriefen, so lag es nahe, ihnen zu antworten[2]): die Allgemeinheit jenes Glaubens sei weder erwiesen noch auch wirklich vorhanden, keinenfalls könnte aber die Vorstellung der unwissenden Masse etwas entscheiden. Wenn jene in dem Eintreffen der Vorzeichen und Weissagungen einen Hauptbeweis für das Walten der göttlichen Vorsehung fanden, so bedurfte es der gleich zu erwähnenden ausführlichen Kritik der Divination kaum, um diesen Grund zu entkräften[3]). Aber auch der eigentliche Angelpunkt des stoischen Götterglaubens, die Lehre von der Beseeltheit und Vernünftigkeit des Weltganzen und von der Zweckmäfsigkeit der Welteinrichtung, wurde von Karneades in Anspruch genommen. Wo zeigt sich denn, fragte er, jene Zweckmäfsigkeit in der Welt? Woher alle die Dinge, welche dem Menschen Verderben und | Gefahr bringen, wenn es wahr ist, dafs ein Gott die Welt um des Menschen willen gemacht hat[4])? Oder wenn

---

1) Cic. N. D. I 2, 5 nach kurzer Schilderung der stoischen und der verwandten Theologie: *contra quos Carneades ita multa disseruit, ut excitaret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem.*

2) Cic. N. D. I 23, 62 f., vgl. III 4, 11. Dafs die Kritik der epikureischen Theologie im 1. Buch *De natura deorum* (c. 21, 57—44, 124) ebenso wie die der stoischen im 3. und die Ausführungen des Sextus Math. IX 13—194 einer Schrift des Klitomachus entnommen sind, zeigt Hirzel Unters. z. Cic. I 32 ff. Vgl. auch Hartfelder Rh. Mus. 36 (1881), 227 ff. u. Vick Hermes 37 (1902), 228 ff.

3) M. s. hierüber Cic. N. D. III 5, 11 ff.

4) Der Akademiker b. Cic. Acad. II 38, 120. Dafs diese Gründe von Karneades herrühren, bestätigt Plut. b. Porph. De abstin. III 20 S. 210 Nauck, nach welchem dieser das Dasein des Ungeziefers, der Giftpflanzen, der reifsenden Tiere usw. gegen die Stoiker geltend machte (Hirzel Unters. z. Cic. III 307 findet die Beziehung dieser Worte auf Karneades „höchst unwahrscheinlich". Aber warum könnte Philo, dem er sie zuschreibt, sie denn nicht jenem entlehnt haben?). Bei demselben bemerkt Karneades gegen die Behauptung Chrysipps, dafs das Schwein dazu da sei, um geschlachtet zu werden: nach dieser Annahme würde es eben dadurch das erreichen,

die Vernunft als das höchste Geschenk der Gottheit gepriesen wird, sehen wir denn nicht, dafs die Mehrzahl der Menschen ihre Vernunft nur gebraucht, um schlimmer zu sein als die Tiere? Für diese würde also die Gottheit mit ihrer Gabe schlecht gesorgt haben [1]. Ja selbst wenn wir für den Mifsbrauch der Vernunft zunächst den Menschen selbst verantwortlich machen wollten: warum hat ihm die Gottheit eine Vernunft gegeben, die so gemifsbraucht werden konnte [2]? Aber die Stoiker sagen ja selbst, es finde sich nirgends ein Weiser; dieselben lehren, die Torheit sei das gröfste Unglück; wie kann da noch davon die Rede sein, dafs für die Menschen, welche demnach samt und sonders im tiefsten Elend sind, von den Göttern aufs beste gesorgt sei [3]? Doch gesetzt auch, die Götter haben nicht allen Tugend und Weisheit verleihen können, so hätten sie wenigstens darauf bedacht sein müssen, dafs es den Tugendhaften gut ginge. Statt dessen zeigt die Erfahrung in hundert Fällen, dafs der rechtschaffene Mann elend umkommt, dafs das Verbrechen gelingt und der Verbrecher die Früchte seiner Untaten ungestört geniefsen kann. Wo bleibt da die Wirksamkeit der Vorsehung [4]? Wie aber dem Angeführten zufolge der Tatbestand ein ganz anderer ist, als die Stoiker voraussetzen, so ist auch ihre Erklärung desselben durchaus unberechtigt. Wollen wir auch zugeben, dafs Zweckmäfsigkeit in der Einrichtung der Welt sei, dafs die Welt das Schönste und Beste sei, was es gibt: warum sollte es undenkbar | sein, dafs die Natur auch ohne einen Gott nach physikalischen Gesetzen diese Welt hervorbrachte? Wollen wir auch den Zusammenhang des Weltganzen anerkennen, warum sollte dieser nicht durch blofse Naturkräfte ohne eine Weltseele oder eine Gottheit bewirkt sein können? Wer kann sich rühmen, die Natur und ihre Kräfte so genau

---

wozu es bestimmt sei; dieses zu erreichen, sei aber einem Wesen vorteilhaft; es müfste mithin dem Schwein vorteilhaft sein, geschlachtet und verzehrt zu werden.

1) Cic. N. D. III 25, 65—70.

2) A. a. O. 31, 76.

3) Ebd. 32, 79.

4) Ebd. 32, 80 ff.

zu kennen, dafs er die Unmöglichkeit dieser Annahme beweisen könnte[1])? Das Vernünftige, folgert Zeno, ist besser als das Unvernünftige, die Welt ist das Beste, also ist die Welt vernünftig. Der Mensch, sagt Sokrates, kann seine Seele nur von der Welt haben, also mufs die Welt beseelt sein. Aber wer sagt dir denn, entgegnet der Akademiker[2]), dafs die Vernunft auch für die Welt das Beste sein mufs, wenn sie es für uns ist? dafs die Natur beseelt sein mufs, um eine Seele zu erzeugen? Was der Mensch nicht hervorbringen konnte, behauptet Chrysippus, das kann nur ein höheres Wesen, nur die Gottheit hervorgebracht haben. Auch diesem Schlusse wird jedoch von akademischer Seite die gleiche Verwechslung der Standpunkte schuld gegeben wie dem vorigen. Mag es immerhin ein höheres Wesen, als der Mensch, geben, warum soll dies gerade ein menschenähnliches, vernünftiges Wesen, eine Gottheit, warum nicht die Natur sein[3])? Und nicht anders verhält es sich auch mit der Behauptung, dafs ebenso, wie jedes Haus zum Bewohnen bestimmt ist, so auch die Welt eine Wohnung der Götter sein müsse. Ganz richtig, liefs sich hierauf antworten[4]), wenn die Welt ein Haus wäre, aber eben ob sie dies ist, ob sie für einen bestimmten Zweck gebaut und nicht einfaches, zweckloses Naturprodukt ist, eben das steht in Frage.

Die akademische Skepsis begnügt sich indessen nicht damit, die Beweiskraft der Gründe zu bestreiten, auf welche die Stoiker den Glauben an eine Gottheit gestützt hatten, sie sucht auch den Gottesbegriff selbst als unhaltbar darzustellen. Der Weg, welchen Karneades zu diesem Zweck einschlägt, ist im wesentlichen derselbe, auf dem sich auch in unserer Zeit die Angriffe gegen die | Persönlichkeit Gottes bewegt haben. Wenn sich die gewöhnliche Ansicht unter der Gottheit das unendliche Wesen denkt, welches aber zugleich als ein besonderes Wesen, mit den Eigenschaften und unter den

1) Cic. Acad. II 38, 120 f. N. D. III 11, 28.

2) Cic. N. D. III 8, 21 ff. 10, 26. 11, 27. Ähnlich schon Alexinus; s. Bd. II a[4] 266, 3.

3) Cic. a. a. O. III 10, 25 f.

4) A. a. O.

Lebensbedingungen der Einzelpersönlichkeit, vorgestellt wird, so zeigt Karneades, dafs die zweite von diesen Bestimmungen der ersten widerspreche, dafs es nicht möglich sei, die Züge des persönlichen Daseins auf die Gottheit zu übertragen, ohne ihre Unendlichkeit zu beschränken. Wie wir uns nun auch die Gottheit denken wollen, jedenfalls müssen wir sie als lebendes Wesen denken; jedes lebende Wesen ist aber leidensfähig, jedes ist zusammengesetzt und teilbar, mithin auch zerstörbar[1]). Jedes lebende Wesen hat ferner notwendig eine sinnliche Natur an sich, und weit entfernt, der Gottheit die Sinne abzusprechen, müfsten wir ihr vielmehr, wie unser Philosoph glaubt, im Interesse der göttlichen Allwissenheit mehr als nur unsere fünf beilegen. Was aber der Sinnesempfindung fähig ist, das ist auch der Veränderung fähig, denn die Empfindung ist (der chrysippischen Definition zufolge) eine Veränderung in der Seele; und dasselbe mufs auch der Lust und der Unlust fähig sein, da sich eine Empfindung ohne diese nicht denken läfst. Alles Veränderliche ist aber ein Vergängliches, alles, was für Unlust empfänglich ist, ist auch für die Verschlimmerung empfänglich, aus welcher die Unlust entsteht, und ein solches ist es auch für den Untergang[2]). Wie die Sinnesempfindung so gehört ferner das Begehren des Naturgemäfsen und das Vermeiden des Naturwidrigen zu den Bedingungen des Lebens; naturwidrig ist aber für jedes Wesen, was die Kraft hat, es zu vernichten, alles Lebendige ist mithin der Vernichtung ausgesetzt[3]). Gehen wir weiter vom Begriff des lebendigen zu dem des vernünftigen Wesens fort, so müfsten der Gottheit notwendig zugleich mit der Seligkeit alle Tugenden beigelegt werden. Wie kann man aber, fragt unser Philosoph mit Aristoteles, Gott eine Tugend zuschreiben? Jede Tugend setzt eine Unvollkommenheit voraus, in deren | Überwindung sie besteht; enthaltsam ist nur der, welcher auch unenthaltsam, ausdauernd

---

1) A. a. O. III 12, 29 f. 14, 34.

2) Cic. N. D. III 13, 32 f., ausführlicher Sext. Math. IX 139—147, der Karneades (140) ausdrücklich nennt.

3) Cic. a. a. O. Weitere Beweise für die Vergänglichkeit aller lebenden Wesen sind ebd. angedeutet.

nur der, welcher auch weichlich sein könnte, tapter nur der, dem ein Übel Gefahr droht, grofsherzig nur der, welchen Unfälle treffen können; einem Wesen, für welches die Lust schlechthin keinen Reiz, der Schmerz und die Beschwerde, die Gefahr und das Unglück schlechthin nichts Furchtbares haben könnte, würden wir keine von jenen Tugenden zuschreiben. Ebensowenig könnten wir die Einsicht einem Wesen beilegen, das nicht für Lust und Unlust empfänglich wäre. Denn die Einsicht ist das Wissen um das Gute und Böse und das sittlich Gleichgültige; wie kann man aber davon wissen, wenn man nie Lust und Schmerz erfahren hat, oder wie läfst sich denken, dafs ein Wesen, wie man dies von der Gottheit annimmt, nur Lust empfinde, aber keine Unlust, da doch jene nur im Gegensatz zu dieser erkannt wird, und da die Möglichkeit einer Lebensförderung immer auch die einer Lebenshemmung voraussetzt? Nicht anders verhält es sich mit der Klugheit (*εὐβουλία*). Klug ist nur, wer immer das Zweckmäfsige findet. Aber wenn er es finden soll, darf es ihm nicht schon vorher bekannt sein. Die Klugheit kann mithin nur einem Wesen zukommen, dem manches verborgen ist. Ein solches Wesen könnte aber nie wissen, ob ihm nicht früher oder später etwas den Untergang bringen werde; es wäre mithin auch für Furcht empfänglich. Ein Wesen aber, das von der Lust versucht und von Schmerzen gestört werden kann, ein Wesen, das mit Gefahren und Beschwerden zu kämpfen hat, ein Wesen, das Unlust und Furcht empfindet, ein solches Wesen, schliefst Karneades, ist endlich und vergänglich; können wir uns daher die Gottheit nicht ohne diese Beschränkung denken, so ist sie überhaupt undenkbar, der Begriff der Gottheit hebt sich selbst auf [1]). Aber auch schon deshalb kann Gott keine Tugend haben, weil die Tugend über dem ist, der sie hat, über | Gott aber kann nichts sein [2]).

1) Sext. Math. IX 152—175; wo der gleiche Nachweis auch noch an der *σωφροσύνη* gegeben wird. Kürzer Cic. N. D. III 15, 38. Zwar ist in keiner von diesen beiden Darstellungen der Name des Karneades hier wiederholt, da aber beide Schriftsteller diese Beweise an derselben Stelle einer längeren Ausführung bringen, in welcher vorher und nachher Karneades ausdrücklich genannt wird, steht es aufser Zweifel, dafs sie ihm angehören.

2) Sext. IX 176 f. Der Satz sieht etwas sophistisch aus, aber es ist

Wie verhält es sich ferner bei Gott mit der Sprache? Dafs es ungereimt sei, ihm eine Sprache beizulegen [1]), war leicht zu zeigen; ihn sprachlos (ἄφωνος) zu nennen, scheint aber der allgemeinen Annahme gleichfalls zu widersprechen [2]). Ganz abgesehen endlich von allen näheren Bestimmungen ergibt sich die Undenkbarkeit des Gottesbegriffs, wenn wir fragen, ob die Gottheit begrenzt oder unbegrenzt, ob sie körperlich oder unkörperlich sei. Sie kann nicht unbegrenzt sein, denn das Unbegrenzte ist notwendig unbewegt, weil es keinen Ort hat, und unbeseelt, weil es vermöge seiner Unendlichkeit kein von der Seele durchdrungenes Ganzes bilden kann, die Gottheit dagegen denken wir uns bewegt und beseelt; sie kann aber auch nicht begrenzt sein, denn alles Begrenzte ist ein Beschränktes. Sie kann ferner nicht unkörperlich sein, denn das Unkörperliche wäre, wie Karneades mit den Stoikern annimmt, ohne Seele, Empfindung und Wirkung; sie kann aber auch kein Körper sein, denn die zusammengesetzten Körper sind der Veränderung und dem Untergang unterworfen, die einfachen (Feuer, Wasser usw.) sind ohne Leben und Vernunft [3]). Läfst sich aber keine der Bestimmungen durchführen, unter denen wir uns die Gottheit denken müfsten, so kann das Dasein derselben nicht behauptet werden.

Noch leichteres Spiel hat der Skeptiker natürlich bei der Kritik des polytheistischen Götterglaubens und seiner stoischen | Verteidigung. Unter den Gründen, welche Karneades gegen denselben gebrauchte, werden besonders jene Soriten erwähnt,

---

darin die tiefgreifende Frage angedeutet, welche die spätere, namentlich die mittelalterliche Philosophie so viel beschäftigt hat, wie sich die allgemeine Seite des göttlichen Wesens zu der individuellen verhält, ob das Gute und Vernünftige für Gott ein von seinem Willen unabhängiges Gesetz ist oder nicht.

1) Wie dies Epikur tat; vgl. S. 449, 5.

2) Sext. 178 f.

3) Sext. a. a. O. 148—151. 180 f. Dafs diese Erörterung Karneades angehört, ergibt sich auch hier aus ihrer Übereinstimmung mit Cic. N. D. III 12, 29—31. 14, 34, der seine Auseinandersetzung mit den Worten einführt: *illa autem, quae Carneades adferebat, quem ad modum dissolvitis?* Auch Sextus selbst scheint aber nicht blofs einzelne seiner Beweise (140), sondern die ganze Reihe derselben von 137 an dem Karneades zuzuschreiben, wenn er 182 fortfährt: ἠρώτηνται δὲ καὶ ὑπὸ τοῦ Καρνεάδου καὶ σωριτικῶς τινες usw.

durch die er zu zeigen suchte, dafs es dem Volksglauben an jedem Merkmal zur Unterscheidung des Göttlichen und Ungöttlichen fehle. Wenn Zeus ein Gott ist, sagte er, so mufs es auch sein Bruder Poseidon sein, wenn es dieser ist, so müfsten auch die Flüsse und Bäche Götter sein; wenn Helios ein Gott ist, müfste auch die Erscheinung des Helios über der Erde, der Tag, ein Gott sein, dann aber auch der Monat und das Jahr, der Morgen, der Mittag und der Abend usw.[1]). Der Polytheismus wird hier dadurch widerlegt, dafs die wesentliche Gleichartigkeit des vermeintlich Göttlichen mit dem anerkannt Ungöttlichen nachgewiesen wird. Dafs dies übrigens nicht der einzige Beweis des scharfsinnigen Kritikers war, läfst sich voraussetzen[2]).

Sehr nachdrücklich hatte Karneades ferner die Weissagung angegriffen, auf welche die Stoiker so grofsen Wert legten[3]). Er wies nach, dafs dieselbe gar keinen eigentümlichen Stoff habe, dafs über alles, was Gegenstand einer kunstmäfsigen Beurteilung ist, die Sachverständigen richtiger urteilen als die Wahrsager[4]), dafs das Vorherwissen von zufälligen Erfolgen unmöglich sei, von notwendigen und unvermeidlichen unnütz, ja schädlich sein würde[5]), dafs sich keinerlei Kausalzusammenhang zwischen der Vorbedeutung und dem bedeuteten Erfolg denken lasse[6]); hielten ihm

---

1) Sext. 182—190, weiter ausgesponnen b. Cic. N. D. III 17, 43 ff. Auch Sextus bemerkt übrigens 190: *καὶ ἄλλους δὴ τοιούτους σωρίτας ἐρωτῶσιν οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην εἰς τὸ μὴ εἶναι θεούς.*

2) So gehört wohl auch ihm oder Klitomachus die gelehrte Ausführung bei Cic. N. D. III 21, 53—23, 60, worin die Uneinigkeit der mythischen Überlieferungen an der Mehrheit gleichnamiger Götter nachgewiesen wird. Dafs dieselbe aus einer griechischen Schrift geflossen ist, zeigt ihr Inhalt, und Cicero selbst sagt es am Schlusse deutlich. Vgl. S. 523, 2.

3) M. s. aufser dem gleichfolgenden auch Cic. De divin. I 4, 7. 7, 12.

4) Cic. De divin. II 3, 9 ff. Dafs Cicero in diesem Buch 2, 4—41, 87. 48, 100—72, 150 Klitomachus folgt, zeigt Schiche De font. libr. Cic. de divin., Jena 1845. Hartfelder Die Quellen von Cic. Büch. de divin., Freib. i. Br. 1878.

5) Ebd. 5, 13—9, 24. 25, 54. De fato 14, 32.

6) Cic. De divin. II 12, 28—24, 53. I 13, 23. 49, 109. Wie dies an den verschiedenen Arten der Weissagung näher ausgeführt wird, kann hier übergangen werden.

aber die Stoiker Beispiele eingetroffener | Weissagungen entgegen, so erklärte er dieses Eintreffen für zufällig[1]), zugleich aber auch ohne Zweifel einen grofsen Teil jener Erzählungen für unwahr[2]).

Mit diesen Angriffen auf die Mantik steht bei Karneades auch die Verteidigung der Willensfreiheit in Verbindung. Er widerlegte den stoischen Fatalismus durch die Tatsache der freien Selbstbestimmung, und da sich die Stoiker für ihre Lehre auf das Kausalitätsgesetz beriefen, so nahm er auch dieses in Anspruch[3]); natürlich konnte aber seine Absicht dabei nicht die sein, etwas Positives über das Wesen des menschlichen Willens zu behaupten, sondern nur die, den stoischen Lehrsatz zu bestreiten, und wenn er auch in seinem Teil an der alten akademischen Lehre von der Willensfreiheit festhielt, konnte er sie doch keinenfalls für mehr als blofs wahrscheinlich halten[4]).

Nicht so vollständig wie über die bisher besprochenen Punkte sind wir über die Gründe unterrichtet, mit denen Karneades die herrschenden sittlichen Grundsätze in Frage stellte; doch kennen wir dieselben hinreichend, um die Richtung seiner Skepsis auch nach dieser Seite hin zu beurteilen. In der zweiten von den berühmten Reden, welche er im Jahr 156 v. Chr. zu Rom hielt[5]), führte er aus: es gebe kein natürliches Recht, alle Gesetze seien vielmehr nur positive bürgerliche Einrichtungen; sie seien nur um ihrer Sicherheit

---

1) Cic. De divin. I 13, 23. II 21, 48, vgl. De fato 3, 5 f.

2) Vgl. Cic. De divin. II 11, 27 u. ö.

3) Cic. De fato 11, 23. 14, 31, vgl. c. 5, 9. Die Willensfreiheit, sagt er hier, lasse sich verteidigen, wenn man auch zugebe, dafs jede Bewegung ihre Ursache habe, denn es sei nicht notwendig, dafs dieses Gesetz auch von unserem Willen gelte. Er will also dasselbe auf die körperliche Bewegung beschränken, es nicht als unbedingt gültig anerkennen.

4) Überzeugend weist Schmekel D. mittl. Stoa 155—184 nach, dafs die Gründe, mit denen die Astrologie von Sext. Math. V 1—106, von Favorinus bei Gellius N. A. XIV c. 1 und von Augustinus De civ. Dei V 1—11 (nach Cic. De fato) bekämpft wird, auf Karneades als gemeinsame Quelle zurückzuführen sind. Vgl. Wendland D. philos. Quellen d. Philo v. Al. i. s. Schrift ü. d. Vorsehung, Berlin. Gymn.-Pr. 1892, S. 26.

5) Lactanz Instit. V 14, 3—5 nach Cic. De rep. III 6. Plut. Cato mai. c. 22, 1—3. Quintil. Instit. XII 1, 35.

und ihres Vorteils willens zum Schutze der Schwachen von den Menschen aufgestellt, und es werde deshalb jeder für einen Toren gehalten, welcher die Gerechtigkeit dem alleinigen unbedingten Zweck, dem Vorteil, vorziehe. Zur Begründung dieser Behauptung berief er sich auf die Tatsache, dafs die Gesetze mit den Umständen wechseln und in | verschiedenen Ländern sehr verschieden lauten; er verwies ferner auf das Beispiel aller mächtigen Völker, wie eben das römische, die samt und sonders nur durch Ungerechtigkeit grofs geworden seien; zu dem gleichen Zweck dienten ihm endlich die mancherlei kasuistischen Fragen, wie sie schon die Stoiker aufgeworfen hatten, indem er natürlich in allen diesen Fällen der Meinung war, dafs es klüger sei, das nutzbringende Unrecht zu begehen (z. B. zur Rettung des eigenen Lebens einen anderen zu ermorden), als den Vorteil dem Rechte zu opfern, dafs daher die Klugheit mit der Gerechtigkeit in einem unversöhnlichen Streit liege[1]).

Aus dieser ganzen Kritik des Dogmatismus konnte nun Karneades natürlich nur dasselbe Resultat ziehen wie seine Vorgänger: dafs schlechthin kein Wissen möglich sei, dafs mithin der Verständige alles von allen Seiten betrachten, aber seine Zustimmung durchaus zurückhalten und eben dadurch sich gegen jeden Irrtum decken müsse[2]); und er hält diese

1) Lact. a. a. O. c. 16. Cic. De rep. III 8—12. 14. 17 f. ed. Mai; über jene kasuistischen Fälle vgl. m. Cic. De off. III 13, 23, 89 ff. De fin. II 18, 59 und o. S. 281, 5. Gerade Karneades war es vielleicht, welcher die späteren Stoiker zur eingehenderen Behandlung der Kasuistik veranlafste.

2) Cic. Acad. II 34, 108, vgl. ebd. 31, 98. Bei demselben ad Att. XIII 21 vergleicht er diese ἐποχή dem Anhalten des Wagenlenkers oder der gedeckten Stellung des Faustkämpfers. Auf die ἐποχή bezieht es sich ohne Zweifel auch, wenn Alex. Aphr. De an. 150, 35 Bruns sagt, die Akademiker halten für das πρῶτον οἰκεῖον die ἀπροσπτωσία. πρὸς ταύτην γάρ φασιν ἡμᾶς οἰκείως ἔχειν πρώτην, ὥστε μηδὲν προσπταίειν. Die ἀπροσπτωσία oder ἀπροπτωσία (welches blofs ein anderer Ausdruck für ἀπροσπτ., wie ἀπρόπτωτος für ἀπρόσπτωτος, zu sein scheint) ist nämlich nach stoischer Definition (bei Diog. VII 46) die ἐπιστήμη τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή, sie besteht also darin, dafs man keiner Behauptung voreilig beistimmt; nach skeptischer Ansicht tut man dies aber nur dann nicht und bleibt nur dann vor Irrtum (vor dem προσπταίειν) bewahrt, wenn man überhaupt keiner seine Zustimmung gewährt. Die ἀπροσπτωσία ist daher

Forderung so | streng fest, dafs er den Einwurf, wenigstens von der Unmöglichkeit einer festen Überzeugung müsse der Weise fest überzeugt sein, durchaus nicht zugab[1]). Aber wenn schon jene weit entfernt waren, darum allen Vorstellungen den gleichen Wert beizulegen und ein Handeln und Meinen ohne Gründe zu verlangen, so fafst Karneades eben diesen Punkt noch bestimmter ins Auge, indem er die Bedingungen und Grade der Wahrscheinlichkeit festzustellen und dadurch einen Leitfaden für die Weise der Überzeugung, welche seine Lehre allein übrig läfst, zu gewinnen bemüht ist. Mögen wir noch so sehr aufs Wissen verzichten, so bedürfen wir doch einer Anregung und Unterlage fürs Handeln, wir bedürfen gewisser Voraussetzungen, von denen unser Streben nach Glückseligkeit ausgeht[2]). Wir müssen daher gewissen Vorstellungen so viel Gewicht beilegen, dafs wir uns durch sie bestimmen lassen; nur werden wir uns wohl hüten, sie darum für w a h r, für etwas Gewufstes und Begriffenes zu halten, wir werden auch bei ihnen nicht vergessen, dafs selbst unsere wahren Vorstellungen nur so be-

---

auf diesem Standpunkt gleichbedeutend mit der *ἐποχή* oder der *ἄγνοια*, welche Max. Tyr. Diss. 35, 7 Schl. als Ziel des Karneades bezeichnet. — Im Zusammenhang mit dieser Ansicht befolgte Karn., wie vor ihm Arcesilaus, das Verfahren, dafs er für und wider jeden Gegenstand (wie dort in Rom über die Gerechtigkeit) sprach, ohne selbst eine Entscheidung zu geben. Cic. N. D. I 5, 11. Acad. II 18, 60. De divin. II 72, 150. De rep. III 6, 9. Tusc. V 4, 11. Eus. pr. ev. XIV 7, 15.

1) Cic. Acad. II 9, 28.

2) Sext. Math. VII 166: *ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός* [*ὁ Καρνεάδης*] *τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν δυνάμει, ἀπαναγκάζεται καὶ καθ᾽ αὑτὸν περὶ τούτου διατάττεσθαι* usw. Cic. Acad. II 31, 99 (nach Klitomachus): *etenim contra naturam est probabile nihil esse, et sequitur omnis vitae . . . . eversio.* Ebd. 101. 32, 104: *sed cum* (denn dies ist für das sichtbar verdorbe e *nec ut* der besten Handschriften die wahrscheinlichste Emendation) *placeat eum, qui de omnibus rebus contineat se ab adsentiendo, moveri tamen et agere aliquid, relinqui eiusmodi visa, quibus ad actionem excitemur* usw. Daher die Versicherung (ebd. 103. Floril. Laurentian. in Stob. Floril. ed. Mein. IV 234 Nr. 21. 24), die Akademiker wollen der Geltung der sinnlichen Wahrnehmung nicht zu nahe treten: als Erscheinung unseres Bewufstseins und Norm des Handelns liefsen sie sie stehen, sie leugneten nur, dafs sie ein Wissen im strengen Sinn gewähre, sie behaupteten (Stob.), die Sinne seien *ὑγιεῖς*, aber nicht *ἀκριβεῖς*.

schaffen sind, wie auch falsche beschaffen sein können, daſs sich ihre Wahrheit nie mit Sicherheit erkennen läſst, wir werden daher unsere Zustimmung zurückhalten und ihnen nicht die Wahrheit, sondern nur den Schein der Wahrheit (das *ἀληθῆ φαίνεσθαι*) oder die Wahrscheinlichkeit (*ἔμφασις*, *πιθανότης*) zugestehen [1]). Wenn es sich | nämlich bei jeder Vorstellung um zweierlei handelt, um ihr Verhältnis zu dem vorgestellten Gegenstand, vermöge dessen sie entweder wahr oder falsch **ist**, und um ihr Verhältnis zu dem vorstellenden Subjekt, vermöge dessen sie als wahr oder als falsch **erscheint**, so ist das erstere Verhältnis aus den früher entwickelten Gründen unserer Beurteilung gänzlich entzogen, die zweite dagegen, das Verhältnis der Vorstellung zu uns selbst, fällt in den Bereich unseres Bewuſstseins [2]). Solange nun eine wahr scheinende Vorstellung nur dunkel und undeutlich ist, wie etwa die Anschauung entfernter Gegenstände, macht sie auf uns keinen groſsen Eindruck, wenn dagegen der Schein der Wahrheit sehr stark wird, so bewirkt sie in uns einen Glauben [3]), welcher entschieden genug ist, uns in unserem Verhalten zu bestimmen, wenn er auch nicht die unumstöſsliche Sicherheit des Wissens erreicht [4]). Dieser

---

1) Sext. und Cic. a. d. a. O. Vgl. auch über *ἔμφασις* Diog. VII 51.

2) Sext. Math. VII 167—170.

3) A. a. O. 171—173, oder wie dies bei Cic. Acad. II 24, 78 ausgedrückt ist: es sei möglich *nihil percipere et tamen opinari;* wobei es unerheblich ist, daſs Philo und Metrodor gesagt hatten, Karneades habe dies bewiesen, Klitomachus (um der skeptischen *ἐποχή* nichts zu vergeben): *hoc magis ab eo disputatum quam probatum.* (Hirzel Unters. III 170 f. versteht hier wie bei Cic. Acad. II 42, 131 *probare* als „billigen"). Acad. II 48, 148. 21, 67 wird jener Satz Karneades ohne Beschränkung beigelegt, und deshalb auch zugegeben: *adsensurum (aliquando* wie die zweite Stelle beifügt) *non percepto, i. e. opinaturum sapientem.*

4) Vgl. August. c. Acad. II 11, 26 (der Sache nach ohne Zweifel, und vielleicht auch in den Worten, nach Cicero): *id probabile vel veri simile Academici vocant, quod nos ad agendum sine adsensione potest invitare. sine adsensione autem dico, ut id quod agimus non opinemur verum esse aut non id scire arbitremur, agamus tamen.* Das gleiche besagt die Angabe Eusebs pr. ev. XIV 7, 12: Karneades habe es für unmöglich erklärt, über alles seine Überzeugung zurückzuhalten, und behauptet, *πάντα μὲν εἶναι ἀκατάληπτα, οὐ πάντα δὲ ἄδηλα.* Vgl. Cic. Acad. II 17, 54, wo der Antiocheer gegen die Neuakademiker einwendet: *nec hoc quidem cernunt,*

Glaube hat aber ebenso wie die Wahrscheinlichkeit selbst verschiedene Grade. Der geringste Grad von Wahrscheinlichkeit entsteht dann, wenn eine Vorstellung an und für sich zwar den Eindruck der Wahrheit hervorbringt, ohne dafs sie jedoch mit anderen Vorstellungen im Zusammenhang stände; der nächst höhere Grad, wenn jener Eindruck durch die Übereinstimmung aller mit ihr in Verbindung | stehenden Vorstellungen bestätigt wird, der dritte und höchste Grad, wenn eine Untersuchung der letzteren auch für sie alle dieselbe Bestätigung ergeben hat. Im ersten Fall heifst die Vorstellung wahrscheinlich (πιθανή), im zweiten wahrscheinlich und unwidersprochen (πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος), im dritten wahrscheinlich, unwidersprochen und geprüft (πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη)[1]. Innerhalb jeder von diesen drei Klassen sind wieder verschiedene Abstufungen der Wahrscheinlichkeit möglich[2]. Die Merkmale, auf welche bei Untersuchung der Wahrscheinlichkeit zu achten ist, scheint Karneades im Sinn der aristotelischen Logik im einzelnen untersucht zu haben[3]. Je nachdem nun eine Frage gröfsere oder geringere praktische Wichtigkeit hat, oder je nachdem uns auch die Umstände eine genaue Untersuchung erlauben oder nicht, werden wir uns an den einen oder den anderen Grad der Wahrscheinlichkeit halten[4]; wiewohl aber keiner derselben von der Art ist, dafs er jede Möglichkeit des Irrtums ausschlösse, so wird uns dieser Umstand doch die Sicherheit des Handelns nicht rauben, sobald wir uns einmal überzeugt haben, dafs nun einmal eine absolute Gewifsheit unserer praktischen Voraussetzungen nicht möglich ist[5], und ebensowenig werden wir Bedenken tragen, etwas in jener bedingten Weise zu bejahen oder zu verneinen, die nach dem oben Erörterten allein zulässig ist: wir werden keiner Vorstellung in

---

omnia se reddere incerta, q u o d n o l u n t; ea dico incerta, quae ἄδηλα Graeci.

1) Sext. Math. VII 173. 175—182. Pyrrh. I 227, vgl. Cic. Acad. II 11, 33. 31, 99 f. 32, 104.

2) Sext. Math. VII 173. 181.

3) M. s. a. a. O. 176 ff. 183.

4) A. a. O. 184 ff.

5) A. a. O. 174. Cic. Acad. II 31, 99 f.

dem Sinne beistimmen, dafs wir sie für wahr, wohl aber vielen in dem, dafs wir sie für höchst wahrscheinlich erklären[1]. |

Unter die Fragen, hinsichtlich deren eine möglichst begründete Überzeugung für uns Bedürfnis ist, mufste nun Karneades seiner ganzen Richtung nach vor allem die sittlichen Grundsätze rechnen[2]; das Leben und Handeln war es ja gerade, dem seine Lehre von der Wahrscheinlichkeit dienen sollte[3]. So hören wir denn auch, dafs er die Grundfrage der Ethik, die Frage über das höchste Gut, eingehend besprochen hatte[4]. Er unterschied in dieser Beziehung sechs oder beziehungsweise vier verschiedene Ansichten. Wenn nämlich der ursprüngliche Gegenstand unseres Begehrens im allgemeinen nur dasjenige sein kann, was unserer Natur ent-

1) Cic. a. a. O. 32, 103 f. 48, 148. Durch diese Erläuterung hebt sich von selbst der Vorwurf der Inkonsequenz, welcher dem Karneades bei Cic. Acad. II 18, 59. 21, 67. 24, 78 (s. o. S. 533, 3) deshalb gemacht wird, weil er im Unterschied von Arcesilaus zugegeben habe, dafs der Weise bisweilen der Meinung folgen und gewissen Vorstellungen seine Zustimmung geben werde, wie dies a. a. O. 24, 78 im Grunde anerkannt ist. Behauptet gar Numen. b. Eus. pr. ev. XIV 8, 12, er habe seinen Vertrauten im geheimen seine eigenen Überzeugungen mitgeteilt, so ist dies bei ihm ebenso unrichtig, als bei Arcesilaus (o. S. 510, 4), wie aufser allem Bisherigen auch aus S. 536, 2 hervorgeht.

2) Vgl. Sext. Pyrrh. I 226: *ἀγαθὸν γάρ τί φασιν εἶναι οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ καὶ κακὸν οὐχ ὥσπερ ἡμεῖς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ πεπεῖσθαι ὅτι πιθανόν ἐστι μᾶλλον ὃ λέγουσιν εἶναι ἀγαθὸν ὑπάρχειν ἢ τὸ ἐναντίον· καὶ ἐπὶ τοῦ κακοῦ ὁμοίως.*

3) Vgl. S. 532, 2. 533, 4.

4) Hier entsteht nun freilich die Frage, woher der Skeptiker seine Wahrscheinlichkeitsüberzeugung in sittlichen Dingen schöpfen soll; und da die sinnliche Wahrnehmung hierüber, wie es scheint, nicht entscheiden kann, so schliefst Geffers (De Arc. successor., Gött. 1845, S. 20 f.), Karneades habe eine eigene Quelle der Überzeugung im Geist angenommen. Allein für diese Vermutung fehlt es uns an allen Anhaltspunkten in äufseren Zeugnissen; denn auf die hypothetische Äufserung über die Willensfreiheit b. Cic. De fato 11, 23 (s. o. 530, 3) kann sie sich nicht stützen. An sich selbst aber ist es nicht notwendig, dafs Karneades, welcher ja keinerlei psychologische Theorie zu besitzen behauptete, über die obige Frage sich überhaupt aussprach. Falls er es aber tat, konnte er so gut wie die Stoiker und noch weit leichter sich auf die Erfahrung berufen und sich bei der Tatsache beruhigen, dafs gewisse Dinge für den Menschen befriedigend oder unbefriedigend seien, seine Glückseligkeit fördern oder stören.

spricht und deshalb unseren Trieb in Bewegung setzt, so kann dieses, wie er glaubt, entweder in der Lust oder in der Schmerzlosigkeit oder in dem ersten Naturgemäſsen gesucht werden; für jeden von diesen drei Fällen ergeben sich dann aber wieder entgegengesetzte Bestimmungen, je nachdem das höchste Gut in der Erreichung eines der genannten Zwecke oder in die auf denselben gerichtete Tätigkeit als solche gesetzt wird. Da jedoch das letztere nur von den Stoikern geschehen ist, sofern diese die naturgemäſse Tätigkeit oder die Tugend | für das höchste Gut halten, so beschränken sich diese sechs möglichen Ansichten in der Wirklichkeit auf vier, die teils in ihrer einfachen Gestalt, teils in ihrer Zusammensetzung alle vorhandenen Vorstellungen über das höchste Gut unter sich begreifen[1]). Welche von ihnen den Vorzug verdiene, darüber hatte sich Karneades zwar so skeptisch ausgesprochen, daſs selbst Klitomachus versicherte, seine wahre Meinung nicht zu kennen[2]), und nur versuchsweise, für den Zweck der Widerlegung, soll er den Stoikern die Behauptung entgegengestellt haben, daſs das höchste Gut in dem Genusse der Dinge bestehe, welche den ursprünglichen Naturtrieben Befriedigung gewähren[3]). Indessen wird die Sache doch auch wieder so dargestellt, als hätte unser Philosoph eben diese Behauptung in eigenem Namen vorgetragen, und zwar angeblich in dem Sinn, daſs er die Befriedigung der Naturtriebe abgesehen von der Tugend als letzten Zweck bezeichnet hätte[4]);

---

1) Cic. De fin. V 6, 16—8, 23, vgl. Tusc. V 29, 84 nach Antiochus. Ritter III 686 hat die Einteilung des Karneades, die er sonst wohl kaum so unbedingt der Oberflächlichkeit und Ungenauigkeit beschuldigt haben dürfte, nicht ganz richtig dargestellt.

2) Cic. Acad. II 45, 139.

3) Cic. Acad. II 42, 131: *introducebat etiam Carneades, non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset* (*οἰκειοῦν*). Ebenso De fin. V 7, 20. Tusc. V 30, 84. Von der stoischen Bestimmung unterscheidet sich diese eben dadurch, daſs es nicht die naturgemäſse Tätigkeit als solche, sondern der Genuſs der natürlichen Güter sein soll, in dem das höchste Gut besteht.

4) Cic. De fin. II 11, 35: *ita tres sunt fines expertes honestatis, unus Aristippi vel Epicuri* (die Lust), *alter Hieronymi* (die Schmerzlosigkeit), *Carneadis tertius* (die Befriedigung der natürlichen Triebe); vgl. ebd. V 7, 20. 8, 22. Bei Varro (Sesqueulix. Fr. 24 f. Varr. Sat. Rel. rec. Riese

zugleich hören wir aber auch, er habe sich der Meinung des Kallipho zugeneigt, welche von der Ansicht der älteren Akademie nicht wesentlich verschieden gewesen zu sein scheint[1]). In der Richtung der alten Akademie und ihrer | Metriopathie liegt auch, was weiter aus der Ethik des Karneades mitgeteilt wird: dafs er dem Schmerz über das Unglück durch den Gedanken an die Möglichkeit seines Eintretens vorbeugen wollte[2]), und dafs er nach der Zerstörung Karthagos vor Klitomachus eindringlich ausführte, der Weise werde selbst durch den Untergang seiner Vaterstadt nicht in Kummer geraten[3]). Fassen wir alle diese Angaben zusammen, so erhalten wir eine Ansicht, die wir des Philosophen nicht unwürdig und seinem Standpunkt ganz angemessen finden werden. Seinen skeptischen Grundsätzen gemäfs konnte Karneades keiner von den verschiedenen Meinungen über das Wesen und Ziel der sittlichen Tätigkeit wissenschaftliche Sicherheit zuerkennen, und den Stoikern insbesondere ging er auch hier mit scharfen Einwürfen zu Leibe. Der Widerspruch, dafs sie die Auswahl des Naturgemäfsen für die höchste sittliche Aufgabe erklärten und doch das erste Naturgemäfse selbst nicht unter die Güter gerechnet wissen wollten[4]), wurde ihnen von Karneades so nachdrücklich vorgehalten, dafs durch diesen Angriff Antipater zu der Auskunft hingedrängt worden sein

S. 214 Nr. 483 f. Büch.) wird ihm deshalb vorgeworfen, dafs er nur die leiblichen Güter empfohlen und den Weg zur Tugend verdorben habe.

1) Cic. Acad. II 45, 139: *ut Calliphontem sequar, cuius quidem sententiam Carneades ita studiose defensitabat, ut eam probare etiam videretur.* Kallipho aber wird unter die gerechnet, welche die *honestas cum aliqua accessione* oder, wie es De fin. V 8, 21. 25, 73. Tusc. V 30, 85 heifst, die *voluptas cum honestate* für das höchste Gut gehalten haben. Vgl. Bd. II b³ 935, 1.

2) Plut. De tranqu. an. 16 S. 474 f.

3) Cic. Tusc. III 22. 54 nach Klitomachus, dessen Trostschrift an seine gefangenen Landsleute den Inhalt dieses Vortrags wiedergab. Man bemerke, dafs diese Ausführung des Karneades ausdrücklich nur unter den Gesichtspunkt der Überzeugung durch Wahrscheinlichkeit gestellt wird; er habe, heifst es, den Satz angegriffen *videri fore in aegritudine sapientem patria capta.* Sonstige ethische Aussprüche des Karneades, wie der bei Plut. De adulat. 16 S. 58 f, haben nichts Charakteristisches.

4) S. o. S. 264 f.

soll, nicht die Gegenstände, auf welche jene Auswahl sich bezieht, sondern nur die Auswahl selbst sei ein Gutes[1]). Er seinerseits behauptete, sei es wegen dieses Zurückgehens der stoischen Ethik auf das Naturgemäfse, sei es wegen der damit zusammenhängenden Lehre über das Wünschenswerte und das Verwerfliche, die stoische Güterlehre unterscheide sich von der | peripatetischen nur in den Worten[2]). Sofern aber ein sachlicher Gegensatz zwischen ihnen stattfindet, schien ihm der Stoicismus die wirklichen Bedürfnisse der menschlichen Natur zu verkennen: wenn die Stoiker z. B. den guten Ruf für etwas Gleichgültiges erklärten, so trieb sie Karneades mit dieser Behauptung so in die Enge, dafs sie von da an, wie Cicero versichert[3]), dieselbe beschränkten und dem guten Namen wenigstens unter den wünschenswerten Dingen (den *προηγμένα*) einen selbständigen Wert beilegten; und wenn Chrysippus für die Übel des Lebens in dem Gedanken einen Trost fand, dafs kein Mensch davon frei bleibe, so war er der Meinung, dies könnte höchstens der Schadenfreude ein Trost sein, gerade dies sei ja das Traurige, dafs alle einem so harten Verhängnis unterliegen[4]). Aber auch von den übrigen Ansichten über das Sittliche konnte er um so unumwundener zugeben, dafs sie es nicht weiter als zur Wahrscheinlichkeit bringen können, je weniger ihm die Glückseligkeit des Menschen von einer ethischen Theorie abzuhängen schien[5]). Insofern ist die Angabe des Klitomachus, soweit es sich um eine bestimmte Entscheidung über das höchste Gut

---

1) Plut. De comm. not. 27, 14 f. S. 1072 e; vgl. Stob. Ekl. II 134 H. 76, 11 W. Doch gibt dies Plutarch selbst nur als die Meinung Einzelner; mir ist es wahrscheinlicher, dafs schon Chrysippus diese Bestimmung aufgestellt, und Antipater sie nur gegen Karneades verteidigt und erläutert hatte. Karneades selbst schreibt ja dieselbe in der oben angeführten Einteilung der ethischen Standpunkte den Stoikern der Sache nach bereits zu.

2) Cic. De fin. III 12, 41: *Carneades tuus . . . rem in summum discrimen adduxit, propterea quod pugnare non destitit in omni hac quaestione, quae de bonis et malis appelletur, non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam, sed nominum.*

3) De fin. III 17, 57.

4) Cic. Tusc. III 25, 59 f.

5) Cic. Tusc. V 29, 83: *et quoniam videris hoc velle, ut, quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis*

handelte, ohne Zweifel richtig. Aber wie überhaupt die Leugnung des Wissens nach der Meinung unseres Philosophen eine Überzeugung aus Wahrscheinlichkeitsgründen nicht ausschliefsen sollte, so gilt dies namentlich auch von den ethischen Überzeugungen; und da wurde ihm jene vermittelnde Ansicht, welche ihm zugeschrieben wird, nicht blofs durch die Überlieferung der akademischen Schule an die Hand gegeben, sondern sie lag auch an und für sich dem, der die entgegengesetzten Systeme der Lustlehre und des Stoicismus skeptisch vernichtet hatte, als positiver Überrest derselben am nächsten; wobei wir | für den Widerspruch, dafs die Befriedigung der Naturtriebe bald mit der Tugend, bald ohne dieselbe als das Prinzip des Karneades bezeichnet wird, wohl nur die ungenaue Darstellung Ciceros verantwortlich zu machen haben; seine eigentliche Meinung kann jedenfalls nur die sein, dafs die Tugend eben in der auf den Besitz des Naturgemäfsen gerichteten Tätigkeit bestehe und somit von diesem als dem höchsten Gut nicht zu trennen sei[1]). Ebendeshalb aber gewährt sie nach seiner Überzeugung alles, was zur Glückseligkeit nötig ist[2]). Wenn daher dem Karneades bezeugt wird, dafs er trotz seines ethischen Skeptizismus ein durchaus rechtschaffener Mann gewesen sei[3]), so haben wir nicht allein keinen Grund, dieser Aussage über seinen persönlichen Charakter zu mifstrauen, sondern wir können derselben auch die Anerkennung seiner philosophischen Konsequenz hinzufügen; denn so widerspruchsvoll uns auch eine Ansicht er-

---

habeat ad vitam beatam praesidii, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus usw.

1) Ausdrücklich sagt er auch De fin. V 7, 18 ff., wie jeder das höchste Gut bestimme, bestimme er auch das *honestum* (das *καλόν*, die Tugend), und wie er die stoische Darstellung so darstellt, dafs sie das *honestum* und *bonum* in die auf die Erreichung des Naturgemäfsen gerichtete Tätigkeit setze, so sagt er von der, welche sie in den Besitz des Naturgemäfsen setzt, nach ihr seien die *prima secundum naturam* die *prima in animis quasi virtutum igniculi et semina*.

2) S. o. S. 538, 5 und Plut. De tranqu. an. 19 S. 477 b, wo aber doch nur das Wort über die Weihrauchbüchsen Karneades, das Weitere Plutarch anzugehören scheint, so dafs wir nicht ganz sicher sind, ob jenes bei ihm die gleiche Bedeutung hatte, die es bei Plutarch erhält.

3) Quintil. Instit. XII 1, 35 s. o. S. 516, 1 Schl.

scheinen mag, welche die Sicherheit des praktischen Verhaltens auf eine Theorie des absoluten Zweifels gründen will, so haben wir doch schon früher gesehen, daſs es in der ganzen Richtung der nacharistotelischen Skepsis lag, diesen Widerspruch auf sich zu nehmen. Diese Richtung hat sich in Karneades vollendet, und auch die wissenschaftlichen Mängel seiner Theorie haben sich ihm in folgerichtiger Entwicklung derselben ergeben.

Aus dem gleichen Gesichtspunkt werden wir auch der Angabe Glauben schenken dürfen, daſs Karneades ebenso wie die späteren Skeptiker trotz der scharfen Kritik, welche er über die populäre und die philosophische Theologie ergehen lieſs, doch | das Dasein göttlicher Mächte zu leugnen nicht die Absicht hatte[1]; er verhielt sich auch hierin als echter Skeptiker: er verzichtete darauf, etwas über die Gottheit zu wissen, aber er lieſs sich vom praktischen Standpunkt aus den Götterglauben als eine mehr oder weniger wahrscheinliche und nützliche Meinung gefallen.

Alles zusammengenommen wird man die philosophische Bedeutung des Karneades und der Schule, deren Haupt er war, nicht so gering anschlagen dürfen, wie dies geschehen ist, wenn der neueren Akademie ein seichter Zweifel schuldgegeben, und die Lehre des Karneades von der Wahrscheinlichkeit nicht aus dem Interesse des Philosophen, sondern nur aus dem des Rhetors hergeleitet wurde[2]. Zu der letzteren Behauptung liegt um so weniger ein Grund vor, je bestimmter Karneades selbst erklärte, daſs ihm die Anerkennung einer Überzeugung durch Wahrscheinlichkeit um der praktischen Aufgabe und Tätigkeit willen unerläſslich scheine, und je vollständiger er hierin mit der ganzen Skepsis, nicht bloſs der

---

1) Cic. N. D. III 17, 44: *haec Carneades aiebat, non ut deos tolleret (quid enim philosopho minus conveniens?), sed ut Stoicos nihil de diis explicare convinceret.* In diesem Sinne versichert der Akademiker bei Cicero fortwährend (z. B. I 22, 62), er wolle den Götterglauben nicht zerstören, er finde nur die Beweise dafür unzureichend. Ebenso Sext. Pyrrh. III 2: *τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αὐτοὺς φαμέν.*

2) Ritter III 730. 694.

akademischen, sondern auch der pyrrhonischen und der späteren, zusammentrifft. Was ihn in dieser Beziehung von anderen unterscheidet, ist nur die Gründlichkeit, mit der er die Stufen und Bedingungen der Wahrscheinlichkeit untersucht hat, diese wird man aber doch dem Philosophen am wenigsten zum Vorwurf machen wollen. Ebensowenig möchte ich die Zweifel seicht nennen, welche das Altertum in dem weiteren Verlaufe nur sehr unvollständig zu lösen gewufst hat, und welche auch wirklich nicht wenige der eingreifendsten Probleme durch sehr treffende kritische Bemerkungen beleuchten. Man wird allerdings in der skeptischen Verzichtleistung auf alles Wissen und in der Beschränkung auf eine mehr oder weniger unsichere Meinung ein Zeichen von der Ermattung des wissenschaftlichen Geistes und von dem Erlöschen der | philosophischen Produktivität finden müssen; aber man darf darum nicht übersehen, dafs die Skepsis der neueren Akademie nicht blofs der Richtung entsprach, welche die gesamte Philosophie unter den Griechen in naturgemäfsem Verlaufe genommen hatte, sondern dafs sie auch mit einem Scharfsinn und einer wissenschaftlichen Tüchtigkeit vertreten wurde, die uns ein wirklich bedeutendes Glied der philosophischen Entwicklung in ihr erkennen lassen.

In Karneades hatte diese Skepsis ihren Höhepunkt erreicht. Sein Nachfolger Klitomachus[1]) ist durch die

---

1) Klitomachus stammte nach Diog. IV 67. Ind. Herc. 25, 1 S. 88 Mekler u. a. aus Karthago (daher bei Max. Tyr. Diss. 10, 3: *Κλειτομάχου τοῦ Λίβυος*), und hiefs ursprünglich Hasdrubal. Schon zu Hause hatte er sich mit wissenschaftlicher Forschung beschäftigt und, wie es scheint, in seiner Muttersprache Schriften verfafst (*τῇ ἰδίᾳ φωνῇ ἐν τῇ πατρίδι ἐφιλοσόφει*); Diog. a. a. O. Als er nach Athen kam, war er nach Diog. a. a. O. schon 40 Jahre alt, nach Steph. Byz. de urb. *Καρχ.* dagegen erst 28; nach dem Ind. Herc. col. 25, 2 S. 88 Mekler, der am genauesten unterrichtet zu sein scheint, kam er 24jährig nach Athen, trat 4 Jahre später (was die 28 Jahre des Steph. ergibt) in die Schule des Karneades ein, gehörte dieser 11 Jahre lang an und hielt dann (col. 24, 85. 25, 8 S. 88 f. M.) selbst besuchte Vorträge im Palladium. Da er nun, nach dem S. 537, 3 gegebenen Nachweis, zur Zeit der Zerstörung Karthagos, also 146 v. Chr., bereits Schüler des Karneades war, wird seine Geburt nicht nach 175 v. Chr. gesetzt werden können; vielleicht war er aber auch einige Jahre älter. Als einen sehr geachteten Philosophen bezeichnet ihn auch Cic. Acad. II 6, 17. 31, 98.

schriftliche Darstellung der Lehren bekannt, welche Karneades aufgestellt hatte[1]); zugleich hören wir aber von einer genauen Kenntnis der peripatetischen und stoischen Philosophie; und war es hierbei auch zunächst ohne Zweifel nur darauf abgesehen, den Dogmatismus dieser Schulen zu widerlegen, so scheint es doch, dafs Klitomachus hierbei auf den Zusammenhang ihrer Lehren tiefer einging, als dies sonst von blofsen Gegnern zu geschehen pflegte[2]). Von seinem Mitschüler Charmadas (oder Charmidas)[3]) kennen wir nur

---

Athen. IX 402 c; als Schriftsteller war er so fruchtbar, dafs er nach Diog. IV 67 über 400 Bücher verfafste. Schriften von ihm nennt, aufser der schon erwähnten Trostschrift, Cic. Acad. II 31, 98. 32, 102. Diog. II 92. Galen De libr. propr. 11 S. 44 Kühn. 120, 3 Müller. Er starb (nach Stob. Floril. 7, 55 S. 325, 10 Hs. durch Selbstmord) nicht vor dem Jahr 110 (wie Zumpt bemerkt, ü. d. philosoph. Schulen in Athen, Abh. d. Berl. Ak. 1842, Hist.-phil. Kl. S. 67), da ihn nach Cic. De orat. I 11, 45 L. Crassus während seiner Quästur, welche frühestens in dieses Jahr fällt, in Athen sah; das letzte Jahrhundert v. Chr. wird er indessen wohl nicht mehr erreicht haben. Nach dem Ind. Herc. war er aber erst der dritte Nachfolger des Karneades. Dieser nennt nämlich col. 25, 36. 40 S. 90 M. (wozu Bücheler z. vgl.) 30, 1 ff. einen Karneades, des Polemarchus Sohn, welcher Karneades' Nachfolger gewesen, aber bereits nach 2 Jahren, unter dem (sonst unbekannten) Archon Epikles, gestorben sei. Ihm folgte (col. 26, 1 f. S. 91 M. 30, 3 S. 100 M.) sein Mitschüler Krates aus Tarsos, welcher der Schule 4 Jahre vorstand, aber schon 2 Jahre nach seinem Amtsantritt Klitomachus neben sich (oder statt seiner, möglicherweise wegen Erkrankung) in der Akademie lehren lassen mufste, in welche sich dieser nach col. 24, 32 S. 87 M. eigenmächtig eingedrängt hätte (*εἰς Ἀκαδημίαν ἐπέβαλεν μετὰ πολλῶν γνωρίμων*).

1) Diog. IV 67, vgl. Cic. Acad. II 32, 102.

2) Darauf weist wenigstens die eigentümliche Bemerkung des Diog. IV 67: *ἀνὴρ ἐν ταῖς τρισὶν αἱρέσεσι διαπρέψας, ἔν τε τῇ Ἀκαδημαϊκῇ καὶ Περιπατητικῇ καὶ Στωϊκῇ*. Vielleicht hatte er während der 4 Jahre, die er nach dem Ind. Herc. vor seiner Verbindung mit Karneades in Athen zubrachte, die peripatetische und stoische Schule besucht.

3) Nach Cic. Acad. II 6, 16. De orat. I 11, 45 f. Orator 16, 51 war auch Charmadas noch ein Schüler des Karneades, dem er nicht blofs in seiner Lehre, sondern auch in seiner Darstellung folgte. Den Klitomachus mufs er überlebt haben, da er auch noch neben Philo als Lehrer tätig war (s. u. S. 526, 2 3. Aufl.); die Leitung der Schule übernahm jedoch nach Klitomachus Philo (Eus. pr. ev. XIV 8, 15). Nach Cic. De orat. II 88, 360. Tusc. I 24, 59. Plin. hist. nat. VII 24, 89 zeichnete er sich durch ein ungewöhnlich starkes

eine für die Beurteilung seines philosophischen Standpunkts ganz unerhebliche Äufserung[1]); ebenso | ist uns von den übrigen Schülern des Karneades[2]), was ihre Philosophie be-

---

Gedächtnis, nach dems. De orat. I 11, 45 durch eine glänzende Beredsamkeit aus. Von ihm scheint auch Ind. Herc. c. 31 f. S. 102 f. M. die Rede zu sein.

1) Cic. De orat. I 18, 84: Charmadas habe behauptet, *eos, qui rhetores nominarentur et qui dicendi praecepta traderent, nihil plane tenere neque posse quemquam facultatem assequi dicendi, nisi qui philosophorum inventa didicisset.* Auch Sext. Math. II 20 erwähnt der Polemik des Klitomachus und Charmidas gegen die Rhetoren, mit denen ja auch er selbst und so wohl die ganze Schule, der er angehört, sich herumschlägt. Ihr Mitschüler Hagnon verfafste nach Quintil. II 17, 15 eine eigene Schrift „Klage gegen die Rhetorik". Wenn aber Ritter III 695 hierauf die Angabe gründet: Charmadas habe die Philosophie empfohlen, weil sie der einzige Weg zur Beredsamkeit sei, und so den Zweck der akademischen Wahrscheinlichkeitslehre offener bekannt, so legt er viel zu viel in eine Äufserung, die in Wahrheit gar nichts enthält, was nicht auch die Stoiker und vor ihnen schon Plato und Aristoteles gesagt hätten.

2) Aufser dem jüngeren Karneades, Krates, Klitomachus und Charmadas kennen wir aus Cic. Acad. II 6, 16 Hagnon aus Tarsos und Melanthius aus Rhodos; der erstere wird auch von Quintilian (s. v. Anm.), von Athen. XIII 602 d und im Ind. Herc. 23, 4 S. 84 M. angeführt. Weiter sagt Cicero a. a. O., auch Metrodorus von Stratonice habe für einen Bekannten des Karneades gegolten; er war zu ihm aus der epikureischen Schule übergetreten (Diog. X 9), in der er nach Ind. Herc. col. 24, 9 ff. S. 87 M. Apollodor (den S. 384 besprochenen κηποτύραννος) zum Lehrer gehabt zu haben scheint. Ebd. col. 26, 4 S. 91 M. wird er μέγας καὶ βίῳ καὶ λόγῳ genannt, aber an Liebenswürdigkeit habe es ihm gefehlt, und er habe behauptet, Καρνεάδου παρακηκοέναι πάντας. (Hierüber S. 545, 1). Von diesem Metrodor, der derselbe sein wird, den Cic. De orat. I 11, 45 durch Crassus als Mitschüler des Charmadas und eifrigen Zuhörer des Karneades feiern läfst, ist nicht blofs Metrodorus aus Skepsis (s. u. S. 527, 1 3. Aufl.), sondern auch derjenige Metrodor zu unterscheiden, welcher, zugleich als Philosoph und als Maler ausgezeichnet, 168 v. Chr. den Aemilius Paulus nach Rom begleitete (Plin. hist. nat. XXXV 11, 135); jener mufs jünger, dieser älter als der Stratonicenser gewesen sein. Einen gleichnamigen Schüler des Metrodor von Stratonice, vielleicht aus Pitane, nennt der Ind. Herc. 35, 33 S. 112 M. Ein Zuhörer des Melanthius (Diog. II 64), aber auch noch des Karneades selbst in dessen späteren Jahren (Plut. an seni s. ger. resp. 13, 1 S. 791 a; s. u. S. 531, 1 3. Aufl.), war Aeschines aus Neapel, nach Cic. De orat. I 11, 45 gleichfalls gegen das Ende des 2. Jahrh. ein angesehener Lehrer der akademischen Schule in Athen. Einem anderen seiner Schüler, Mentor, verbot Karneades seine Schule, weil er ihn bei seiner Konkubine getroffen hatte (Diog. IV 63 f. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV 8, 13). Aus dem

trifft, nur das Wenige überliefert, was tiefer unten noch anzuführen sein wird. Mag nun auch auf die Angabe des Polybius über das Herabsinken der akademischen Schule in leere Spitzfindigkeiten und über die Mifsachtung, welche sie sich | dadurch zugezogen haben soll[1]), kein grofses Gewicht zu legen sein, so läfst sich doch annehmen, dafs dieselbe nach Karneades keinen wesentlichen Fortschritt mehr auf dem von ihm und von Arcesilaus eröffneten Wege gemacht hat. Ja sie hielt sich überhaupt nicht mehr lange in dieser Richtung,

---

Ind. Herc. col. 23 f. 32 S. 83. 105 M. kennen wir ferner als Schüler des Karneades (neben dem o. S. 516 u. genannten Zeno): die Tyrier Zenodorus und Agasikles (oder -thokles), der aber vielleicht auch als Schüler Zenodors aufgeführt ist, Bataces aus Nicäa, Kritolaus(?) aus Amisa, Biton aus Soli, Asklepiades aus Apamea, Olympiodorus aus Gaza, Hipparchus aus Soli, Sosikrates aus Alexandria, Stratippus. Mehrere andere Namen sind unsicher oder verloren. Ebd. col. 33, 7 f. S. 106 M. wird Karneades' Schüler Kallikles in Larissa, der Lehrer Philos, erwähnt; auch Apollonius (wir wissen nicht welcher) solle (nach col. 36, 5 S. 113 M.) Karneades, dann Metrodor gehört haben. Zu der Schule des Karneades scheinen wie zu der stoischen die östlichen Länder einen besonders starken Beitrag geliefert zu haben. (Diese fremden Philosophen liefsen sich wohl in Athen mit Vorliebe in den Demos *Πειραιεύς* aufnehmen, wie Crönert Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1904, S. 481 bemerkt hat.) Unter den Römern wird von Cic. Acad. II 48, 148 Catulus, der bekannte Kollege des Marius, als Anhänger des Karneades bezeichnet.

1) Polyb. (Exc. Vatic.) XII 26 c 2: *καὶ γὰρ ἐκείνων [τῶν ἐν Ἀκαδημίᾳ] τινὲς βουλόμενοι περί τε τῶν προφανῶς καταληπτῶν εἶναι δοκούντων καὶ περὶ τῶν ἀκαταλήπτων εἰς ἀπορίαν ἄγειν τοὺς προσδιαλογουμένους τοιαύταις χρῶνται παραδοξολογίαις καὶ τοιαύτας εὐποροῦσι πιθανότητας ὥστε διαπορεῖν, εἰ δυνατόν ἐστι τοὺς ἐν Ἀθήναις ὄντας ὀσφραίνεσθαι τῶν ἑψομένων ᾠῶν ἐν Ἐφέσῳ καὶ διστάζειν, μή πως, καθ' ὃν καιρὸν ἐν Ἀκαδημίᾳ διαλέγονται περὶ τούτων, οὐχ ὕπαρ, ἀλλ' ὄναρ* [so Naber] *ἐν οἴκῳ κατακείμενοι τούτους διατίθενται τοὺς λόγους· ἐξ ὧν διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς παραδοξολογίας εἰς διαβολὴν ἤχασι τὴν ὅλην αἵρεσιν, ὥστε καὶ τὰ καλῶς ἀπορούμενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπιστίαν ἦχθαι. καὶ χωρὶς τῆς ἰδίας ἀστοχίας καὶ τοῖς νέοις τοιοῦτον ἐντετόκασι ζῆλον, ὥστε τῶν μὲν ἠθικῶν καὶ πραγματικῶν λόγων μηδὲ τὴν τυχοῦσαν ἐπίνοιαν ποιεῖσθαι* [*συμβαίνει* add. Büttner-Wobst], *δι' ὧν ὄνησις τοῖς φιλοσοφοῦσι, περὶ δὲ τὰς ἀνωφελεῖς καὶ παραδόξους εὑρεσιλογίας κενοδοξοῦντες κατατρίβουσι τοὺς βίους.* Wie wenig diese Äufserung für einen geschichtlich unbefangenen Bericht gelten kann, zeigt schon der Umstand, dafs in der Zeit des Karneades, dessen Zeitgenosse Polybius war, und auf den sich die Bemerkung über die Begeisterung der Jugend für die skeptische Lehre wahrscheinlich bezieht,

vielmehr begann schon ein Menschenalter nach dem Tode ihres berühmtesten Lehrers und schon bei seinen persönlichen Schülern[1]) jener Eklekticismus in ihr hervorzutreten, dessen gleichzeitige allgemeinere Verbreitung einen neuen Abschnitt in der Geschichte der nacharistotelischen Philosophie bezeichnet[2]). |

---

wahrheitsgemäfs nicht so geringschätzig von der Akademie gesprochen werden konnte; die ganze Darstellung trägt aber auch so sehr die Farbe gegnerischer Übertreibung, dafs wir aus ihr kein treues Bild von der Akademie zu gewinnen erwarten können.

1) Dafs auch schon unter diesen die Neigung vorhanden war, die Wahrscheinlichkeitslehre im Verhältnis zur Skepsis stärker zu betonen und wenigstens für den praktischen Teil der Philosophie die früheren Systeme eklektisch zu benützen, wird aufser dem, was soeben über Klitomachus angeführt wurde, und was S. 550, 1 über Aeschines anzuführen sein wird, auch durch den Umstand wahrscheinlich gemacht, dafs manche von den alten Gelehrten mit Philo und Charmadas die vierte, mit Antiochus die fünfte Akademie beginnen liefsen (Sext. Pyrrh. I 220. Eus. pr. ev. XIV 4, 16). Noch früher war Metrodorus von dem Standpunkt des Karneades zurückgewichen; vgl. August. c. Acad. III 18, 41, welcher nach Besprechung des Antiochus und seines Abfalls von der Skepsis fortfährt: *quamquam et Metrodorus id antea facere tentaverat, qui primus dicitur esse confessus, non decreto placuisse Academicis nihil posse comprehendi, sed necessario contra Stoicos huiusmodi eos arma sumsisse.* Augustin hat diese Angabe wahrscheinlich einem verlorenen Abschnitt der ciceronischen Academica entnommen, und so werden wir sie für zuverlässig halten dürfen. Der Metrodor, von dem sie handelt, ist ohne Zweifel der Stratonicenser (oben S. 543, 2), dessen Cic. Acad. II 6, 16 in einem unserer Stelle verwandten Zusammenhang erwähnt und vielleicht in der Umarbeitung dieses Buchs noch eingehender gedacht hatte; eben dieser behauptete ja (nach S. 543, 2), Karneades sei allgemein mifsverstanden worden, was wir nach Augustin dahin zu verstehen haben werden, dafs seine Skepsis für eine absolute gehalten worden sei, während sie seiner eigentlichen Absicht nach nur den stoischen Dogmatismus widerlegen sollte. Auch Acad. II 24, 78, wo gleichfalls der Stratonicenser gemeint sein wird, stimmt damit überein. Über ihn handelt Hirzel Unters. z. Cic. III 170 ff. 194 f.

2) Von dieser Umbildung der akademischen Lehre durch Philo und Antiochus wird S. 588 ff. 3. Aufl. gesprochen werden. Aufser Philo ist uns von den Schülern des Klitomachus keiner namentlich bekannt. Viele Schüler hatten nach dem Ind. Herc. 35, 35 S. 112 M. Charmadas und die πλανώμενοι (aufser Athen lebende Akademiker); genannt werden 36, 2 ff. S. 113 M.: Heliodorus, Phanostratus, Metrodorus [ὁ Κ]υ[ζι]κηνός (der somit von dem S. 543 u. berührten Π[ιταν]αῖος verschieden sein mufs.

Hierher gehört gleichfalls Metrodorus, der bekannte Rhetor aus Skepsis (Diog. V 84), den Cicero auch De orat. III 20, 75 als Akademiker bezeichnet und ebd. II 88, 360. Tusc. I 24,,59 wegen seines vortrefflichen Gedächtnisses mit Charmadas zusammenstellt. Nach De orat. III 20, 75 vgl. II 90, 365 dem L. Crassus, der um 110 Quästor war, etwa gleichaltrig, also wohl um 140 v. Chr. geboren, lehrte er erst in Chalcedon Rhetorik, trat dann in die Dienste des Mithridates und wurde auf dessen Befehl 70 v. Chr. hingerichtet (Strabo XIII 1, 55 S. 609. Plut. Lucull. 22). Seine Bruchstücke b. Müller Fragm. Hist. III 203 f.

Zweiter Abschnitt.

Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

A. Eklekticismus.

1. Entstehungsgründe und Charakter des Eklekticismus.

Diejenige Form der Philosophie, welche um den Anfang unserer Periode hervortrat, hatte sich im Laufe des 3. und 2. Jahrhunderts in ihren drei Hauptzweigen vollendet. Diese drei Schulen waren bis dahin nebeneinander hergegangen, indem sich jede in ihrer Reinheit zu erhalten strebte und gegen die anderen wie gegen die frühere Philosophie nur eine angreifende oder abwehrende Stellung einnahm. Aber die Natur der Sache bringt es mit sich, dafs Geistesrichtungen, die einem verwandten Boden entsprossen sind, nicht zu lange in dieser ausschliefsenden Haltung beharren können. Die ersten Begründer einer Schule und ihre nächsten Nachfolger legen gewöhnlich im Eifer der selbsttätigen Forschung alles Gewicht auf das, was ihrer Denkweise eigentümlich ist, an dem Gegner sehen sie nur die Abweichungen von dieser ihrer Wahrheit; die Späteren dagegen, welche jenes Eigentümliche nicht mehr mit der gleichen Anstrengung gesucht und daher auch nicht mit der gleichen Stärke und Einseitigkeit ergriffen haben, werden auch in den gegnerischen Behauptungen das Gemeinsame und Verwandte leichter erkennen und untergeordnete Eigentümlichkeiten des eigenen Standpunkts leichter aufopfern; der Streit der Schulen selbst wird sie nötigen, übertriebene Beschuldigungen und unbedingte Verwerfungsurteile durch stärkere Betonung dessen, worin sie mit anderen zusammentreffen, zurückzuweisen, unhaltbare Behauptungen

aufzugeben oder | zurückzustellen, anstöfsige Sätze zu mildern, ihren Systemen die schroffsten Spitzen abzubrechen; mancher Einwurf des Gegners wird haften, und indem man ihm durch eine neue Wendung zu entgehen sucht, hat man mit dem Einwurf selbst auch die Voraussetzungen desselben teilweise zugegeben. Es ist daher eine allgemeine und natürliche Erfahrung, dafs sich im Streit der Parteien und Schulen ihre Gegensätze allmählich abstumpfen, dafs das Gemeinsame, was ihnen zugrunde liegt, mit der Zeit deutlicher erkannt, eine Vermittlung und Verschmelzung versucht wird. Solange nun die philosophische Produktivität in einem Volke noch lebendig ist, wird der Fall entweder gar nicht oder nur vorübergehend eintreten, dafs seine ganze Wissenschaft von diesem Eklekticismus ergriffen würde, weil sich bereits neue Richtungen in ihrem Jugendlaufe versuchen, ehe die nächst vorangehenden entschieden zu altern begonnen haben. Sobald dagegen der wissenschaftliche Geist ermattet, und ein längerer Zeitraum ohne neue Schöpfungen nur durch die Verhandlungen zwischen den vorhandenen Schulen ausgefüllt wird, so wird das natürliche Ergebnis dieser Verhandlungen, die teilweise Vermischung der streitenden Parteien, in weiterem Umfang hervortreten, und die gesamte Philosophie wird jene eklektische Haltung annehmen, die in ihrer allgemeinen Ausbreitung immer das Vorzeichen entweder einer tiefgreifenden Umwälzung oder des wissenschaftlichen Verfalls ist. Eben dieses war aber der Fall, in dem sich die griechische Philosophie in den letzten Jahrhunderten v. Chr. befand. Alle die Ursachen, welche die Auflösung der klassischen Bildung überhaupt herbeiführten, hatten auch auf den philosophischen Geist lähmend gewirkt; auf die Umgestaltung der Philosophie, welche das Ende des 4. und den Anfang des 3. Jahrhunderts bezeichnet, folgte jahrhundertelang keine neue Systembildung; und hatten die nacharistotelischen Systeme an und für sich schon das rein theoretische Interesse an der Betrachtung der Dinge verloren und durch ihre Beschränkung auf das Leben und die Zwecke des Menschen ein Nachlassen des wissenschaftlichen Bestrebens beurkundet, so konnte die lange Stockung der philosophischen Produktion nur dazu dienen,

den wissenschaftlichen Sinn noch mehr abzustumpfen und die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt | in Frage zu stellen. Dieser Sachverhalt fand seinen richtigen Ausdruck in dem Skepticismus, welcher den dogmatischen Systemen mit immer bedeutenderem Erfolg entgegentrat. Nur die Rückseite des Skepticismus war aber der Eklekticismus, welcher seit dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts die Skepsis zurückdrängte und die früher getrennten Richtungen des Denkens verknüpfte. Die Skepsis hatte alle dogmatischen Ansichten zunächst in der Art einander gleichgestellt, dafs sie allen gleichmäfsig die wissenschaftliche Wahrheit absprach. Dieses Weder-noch wird im Eklekticismus zum Sowohl-als-auch; aber auch für diesen Übergang hatte die Skepsis den Weg gebahnt, denn sie selbst hatte es in der reinen Negation nicht ausgehalten und deshalb in ihrer Lehre von der Wahrscheinlichkeit wieder eine positive Überzeugung als praktisches Postulat aufgestellt. Diese Überzeugung sollte nun freilich nicht mit dem Anspruch auf volle Gewifsheit auftreten; indessen läfst sich schon in der Entwicklung der skeptischen Theorie von Pyrrho zu Arcesilaus und von Arcesilaus zu Karneades eine steigende Wertschätzung der Wahrscheinlichkeitserkenntnis nicht verkennen; es durfte nur um einen Schritt weiter gegangen, die skeptische Theorie gegen das praktische Bedürfnis entschiedener zurückgestellt werden, und das Wahrscheinliche erhielt die Bedeutung des Wahren, die Skepsis schlug wieder in ein dogmatisches Fürwahrhalten um. Aber doch mufste der Zweifel in diesem Dogmatismus noch so weit nachwirken, dafs kein einzelnes System als solches für wahr anerkannt wurde, sondern das Wahre aus allen Systemen nach Mafsgabe des subjektiven Bedürfnisses und Urteils ausgeschieden werden sollte. Eben dieses war ja auch das Verfahren der Skeptiker bei der Ausmittlung des Wahrscheinlichen gewesen: wie sie ihren Zweifel an der Kritik der vorhandenen Ansichten entwickeln, so suchen sie auch das Wahrscheinliche zunächst in den vorhandenen Systemen, zwischen denen sie aber sich selbst die Entscheidung vorbehalten. So hatte es Karneades, wie wir gesehen haben[1],

1) S. 535 f.

bei den ethischen Fragen gemacht, auf die er sich mit zunehmenden Jahren, wie erzählt wird, von seiner früheren Vorliebe für die Bekämpfung fremder Meinungen zurückkommend, immer mehr beschränkte[1]). Ähnlich scheint Klitomachus neben der Bestreitung der dogmatischen Schulen zugleich ein positives Verhältnis zu ihnen gesucht zu haben[2]); und von einem anderen Schüler des Karneades, Aeschines, erfahren wir, dafs er sich nur an diese Seite seiner Lehre halten wollte[3]). Der Skepticismus bildet so die Brücke von dem einseitigen Dogmatismus der stoischen und epikureischen Philosophie zum Eklekticismus, und es ist in dieser Beziehung nicht für zufällig zu halten, dafs es gerade die Nachfolger des Karneades waren, von denen diese Denkweise hauptsächlich ausging, und dafs sie bei ihnen selbst zunächst an den Punkt anknüpft, auf den schon die Stoiker und Epikureer ihren Dogmatismus und die Akademiker selbst ihre Wahrscheinlichkeitslehre in letzter Beziehung gestützt hatten, an die Notwendigkeit bestimmter Ansichten fürs Leben. Weiterhin war es jedoch überhaupt der Zustand der damaligen Philosophie und der Streit der philosophischen Schulen, der zuerst die Entstehung und Verbreitung der Skepsis, in der Folge die eklektische Richtung in der Philosophie hervorrief.

Den bedeutendsten äufseren Anstofs zu dieser Veränderung gab die Beziehung, in welche die griechische Wissenschaft und Bildung zu der römischen Welt trat[4]). Die erste Kunde von griechischer Philosophie war den Römern ohne Zweifel von Unteritalien aus zugekommen: der Stifter der italischen Schule, Pythagoras, ist der erste Philosoph, dessen Name in Rom genannt wird[5]). Von den L e h r e n der griechischen

---

1) Plut. an seni s. ger. resp. 13, 1 S. 791 a: *ὁ μὲν οὖν Ἀκαδημαϊκὸς Αἰσχίνης, σοφιστῶν τινων λεγόντων ὅτι προσποιεῖται γεγονέναι Καρνεάδου μὴ γεγονὼς μαθητής· „ἀλλὰ τότε γε“, εἶπεν, „ἐγὼ Καρνεάδου διήκουον, ὅτε τὴν ῥαχίαν καὶ τὸν ψόφον ἀφεικὼς ὁ λόγος αὐτοῦ διὰ τὸ γῆρας εἰς τὸ χρήσιμον συνῆκτο καὶ κοινωνικόν“*. Vgl. auch o. S. 538, 2.

2) Vgl. S. 542, 2.

3) S. vorl. Anm.

4) Zu dem Folgenden vgl. m. Ritter IV 79 ff.

5) Die Nachweisungen darüber sind schon T. I[5] 314, 2. 485, 3 Schl.; vgl. ebd. 341, 4. III b[4] 97 ff. gegeben worden. Noch früher fällt allerdings

Philosophen kann | man aber hier vor dem Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts nur ganz Äufserliches und Vereinzeltes vernommen haben. Dies mufste sich jedoch ändern, als nach dem zweiten punischen Kriege die römische Staatskunst und die römischen Waffen immer weiter nach Osten vordrangen; als die Kriege mit Macedonien und Syrien angesehene Römer in grofser Anzahl nach Griechenland führten, während anderseits griechische Gesandte und Staatsgefangene[1]), bald auch Sklaven, immer häufiger in Rom erschienen; als Männer von der Bedeutung des älteren Scipio Africanus, des T. Quinctius Flamininus und des Aemilius Paulus der griechischen Literatur sich mit Vorliebe zuwandten; als seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts durch Ennius, Pacuvius, Statius, Plautus und ihre Nachfolger die griechische Dichtkunst in mehr oder weniger freier Nachahmung auf römischen Boden verpflanzt, durch Fabius Pictor und andere Annalisten die römische Geschichte in griechischer Sprache erzählt wurde. Die philosophische Literatur der Griechen stand mit den übrigen Zweigen in einem viel zu engen Zusammenhang, die Philosophie nahm als Unterrichtsmittel und als Gegenstand des allgemeinen Interesses in dem ganzen hellenischen Bildungsgebiet eine viel zu bedeutende Stelle ein, als dafs solche, die einmal an dem griechischen Geistesleben Gefallen fanden, sich ihr auf die Dauer hätten verschliefsen können, mochte auch das eigene Bedürfnis wissenschaftlicher Forschung in ihnen noch so schwach sein. So finden wir denn auch noch vor der Mitte des 2. Jahrhunderts mehrfache Spuren von der beginnenden Bekanntschaft der Römer mit griechischer Philosophie. Schon Ennius zeigt sich mit ihr bekannt und nimmt

---

(wenn diese Angabe geschichtlich ist) die Anwesenheit des Ephesiers Hermodorus in Rom, welcher die Decemvirn bei Abfassung der zwölf Tafeln unterstützte (T. I[5] 625); wenn dies aber auch wirklich der bekannte Freund Heraklits war, haben wir doch keinen Grund zu der Annahme, dafs er den Römern von der Physik dieses Philosophen erzählt habe.

1) Wie die 1000 Achäer, welche 168 v. Chr. nach Italien abgeführ und 17 Jahre dort festgehalten wurden, durchaus Männer von Ansehen und Bildung (unter ihnen war bekanntlich Pol bius), deren vieljährige Anwesenheit in Italien nicht ohne Rückwirkung auf Rom bleiben konnte, wenn auch die wenigsten derselben in dieser Stadt selbst ihren Aufenthaltsort hatten

einzelne Sätze aus ihr auf[1]); im Jahre 181 v. Chr. wurde in den angeblichen Büchern Numas der Versuch gemacht, der römischen Religion griechische Philosopheme | zu unterschieben[2]); 26 (nach anderen blofs 8) Jahre später soll die Lehrtätigkeit epikureischer Philosophen ihre Ausweisung aus Rom veranlafst haben[3]). 161 v. Chr. wird durch einen Senatsbeschlufs den „Philosophen und Rhetoren" der Aufenthalt in Rom verboten[4]), was doch immer beweist, dafs man Grund hatte, von denselben einen Einflufs auf die Jugendbildung zu besorgen. Aemilius Paulus, der Besieger Macedoniens, gab seinen Söhnen griechische Lehrer und nahm zu diesem Zwecke den Philosophen Metrodorus mit sich[5]). Auch sein Begleiter in dem macedonischen Feldzug, Sulpicius Gallus, hat vielleicht neben den astronomischen Kenntnissen, durch die er sich auszeichnete, auch philosophische Anschauungen der Griechen sich angeeignet[6]). Doch sind dies immer erst ver-

---

1) Vgl. T. III b[4] 99.

2) Ebd. S. 100.

3) S. o. S. 383, 4.

4) Der betreffende Senatsbeschlufs findet sich bei SUETON. De rhetor. 1. GELL. N. A. XV 11 (vgl. auch CLINTON F. Hellen. zu 161 v. Chr.). Dieselben teilen noch ein zweites verwandtes Aktenstück mit, ein Edikt der Censoren Cn. Domitius Ahenobarbus und L. Licinius Crassus, worin sie den Lehrern und Besuchern der neuentstandenen lateinischen Rhetorenschulen wegen dieser Abweichung von der *consuetudo maiorum* ihr ernstliches Mifsfallen zu erkennen geben. Aber abgesehen davon, dafs die *rhetores latini*, denen dieser Erlafs auch nach CIC. De orat. III 24, 93 f. allein galt, mit der griechischen Philosophie doch wohl nur in mittelbarem Zusammenhang standen, ist der Erlafs auch erst ums Jahr 92 v. Chr. ergangen, wie aus CIC. a. a. O. hervorgeht. Vgl. CLINTON F. Hellen. DRUMANN-GROEBE Röm. Gesch. III 16.

5) PLIN. h. nat. XXXV 11, 135 vgl. m. PLUT. Aem. P. 6, 4 f. Der letztere nennt unter den Griechen, mit denen Aem. seine Söhne umgeben habe, Grammatiker, Sophisten und Rhetoren; Plinius gibt die bestimmtere Nachricht, dafs er nach der Besiegung des Perseus (168 v. Chr.) sich von den Athenern einen guten Maler und einen tüchtigen Philosophen ausgebeten habe. Sie schickten ihm Metrodorus, welcher beides in einer Person war. Vgl. o. S. 543 u.

6) Seine Kenntnis der Astronomie rühmt CIC. De off. I 6, 19; nach LIVIUS XLIV 37. PLIN. h. nat. II 12, 53 soll er vor der Schlacht bei Pydna eine Sonnenfinsternis vorhergesagt haben. Nähere Nachweise über die Berichte von diesem Vorfall gibt MARTIN Revue archéolog. 1864 Nr. 3.

einzelte Anzeichen der Bewegung, welche seit der Mitte des 2. Jahrhunderts in gröfserem Umfang hervortritt. Wenn sich bisher verhältnismäfsig nur wenige mit griechischer Philosophie beschäftigt hatten, so gewinnt jetzt | das Interesse an derselben allgemeinere Verbreitung; griechische Philosophen kommen nach Rom, um ihr Glück dort zu versuchen, oder werden von einzelnen angesehenen Männern dorthin gezogen; junge Römer, welche eine Rolle im Staat spielen oder sich in der gebildeten Gesellschaft auszeichnen wollen, glauben den Unterricht eines Philosophen nicht entbehren zu können, und bald wird es üblich, diesen nicht blofs in Rom, sondern auch in Athen, der hohen Schule griechischer Wissenschaft, aufzusuchen. Schon die bekannte Philosophengesandtschaft des Jahres 156 v. Chr.[1]) zeigte durch den aufserordentlichen Eindruck, welchen besonders Karneades hervorbrachte, was für günstige Aussichten die griechische Philosophie in Rom hatte; und so wenig wir auch die Wirkung dieses vorübergehenden Ereignisses überschätzen dürfen, so läfst sich doch immerhin annehmen, dafs es dem vorher schon erwachten Interesse für Philosophie einen erheblichen Anstofs gab und es in weitere Kreise verbreitete. Nachhaltiger wirkte ohne Zweifel der Stoiker Panätius bei seiner, wie es scheint, mehrjährigen Anwesenheit in der Hauptstadt des römischen Reiches; ein Mann, den seine philosophische Eigentümlichkeit vorzüglich befähigte, dem Stoicismus bei seinen römischen Zuhörern Eingang zu verschaffen[2]). Bald nach ihm war C. Blossius aus Cumä, ein Schüler des Stoikers Antipater, in Rom, der Freund und Ratgeber des Tiberius Gracchus[3]),

1) Die Nachweisungen darüber wurden schon Bd. II b³ 928, 1, vgl. S. 516, 1 dieses Teils, gegeben.

2) Das Nähere darüber S. 557 ff. 3. Aufl.

3) Plut. Tib. Gracch. 8. 17. 20. Val. Max. IV 7, 1. Cic. Lael. 11, 37. Nach Gracchus' Ermordung (133 v. Chr.) geriet auch Blossius in Gefahr; er verliefs Rom und ging nach Kleinasien zu Andronicus, nach dessen Untergang (130 v. Chr.) er sich selbst entleibte. Eingehend beschäftigt sich mit ihm M. Renieris *περὶ Βλοσσίου καὶ Διοφάνους* (Lpz. 1873); indessen nennt er selbst seine Arbeit *ἔρευναι καὶ εἰκασίαι*, und die letzteren sind in ihr so entschieden im Übergewicht, dafs die geschichtliche Kenntnis des Mannes kaum durch sie gefördert wird.

welcher durch ihn gleichfalls mit dem Stoicismus bekannt geworden sein mufs[1]). Überhaupt beginnt jetzt jene Einwanderung griechischer Gelehrten, die | in der Folge immer gröfsere Umrisse annahm[2]). Unter den Römern selbst nahmen Männer, welche durch ihren Geist und ihre Stellung so entschieden hervorragten wie der jüngere Scipio Africanus, wie sein Freund, der weise Lälius, wie L. Furius Philus, wie Tiberius Gracchus, die philosophischen Studien unter ihren Schutz[3]). An sie schliefst sich Scipios Neffe Tubero[4]) an, der Schüler des Panätius, welcher mit den Schwiegersöhnen

---

1) Dafs Gracchus überhaupt durch die Fürsorge seiner Mutter ausgezeichnete Griechen zu Lehrern erhalten hatte (Cic. Brut. 27, 104, vgl. Plut. Ti. Gracch. 20), ist bekannt.

2) Will doch Polyb. XXXI 24, 6 S. 1095 Bekk. schon viel früher, als Scipio erst 18 Jahre alt war (166 v. Chr.), zu ihm und seinem Bruder gesagt haben: *περὶ μὲν γὰρ τὰ μαθήματα, περὶ ἃ νῦν ὁρῶ σπουδάζοντας ὑμᾶς καὶ φιλοτιμουμένους, οὐκ ἀπορήσετε τῶν συνεργησόντων ὑμῖν ἑτοίμως, καὶ σοὶ κἀκείνῳ· πολὺ γὰρ δή τι φῦλον ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος ἐπιρρέον ὁρῶ κατὰ τὸ παρὸν τῶν τοιούτων ἀνθρώπων*, was mit dem S. 552, 4 Angeführten stimmt.

3) Cic. De orat. II 37, 154: *et certe non tulit ullos haec civitas aut gloria clariores aut auctoritate graviores aut humanitate politiores P. Africano, C. Laelio, L. Furio, qui secum eruditissimos homines ex Graecia palam semper habuerunt.* De rep. III 3, 5: *quid P. Scipione, quid C. Laelio, quid L. Philo perfectius cogitari potest? qui ... ad domesticum maiorumque morem etiam hanc a Socrate adventiciam doctrinam adhibuerunt.* Dem Furius Philus legt Cicero dort den Inhalt des karneadeischen Vortrags gegen die Gerechtigkeit, dem er selbst angewohnt habe, in den Mund, indem er ihn zugleich in der *consuetudo contrarias in partis disserendi* dem Akademiker folgen läfst; a. a. O. c. 5, 8 f. Lact. Inst. V 14. Über Scipios und Lälius' Verbindung mit Panätius wird auch später noch zu sprechen sein. Lälius hatte nach Cic. De fin. II 8, 24 auch noch den Diogenes gehört; was wir wohl auf dessen Anwesenheit in Rom im Jahre 156 zu beziehen haben.

4) Qu. Aelius Tubero, Konsul 118 v. Chr., durch seine Mutter der Enkel des Aemilius Paulus, war ein sehr eifriger Stoiker, der seine Grundsätze auch im Leben, nicht ohne Übertreibung, durchführte. M. s. über ihn Cic. Brut. 31, 117. De orat. III 23, 87. pro Mur. 36, 75 f. Acad. II 44, 135. Tusc. IV 2, 4. Sen. ep. 95, 72 f. 98, 13. 104, 21. 120, 19. Plut. Lucull. 39. Pompon. De orig. iuris I 40. Gell. N. A. I 22, 7. XIV 2, 20. Val. Max. VII 5, 1. Einer an ihn gerichteten Schrift des Hekato erwähnt Cic. De off. III 15, 63, einer solchen des Panätius Ders. Acad. II 44, 135. Tusc. IV 2, 4; wogegen [Plut.] De nobilit. 18, 3 kein geschichtliches Zeugnis ist; vgl. Bernays Dial. d. Arist. 140. Teuffel Gesch. d. röm. Lit. § 139, 2.

des Lälius, dem Q. Mucius Scävola[1]) und C. Fannius[2]), nebst | P. Rutilius Rufus[3]), L. Aelius Stilo[4]) und anderen[5]) die lange Reihe der römischen Stoiker eröffnet. Noch gröfsere Verbreitung gewann um die gleiche Zeit der Epikureismus, welcher früher als die übrigen Systeme durch lateinisch geschriebene Werke auch bei anderen als griechisch Gebildeten Eingang fand[6]). Etwas später scheint die akademische und

1) Einer von den berühmtesten älteren Rechtskundigen und von den Begründern der wissenschaftlichen Jurisprudenz bei den Römern (Teuffel a. a. O. § 139, 3), Konsul 117 v. Chr., Schwiegersohn des Lälius (Cic. De orat. I 9, 35). Nach Cic. a. a. O. 17, 75 hatte er auch den Panätius gehört, und ebd. 10, 43 nennt er die Stoiker *Stoici nostri*.

2) C. Fannius, des Marcus Sohn, der Schwiegersohn des Lälius, war durch diesen veranlafst worden, den Panätius zu hören (Cic. Brut. 26, 101), und wird von Cic. auch Brut. 31, 118 als Stoiker bezeichnet. Ein von ihm verfafstes geschichtliches Werk nennt Cicero öfters; ebenso Plut. Ti. Gracch. 4. Über sein Konsulat Ders. C. Gracch. 8. 11. 12. Vgl. Teuffel a. a. O. § 137, 4.

3) Es ist dies der Rutilius, welcher sich auch durch kriegerische Verdienste (Valer. Max. II 3, 2. Sallust. Iug. 54. 56 f.), hauptsächlich jedoch durch die Reinheit seines Charakters bekannt gemacht hat. Wegen der Unparteilichkeit, mit der er als Prokonsul die Bewohner Kleinasiens gegen die Erpressungen der römischen Ritterschaft geschützt hatte, wurde im Jahre 92 v. Chr. durch einen der schamlosesten Urteilssprüche die Verbannung über ihn verhängt, welche er mit der Heiterkeit des Weisen ertrug. Er ging nach Smyrna, wo er auch starb, indem er die ihm von Sulla angebotene Rückkehr ablehnte. M. s. darüber Cic. Brut. 30, 116. N. D. III 32, 80 in Pison. 39, 95. Rabir. Post. 10, 27. pro Balbo 11, 28 (vgl. Tacit. Ann. IV 43). Sen. ep. 24, 4. 79, 14. De benef. VI 37, 2 u. a. St. Valer. Max. II 10, 5 u. a. Cicero nennt ihn Brut. 30, 114 *doctus vir et Graecis litteris eruditus, Panaeti auditor, prope perfectus in Stoicis.* Seine Bewunderung für seinen Lehrer Panätius und seine Bekanntschaft mit Posidonius erhellt aus Cic. De off. III 2. 10. Er hinterliefs Denkwürdigkeiten und Geschichtswerke; s. Teuffel a. a. O. § 142, 1—3, auch Cic. De fin. I 3. 7.

4) M. s. über diesen Gelehrten, den Vorgänger und Lehrer Varros, Cic. Brut. 56, 205 f., auch Acad. I 2, 8. ad Herenn. IV 12, 18. Teuffel a. a. O. § 148, 1—3.

5) Wie M. Vigellius (Cic. De orat. III 21, 78) und Sp. Mummius, der Bruder des Eroberers von Korinth, welcher seinen Stoicismus (Cic. Brut. 25, 94), der Zeit nach zu schliefsen, gleichfalls Panätius zu verdanken haben wird.

6) S. o. S. 384 und Cic. Tusc. IV 3, 6: *itaque illius verae elegantisque philosophiae* (der stoischen, peripatetischen und akademischen) . . . *nulla fere sunt aut pauca admodum Latina monumenta . . ., cum interim illis silentibus C. Amafinius extitit dicens* usw.

peripatetische Schule, deren Grundsätze freilich auch den Zuhörern des Panätius nicht unbekannt geblieben sein können, durch namhafte Lehrer in Rom vertreten worden zu sein; aus jener ist (abgesehen von der Philosophengesandtschaft) Philo, aus dieser Staseas der erste, | dessen Anwesenheit in Rom uns bekannt ist[1]. Aber schon um ein merkliches früher hatte Klitomachus zwei Römern Schriften gewidmet[2], und Karneades selbst war, wie erzählt wird, in Athen von römischen Reisenden aufgesucht worden[3]. Bald nach dem Anfang des 1. vorchristlichen Jahrhunderts besuchte Posidonius (s. u.) die Weltstadt; vor der Mitte desselben treffen wir in ihr die Epikureer Philodemus und Syro[4]. Indessen war es um diese Zeit schon sehr gewöhnlich, dafs junge Römer die griechische Wissenschaft an der Quelle aufsuchten, indem sie sich zum Zweck ihrer Studien an die Hauptsitze derselben, vor allem nach Athen, begaben[5]. Um den Anfang der Kaiserzeit vollends wimmelte es in Rom von griechischen

---

1) Das Nähere tiefer unten. Philo kam 88 v Chr. nach Rom; Staseas erscheint bei Cic. De orat. I 22, 104 schon um 92 v. Chr. dort.

2) Dem Dichter Lucilius (180—103 v. Chr.) und vorher dem L. Censorinus, welcher 149 v. Chr. Konsul war; Cic. Acad. II 32, 102 Auch mit A. Postumius Albinus stand er in Verbindung, dem Konsul des Jahres 603 (151 a. C.), der eine römische Geschichte in griechischer Sprache verfafste (Teuffel Gesch. d. röm. Lit. § 127, 2). Wenn dieser Mann wirklich (wie ein von Cortese Rivista di filologia XII [1884] 396 publiziertes Fragment angibt) als *adulescentulus*, also noch vor der Philosophengesandtschaft, in Athen studiert hatte, wäre er das älteste bekannte Beispiel eines römischen Studierenden in Athen. Für die Richtigkeit jener Angabe spricht Polybius XXXIX 1 S. 1169 Bkk.

3) So viel nämlich mag, selbst wenn diese bestimmte Tatsache erdichtet sein sollte, immerhin der Angabe Ciceros (De orat. III 18, 68), dafs Q. Metellus (Numidicus) als junger Mensch den greisen Karneades mehrere Tage in Athen gehört habe, Wahres zugrunde liegen. Über Catulus' Verhältnis zu Karneades vgl. S. 543, 2 Schlufs.

4) S. o. S. 386.

5) Die bekanntesten Beispiele sind die des Cicero und Atticus; es werden uns aber auch noch viele weitere begegnen. Im allgemeinen vgl. m. Cic. De fin. V 1, 1 f., wo Cicero sein eigenes Zusammensein mit Studiengenossen in Athen (77 v. Chr.) schildert, und über eine etwas spätere Zeit Acad. I 2, 8, wo er Varro sagen läfst: *sed meos amicos, in quibus est studium, in Graeciam mitto, ut ea e fontibus potius hauriant quam rivulos consectentur.*

Gelehrten jeder Art[1]), und es befanden sich unter diesen denn doch nicht blofs solche, die ein oberflächliches Wissen handwerksmäfsig verwerteten[2]); während gleichzeitig noch an anderen Orten des Westens mit der übrigen Wissenschaft auch die Philosophie der Griechen sich einbürgerte und von diesen Mittelpunkten aus sich weiter verbreitete[3]). Mit der Kenntnis der griechischen | Philosophie ging natürlich auch die ihrer Literatur Hand in Hand; und seit Lucretius und Cicero trat ihr eine römische zur Seite[4]), welche hinter der gleichzeitigen griechischen kaum zurücksteht, wenn sie auch der früheren weder an wissenschaftlicher Schärfe noch an schöpferischer Eigentümlichkeit zu vergleichen ist.

Beim Beginn dieser Bewegung verhielten sich nun die Römer zu den Griechen nur als Schüler, welche die Wissenschaft ihrer Lehrer aufnahmen und nachbildeten; und bis zu einem gewissen Grade blieb dieses Verhältnis während ihres ganzen Verlaufes, da der wissenschaftliche Sinn und Geist in Rom niemals auch nur zu der Stärke und Selbständigkeit gelangte, welche er sich in Griechenland selbst in der späteren Zeit noch bewahrt hatte. Aber auf die Dauer konnte diese Einwirkung der griechischen Philosophie doch nicht ohne Rückwirkung auf sie selbst bleiben. Mochten nun geborene

1) Die Sache ist bekannt; beispielshalber vgl. m. Strabo XIV 5, 15 S. 675: *Ταρσέων γὰρ καὶ Ἀλεξανδρέων ἐστὶ μεστὴ* [ἡ Ῥώμη].

2) Mehrere in Rom lebende griechische Philosophen aus der Zeit Augusts und Tibers werden uns später vorkommen.

3) Der bedeutendste derselben war die alte Griechenstadt Massilia, von der Strabo IV 1, 5 S. 181 sagt: *πάντες γὰρ οἱ χαρίεντες πρὸς τὸ λέγειν τρέπονται καὶ φιλοσοφεῖν*: früher schon eine Pflanzstätte griechischer Bildung in Gallien, habe es diese Stadt jetzt so weit gebracht, dafs die vornehmen Römer ihre Studien hier statt in Athen machen.

4) Dafs diese beiden die ersten nennenswerten philosophischen Schriftsteller in lateinischer Sprache sind, ist wohl sicher; die wenigen früheren Versuche scheinen sehr ungenügend ausgefallen zu sein (s. o. S. 384, 1). Beide nehmen auch diese Ehre ausdrücklich für sich in Anspruch: vgl. Lucr. V 336: *hanc* (die epikureische Lehre) *primus cum primis ipse repertus | nunc ego sum in patrias qui possem vertere voces.* Cic. Tusc. I 3, 5: *philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum . . . in quo eo magis nobis est elaborandum, quod multi iam esse libri Latini dicuntur scripti inconsiderate ab optimis illis quidem viris, sed non satis eruditis.*

Römer, wie Cicero und Lucrez, die griechische Wissenschaft für ihre Landsleute bearbeiten oder mochten sie griechische Philosophen, wie Panätius und Antiochus, den Römern vortragen, in dem einen wie in dem anderen Fall war es unvermeidlich, dafs sich ihre Darstellungen mehr oder weniger durch die Rücksicht auf den Geist und das Bedürfnis der römischen Zuhörer und Leser bestimmen liefsen. Selbst die rein griechischen Philosophenschulen in Athen, Rhodus und an anderen Orten konnten sich dieser Rücksicht schon wegen der grofsen Anzahl von vornehmen jungen Römern nicht entschlagen, die sie besuchten; denn diese Schüler waren es natürlich, von welchen den Lehrern am meisten Ehre und Vorteil zuflofs. Noch höher jedoch als diese Rücksichten werden wir den unbewufsten Einflufs des römischen Geistes nicht blofs bei den philosophierenden | Römern, sondern auch bei den griechischen Philosophen im Römerreich anschlagen müssen; denn wie grofs auch die Überlegenheit der griechischen Bildung über die römische und die literarische Abhängigkeit der Eroberer von den Besiegten sein mochte, so lag es doch in der Natur der Sache, dafs auch Griechenland von seinen stolzen Schülern geistige Einwirkungen erfuhr, und dafs die Klugheit und Willenskraft, welcher Griechenland trotz seiner Wissenschaft unterlegen war, in den Augen der Überwundenen im Vergleiche mit jener nicht wenig im Werte steigen mufste. Dem römischen Geist aber entsprach es, die Geltung der Philosophie wie aller anderen Dinge zunächst nur nach ihrer praktischen Brauchbarkeit zu bemessen, den wissenschaftlichen Meinungen als solchen dagegen, wenn sich von ihnen kein erheblicher Einflufs auf das menschliche Leben wahrnehmen liefs, keine Bedeutung beizulegen. Aus dieser Quelle waren jene Vorurteile gegen die Philosophie entsprungen welche anfangs selbst zu obrigkeitlichem Einschreiten geführt hatten [1]). Der gleiche Standpunkt liefs sich

---

1) M. vgl. in dieser Beziehung, was Plut. Cato mai. 22 von Catos Verhalten zu der Philosophengesandtschaft erzählt, von der er gleich anfangs befürchtet habe, *μὴ τὸ φιλότιμον ἐνταῦθα τρέψαντες οἱ νέοι τὴν ἐπὶ τῷ λέγειν δόξαν ἀγαπήσωσι μᾶλλον τῆς ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ τῶν στρατειῶν*, und die er dann vollends, nachdem er von dem Inhalt ihrer Vorträge gehört

jedoch auch bei der Beschäftigung mit der Philosophie festhalten. Soweit es sich in ihr nur um wissenschaftliche Fragen handelte, konnte sie kaum für mehr gelten als für eine anständige Unterhaltung: einen ernstlichen Wert erhielt sie in den Augen des Römers nur dadurch, dafs sie sich als praktisches Bildungsmittel bewährte. Die Befestigung der sittlichen Grundsätze und die Vorbildung für den Beruf des Redners und des Staatsmanns, dies sind die Gesichtspunkte, welche ihm die philosophischen Studien zunächst und zumeist empfehlen konnten. Ebendeshalb mufste er aber auch geneigt sein, sie diesen Gesichtspunkten gemäfs zu behandeln. An der | wissenschaftlichen Begründung und folgerichtigen Durchführung eines philosophischen Systems war ihm wenig gelegen, das, worauf es ihm allein oder fast allein ankam, war seine praktische Brauchbarkeit; der Streit der Schulen, meinte er, drehe sich gröfstenteils nur um unwesentliche Dinge, und er selbst konnte deshalb keinen Anstand nehmen, aus den verschiedenen Systemen, unbekümmert um den tiefer liegenden Zusammenhang der einzelnen Bestimmungen, das, was ihm brauchbar schien, auszuwählen. Jener Prokonsul Gellius, welcher den Philosophen in Athen den wohlmeinenden Vorschlag machte, sich über ihre Streitpunkte gütlich zu vertragen, und sich selbst ihnen zum Mittelsmann anbot[1]), hat die echt römische Auffassung der Philosophie doch eigentlich nur etwas zu unumwunden ausgesprochen. Wäre nun auch der Einflufs dieses Standpunkts an der griechischen Wissenschaft ohne Zweifel ohne bedeutendere Wirkung vorübergegangen, wenn er sie in einem früheren Zeitpunkt getroffen hätte, so verhielt es sich doch anders, nachdem sie selbst schon in die Richtung eingelenkt hatte, welche dem römischen Wesen vorzugsweise entsprach. Wenn schon der innere Zu-

hatte, möglichst schnell abzufertigen riet; ferner denselben b. Gell. XVIII 7, 3; Nepos b. Lactant. III 15, 10 und das S. 552, 4 angeführte Edikt der Censoren, worin den Rednerschulen vorgeworfen wird: *ibi homines adolescentulos totos dies desidere*. In noch höherem Grad als die Rhetorik mufste natürlich dem römischen Staats- und Kriegsmann die Philosophie als ein Müfsiggang erscheinen.

1) Cic. De leg. I 20, 53. Gellius war 628 a. u. c., 72 v. Chr., Konsul; s. Clinton Fasti Hellen. z. d. J.

stand der philosophischen Schulen und namentlich die letzte bedeutende Erscheinung auf diesem Gebiete die Lehre des Karneades, zum Eklekticismus hinführte, so mufste er sich unter dem Zusammentreffen der inneren Beweggründe mit den äufseren Einflüssen nur um so rascher und erfolgreicher entwickeln.

Wiewohl aber dieser Eklekticismus zunächst nur als das Erzeugnis geschichtlicher Verhältnissse erscheint, welche mehr zur äufserlichen Verknüpfung als zur inneren Vermittlung verschiedenartiger Standpunkte hinführten, so fehlt es ihm doch nicht ganz an einem eigentümlichen Prinzip, welches bis dahin noch nicht in dieser Weise vorhanden gewesen war. Fragen wir nämlich, nach welchem Gesichtspunkt die Lehren der verschiedenen Systeme ausgewählt werden sollten, so genügte es nicht, sich an dasjenige zu halten, worin alle zusammentrafen, denn hiermit wäre man auf wenige Sätze von unbestimmter Allgemeinheit beschränkt geblieben. Aber auch die praktische | Brauchbarkeit der betreffenden Annahmen konnte nicht als das letzte Merkmal ihrer Wahrheit betrachtet werden; denn eben die praktische Aufgabe des Menschen und der Weg zu ihrer Lösung war ein Hauptgegenstand des Streites, es fragte sich daher, nach welcher Norm die praktischen Zwecke und Verhältnisse selbst bestimmt werden sollen. Diese Norm konnte nun hier in letzter Beziehung nur im unmittelbaren Bewufstsein gesucht werden. Wenn verlangt wird, dafs der Einzelne aus den verschiedenen Systemen das Wahre für seinen Gebrauch auswähle, so wird ebendamit vorausgesetzt, dafs jeder schon vor der wissenschaftlichen Entscheidung den Mafsstab zur Unterscheidung des Wahren und Falschen in sich trage, dafs die Wahrheit dem Menschen unmittelbar in seinem Selbstbewufstsein gegeben sei; und eben diese Voraussetzung ist es, worin die Eigentümlichkeit und Bedeutung dieser eklektischen Philosophie vorzugsweise zu liegen scheint. Zwar hatte schon Plato angenommen, dafs die Seele das Bewufstsein der Ideen aus dem früheren Leben in das jetzige mitbringe, und ähnlich hatten die Stoiker von Begriffen gesprochen, die dem Menschen von Natur eingepflanzt seien; aber weder jener noch diese hatten damit ein unmittel-

bares Wissen im strengen Sinn zu lehren beabsichtigt, denn die Erinnerung an die Ideen fällt für Plato mit der dialektischen Begriffsbildung zusammen, und sie entsteht nach ihm nur durch Vermittlung aller der sittlichen und wissenschaftlichen Tätigkeiten, die er als Vorstufen der Philosophie betrachtet; die natürlichen Begriffe der Stoiker aber sind, wie früher gezeigt wurde, nicht angeborene Ideen, sondern ebensogut wie die wissenschaftlichen Gedanken, nur auf kunstlosere Weise, aus der Erfahrung abgeleitet. Das Wissen soll hier also doch immer aus der Erfahrung sich entwickeln, durch den Verkehr mit den Dingen vermittelt und bedingt sein. Diese Vermittlung des Wissens hat zuerst die Skepsis geleugnet, indem sie das Verhältnis unserer Vorstellungen zum Vorgestellten für unerkennbar erklärte und alle unsere Überzeugungen ausschliefslich von subjektiven Gründen abhängig machte. Kann aber auch auf diesem Wege zunächst nicht ein Wissen von der Wahrheit, sondern nur der Glaube an die Wahrscheinlichkeit begründet werden, so tritt doch dieser Glaube für den, der aufs Wissen verzichtet hat, an die Stelle des Wissens; | und so ergibt sich als das natürliche Erzeugnis der Skepsis jenes Vertrauen auf dasjenige, was dem Menschen unmittelbar in seinem Selbstbewufstsein gegeben und vor aller wissenschaftlichen Untersuchung gewifs ist, worin wir bei Cicero und anderen den letzten Halt in dem eklektischen Schwanken zwischen den verschiedenen Ansichten erkennen werden [1]. Nun werden wir allerdings diesem Prinzip des unmittelbaren Wissens nur einen sehr bedingten Wert beilegen können. Was damit behauptet wird, ist im Grunde doch nur dieses, dafs dem unphilosophischen Bewufstsein die letzte Entscheidung über die Fragen der Philosophie zustehen solle; und ist auch der allgemeine Gedanke, dafs sich jede Wahrheit dem menschlichen Selbstbewufstsein zu bewähren habe,

1) Der Eklekticismus des letzten Jahrhunderts v. Chr. steht in dieser Beziehung zu der vorangehenden Skepsis in einem ähnlichen Verhältnis, wie in neuerer Zeit die Philosophie der schottischen Schule zu Hume, und er darf so wenig wie diese für eine blofse Reaktion des Dogmatismus gegen den Zweifel gehalten werden, sondern er ist ebensosehr selbst ein Erzeugnis dieses Zweifels.

durchaus begründet, so tritt doch dieser Gedanke hier in einer schiefen und einseitigen Fassung auf, und die ganze Voraussetzung eines unmittelbaren Wissens ist unrichtig: eine genauere Beobachtung zeigt, daſs sich jene vermeintlich unmittelbaren und angeborenen Ideen gleichfalls durch die mannigfaltigsten Vermittlungen gebildet haben, und daſs es nur der Mangel an einem deutlichen wissenschaftlichen Bewuſstsein ist, der sie als unmittelbar gegebene erscheinen läſst. Jenes Zurückgehen auf das unmittelbar Gewisse ist insofern zunächst als ein Zeichen des wissenschaftlichen Verfalls, als ein Selbstzeugnis von der Ermattung des Denkens zu betrachten. Zugleich liegt aber darin ein Moment, welches nicht ohne Bedeutung für den weiteren Gang der philosophischen Entwicklung ist. Indem das Innere des Menschen als der Ort betrachtet wird, wo das Wissen von den wesentlichsten Wahrheiten ursprünglich seinen Sitz habe, so wird dem stoischen und epikureischen Sensualismus die Behauptung entgegengestellt, daſs im Selbstbewuſstsein eine eigentümliche Erkenntnisquelle gegeben sei; und wenn auch dieses höhere Wissen ein gegebenes, eine Tatsache der inneren Erfahrung sein soll, wenn dieser Rationalismus insofern wieder in den Empirismus des unmittelbaren | Bewuſstseins umschlägt, so ist es doch nicht mehr bloſs die Wahrnehmung, aus der alle Wahrheit hergeleitet wird. Diese Berufung auf das unmittelbar Gewisse kann deshalb als eine Reaktion gegen den sensualistischen Empirismus der vorhergehenden Systeme betrachtet werden. Weil es aber bei dem innerlich Gegebenen als solchem bleibt, seine tiefere wissenschaftliche Begründung und Entwicklung jedoch fehlt, so werden die philosophischen Überzeugungen nicht wirklich in ihrem Ursprung aus dem menschlichen Geiste erkannt, sondern sie erscheinen als etwas dem Menschen von einer über ihm stehenden Macht Geschenktes; und dadurch bildet das angeborene Wissen den Übergang zu derjenigen Form der Philosophie, welche nur deshalb auf das Selbstbewuſstsein zurückgeht, um in ihm die Offenbarung der Gottheit zu empfangen. Wie dann hieran auch der Glaube an äuſsere Offenbarungen und die Anlehnung der Philosophie an die positive Religion anknüpft, wird später

gezeigt werden; hier will ich nur noch darauf aufmerksam machen, dafs auch wirklich bei einem Plutarch, einem Apulejus, einem Maximus, einem Numenius, überhaupt bei den Platonikern der zwei ersten Jahrhunderte n. Chr., Eklekticismus und Offenbarungsphilosophie Hand in Hand gehen.

Wie aber der Eklekticismus nach dieser Seite hin den Keim der Denkweise in sich trägt, welche sich später im Neuplatonismus so kräftig entwickelt hat, so hat er anderseits auch die Skepsis, welcher er selbst seine Entstehung grofsenteils zu verdanken hat, in sich aufbewahrt. Denn jene Ungenügsamkeit, die es dem Denken nicht gestattet, sich in einem bestimmten System zu befriedigen, hat ihren letzten Grund doch nur darin, dafs es den Zweifel an der Wahrheit der dogmatischen Systeme nicht völlig überwunden hat, dafs es ihm seine Anerkennung im einzelnen nicht versagen kann, wenn es ihn auch im Prinzip nicht gut heifst. Die Skepsis ist daher nicht blofs eine von den Ursachen, welche die Entwicklung des Eklekticismus bedingt haben, sondern dieser hat sie fortwährend als ein Moment seiner selbst in sich, und sein eigenes Tun dient dazu, sie wach zu halten; das eklektische Hin- und Herschwanken zwischen den verschiedenen Systemen ist nichts anderes als die Unruhe des skeptischen Denkens, nur gedämpft durch den Glauben an das | ursprüngliche Wahrheitsbewufstsein, dessen Äufserungen aus den mancherlei wissenschaftlichen Theorien zusammengesucht werden sollen. Je ungründlicher aber der Zweifel durch ein so prinziploses Philosophieren beschwichtigt war, um so weniger liefs sich erwarten, dafs er für immer verstummen würde. Wenn man die Wahrheit, welche in keinem einzelnen System zu finden sein sollte, aus allen Systemen zusammenzulesen unternahm, so gehörte nur eine mäfsige Aufmerksamkeit dazu, um zu bemerken, dafs die Bruchstücke der verschiedenen Systeme sich gar nicht so unmittelbar vereinigen lassen, dafs jeder philosophische Satz seinen bestimmten Sinn eben nur in dem Zusammenhang dieses bestimmten Systems hat, Sätze aus verschiedenen Systemen dagegen ebenso wie diese selbst einander ausschliefsen; dafs der Widerspruch der entgegengesetzten Theorien ihre Auktorität aufhebt, und dafs der

Versuch, die übereinstimmenden Sätze der Philosophen als anerkannte Wahrheit zugrunde zu legen, an der Tatsache ihrer Nichtübereinstimmung scheitert. Nachdem daher die akademische Skepsis in dem Eklekticismus des 1. vorchristlichen Jahrhunderts erloschen war, erhob sich der Zweifel in der Schule des Aenesidemus aufs neue, um sich erst im 3. Jahrhundert zugleich mit allen anderen Theorien in den Neuplatonismus zu verlieren; und kein anderer Beweisgrund hat für diese neuen Skeptiker ein gröfseres Gewicht als der, welchen der Vorgang des Eklekticismus an die Hand gab: die Unmöglichkeit des Wissens wird aus dem Widerspruch der philosophischen Systeme dargetan, die vermeintliche Übereinstimmung derselben hat sich in die Erkenntnis ihrer Unvereinbarkeit aufgelöst.

So berechtigt jedoch die Erneuerung des Skepticismus im Verhältnis zu dem unkritischen eklektischen Philosophieren erscheint, so konnte er doch nicht mehr die Bedeutung erlangen, die er in der neuakademischen Schule gehabt hatte. Die Ermattung des Denkens, welche wir auch an dieser späteren Skepsis selbst nachweisen können, machte eine positive Überzeugung zu sehr zum Bedürfnis, als dafs sich viele dem reinen Zweifel zuzuwenden vermocht hätten. Wenn daher der Glaube an die Wahrheit der bisherigen Systeme erschüttert war, und wenn auch ihre eklektische Verknüpfung nicht ganz genügen konnte, | zur selbständigen Erzeugung eines neuen aber die Kraft fehlte, so hatte dies im allgemeinen nur die Wirkung, dafs sich das Denken mehr und mehr nach einer aufser ihm selbst und der bisherigen Wissenschaft liegenden Erkenntnisquelle umzusehen begann, welche teils in der inneren Offenbarung der Gottheit, teils in der religiösen Überlieferung gesucht wurde. Hiermit war dann der Weg betreten, durch dessen entschiedenere Verfolgung der Neuplatonismus in dem folgenden Zeitabschnitt die letzte Epoche der griechischen Philosophie eröffnet.

2. Der Eklekticismus im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. Die Epikureer; Asklepiades.

Von den philosophischen Schulen, welche sich um die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts noch auf dem Schauplatz der Geschichte behauptet hatten, wurde die epikureische allem Anscheine nach von der wissenschaftlichen Bewegung dieser Zeit am schwächsten berührt. Ging auch das Zusammensein mit anderen Richtungen nicht ganz spurlos an ihr vorüber, so scheint sie doch von keiner derselben einen tiefergehenden Einfluſs erfahren zu haben. Man muſs ja wohl annehmen, daſs schon die Zurückweisung der Einwürfe, die ihrer Lehre von den verschiedensten Seiten entgegentraten, zu einzelnen neuen Wendungen in der Fassung und Begründung derselben Anlaſs gab; daſs das System vielleicht an einzelnen untergeordneten Punkten von dem einen und anderen von seinen Anhängern weiter ausgeführt oder modifiziert, fremde Ansichten vielleicht von denselben eingehender als von Epikur selbst berücksichtigt wurden. Aber wenn wir auch alle Spuren verfolgen, die darauf hinweisen könnten, daſs einzelne von Epikurs Nachfolgern sich in formeller oder materieller Beziehung von ihrem Meister entfernten [1]), zeigt sich doch das, was sich von solchen Abweichungen geschichtlich feststellen läſst, im ganzen genommen so unerheblich, daſs die bekannten Urteile des Seneca und Numenius über die | Schulorthodoxie der Epikureer [2]) kaum eine Einschränkung dadurch erleiden. Wir erfahren durch Cicero [3]), daſs von seinen römischen Landsleuten Epikurs Ansicht nicht selten so aufgefaſst wurde, als ob er der Tugend und Geistesbildung einen selbständigen Wert beilege; aber er fügt selbst bei, diese Meinung finde sich bei keinem wissenschaftlichen Ver-

---

1) Einer Zusammenstellung und Prüfung derselben, deren Verdienst man auch dann wird anerkennen müssen, wenn man nicht mit allen daraus abgeleiteten Folgerungen und Vermutungen einverstanden ist, hat sich im Anschluſs an Düning De Metrodori vita et scriptis S. 18 ff. Hirzel unterzogen, Unters. zu Cic. I 165—190.

2) Oben S. 391, 5.

3) De fin. I 7, 25. 17, 55; vgl. S. 461, 1.

treter der epikureischen Philosophie[1]). Derselbe berichtet von Epikureern seiner Zeit, welche sich durch die Annahme einer uneigennützigen Liebe zu den Freunden von Epikur entfernten[2]). Es fragt sich jedoch, ob wir darin eine grundsätzliche Abweichung von Epikurs Eudämonismus sehen dürfen: die Behauptung, um die es sich handelt, geht ja nur dahin, dafs die Freunde um ihrer selbst willen geliebt werden können, auch wenn sie uns keinen Nutzen bringen[3]); dies schliefst aber nicht aus, dafs die Liebe zu ihnen auf dem Vergnügen beruht, das der Umgang mit ihnen gewährt[4]). Grofse Wichtigkeit wird man dieser Differenz nicht beilegen dürfen. Philodemus eine Änderung der epikureischen Theologie zuzuschreiben, sind wir nicht berechtigt, wenn er diese auch vielleicht weiter als Epikur selbst ins einzelne ausführte[5]); und wenn man bei Lucrez mancherlei Abweichungen von dem | reinen Epikureismus wahrnehmen wollte[6]), führen sich doch diese, wenn man näher zusieht, auf solche Züge zurück, welche blofs die Form der dichterischen Darstellung betreffen, aber die wissenschaftlichen Ansichten nicht berühren[7]). Nicht

---

1) *Quos quidem* (läfst er Torquatus I 17, 55 über sie bemerken) *video esse multos, sed imperitos.*

2) S. o. S. 476, 1. Hirzel a. a. O. S. 170 f. denkt bei diesen „Neueren" an Siro und Philodemus; ist dies aber auch an sich nicht unwahrscheinlich, so läfst sich doch nicht ausmachen, ob es begründet ist.

3) Cic. De fin. I 20, 69 drückt sie so aus: *primos congressus . . . fieri propter voluptatem; cum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum, ut, etiamsi nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur.*

4) In dem *amare propter se ipsos* im Gegensatz zu der Liebe wegen der *utilitas* liegt doch nicht mehr als der Begriff einer Neigung, die auf dem Wohlgefallen an der Person der Freunde, nicht blofs auf der Berechnung der Dienste beruht, die sie uns leisten. Aber auf dem Motiv der Lust kann auch eine solche beruhen. Nur hieran erinnert auch wirklich die weitere Begründung: *etenim si loca, si fana, si urbes, si gymnasia, si campum, si canes, si equos, si ludicra exercendi aut venandi consuetudine adamare solemus, quanto id in hominum consuetudine facilius fieri poterit et iustius!*

5) Vgl. o. S. 449 f.

6) Ritter IV 89—106.

7) Ritter glaubt (S. 94), die Natur uud ihre Bestandteile werden von Lucrez teils auf eine viel lebendigere, teils auf eine mannigfaltigere Weise

anders verhält es | sich auch mit anderen von den jüngeren Epikureern, über die uns einiges Nähere bekannt ist. Es mag sein, dafs Zeno aus Sidon in der Schule des Karneades[1]) sich ein dialektischeres Verfahren, eine schärfer ins einzelne eingehende Art der Beweisführung angeeignet hatte, als wir

---

geschildert, als die tote und einförmige Physik der Epikureer zu verstatten scheine. Die Natur werde von Lucrez als Einheit gedacht, die frei über alles walte, die Sonne als ein Wesen beschrieben, welches die Geburten der Erde ausbrüte, die Erde in belebter Darstellung als die Mutter der lebendigen Wesen dargestellt, selbst die Vermutung, dafs die Gestirne lebendige Wesen seien, weise er nicht zurück (V 523 ff.). Das letztere jedoch kann schon nach V 122 ff. nicht seine Meinung sein: was er wirklich sagt, ist nur das gleiche, was auch Epikur bei Diog. X 112 in einer seiner hypothetischen Naturerklärungen mit Rücksicht auf frühere Annahmen (Bd. I[5] 268) äufsert. Was die übrigen Punkte betrifft, so bemerkt Ritter selbst, die Beschreibungen des Dichters können auch nur bildlich gemeint sein; und ebenso verhält es sich mit der Stelle, die bei einem Epikureer vielleicht am meisten auffallen könnte, V 534 ff., wo Lucrez die epikureische Annahme, dafs die Erde von der Luft getragen werde (Diog. X 74), mit der Bemerkung in Schutz nimmt, die Luft werde von der Erde nicht gedrückt, weil diese mit ihr ursprünglich zusammengehöre, wie ja auch uns das Gewicht unserer Glieder nicht zur Last sei. So sehr dies an die stoische Sympathie des Weltganzen erinnert, so will doch Lucrez davon nichts wissen, wie er ja auch deshalb die Teile der Welt nur als *quasi membra* bezeichnet; jedenfalls ist dieser Gedanke ohne Folgen für seine übrige Naturlehre, er behauptet vielmehr seiner eigentlichen Meinung nach die Einheit der Natur ganz in demselben Sinn wie Epikur, im Sinn eines durch die Gleichheit der physikalischen und mechanischen Gesetze bewirkten Zusammenhangs. Auch die Lehre von der freiwilligen Bewegung der Atome (Lucr. II 133. 251 ff.) ist epikureisch, und wenn anderseits ein Unterschied von Epikur darin liegen soll, dafs Lucrez die Gesetzmäfsigkeit der Naturerscheinungen fester halte als jener (Ritter 97), so haben wir schon S. 410, 3 die Erklärung Epikurs gehört, welche durch sein ganzes System bestätigt wird, dafs in den allgemeinen Ursachen unbedingte Notwendigkeit walte, wenn auch die einzelnen Erscheinungen verschiedene Erklärungen zulassen. Dafs Lucrez II 333 ff. von Epikur abweichend ebensoviele ursprüngliche Figuren der Atome annehme, als es Atome gibt (R. S. 101), ist ein entschiedenes Mifsverständnis, dem die (von R. unrichtig aufgefafste) Stelle II 478 ff. ausdrücklich widerspricht. Wie wenig auch die Ethik des römischen Epikureers von der altepikureischen verschieden ist, wäre an den Punkten, die R. S. 104 f. anführt, unschwer nachzuweisen. In eingehendster Weise ist die Übereinstimmung des Lucrez mit Epikur jetzt von Woltjer in der S. 373, 1 angeführten Schrift dargetan.

1) Hierüber S. 385, 1.

bei Epikur finden[1]), oder dafs Apollodor[2]) dem letzteren an historischem Wissen und Interesse überlegen war[3]); ebenso sehen wir Demetrius einem Einwurf des Karneades mit einer Antwort entgegentreten, welche uns vermuten läfst, dafs dieser Epikureer gerade durch die Dialektik des Akademikers an logischer Schulung gewonnen hatte[4]). Allein dafs einer von diesen Philosophen in irgendeiner Lehrbestimmung materiell von der Lehres eines Meisters abgewichen sei, wird von keiner Seite behauptet. Wenn aber DIOGENES in seinem Verzeichnis einiger Männer erwähnt, die von den echten Epikureern Sophisten genannt worden seien, so haben wir keinen Grund, in diesen „Sophisten“ mehr als vereinzelte Ausläufer der Schule zu sehen und aus ihrem Vorkommen auf eingreifendere Gegensätze innerhalb derselben oder eine Änderung ihres Gesamtcharakters zu schliefsen[5]). |

---

1) Wie HIRZEL a. a. O. 176 ff. mit Berufung auf CIC. De fin. I 9, 31. Tusc. III 17, 38. N. D. I 18, 46 f. 31, 89 vermutet.

2) Der S. 384 besprochene *Κηποτύραννος*.

3) HIRZEL 183 f., der dafür geltendmacht, dafs Apoll. nach DIOG. VII 181. X 13 eine *συναγωγὴ δογμάτων* verfafst und vielleicht in dieser Epikurs Urteil über Leucippus (T. I[5] 837, 4) berichtigt hatte

4) In der schon S. 382, 6 berührten Ausführung b. SEXT. Math. VIII 348, wo er der S. 522 besprochenen Behauptung über die Beweisführung, in Anbequemung an die Unterscheidung der *γενικὴ* und *εἰδικὴ ἀπόδειξις*, entgegenhält: wenn irgendein bündiger Einzelbeweis geführt werde, sei ebendamit die Zulässigkeit der Beweisführung dargetan. Ihm gehört vielleicht auch schon, was SEXT. VIII 330 anführt; jedenfalls zeigt es, welchen Eindruck die Einwürfe des Karneades auch auf die Epikureer gemacht hatten.

5) Die Worte DIOG. X 25 lauten (nach Aufzählung mehrerer von Epikurs unmittelbaren Schülern): *καὶ οὗτοι μὲν ἐλλόγιμοι. ὧν ἦν καὶ Πολύστρατος· . . . ὃν διεδέξατο Διονύσιος· ὃν Βασιλείδης. καὶ Ἀπολλόδωρος δ᾽ ὁ Κηποτύραννος γέγονεν ἐλλόγιμος, ὃς ὑπὲρ τὰ τετρακόσια συνέγραψε βιβλία. δύο τε Πτολεμαῖοι Ἀλεξανδρεῖς, ὅ τε μέλας καὶ ὁ λευκός· Ζήνων τε ὁ Σιδώνιος, ἀκροατὴς Ἀπολλοδώρου, πολυγράφος ἀνήρ· καὶ Δημήτριος ὁ ἐπικληθεὶς Λάκων· Διογένης τε ὁ Ταρσεὺς ὁ τὰς ἐπιλέκτους σχολὰς συγγράψας· καὶ Ὠρίων καὶ ἄλλοι, οὓς οἱ γνήσιοι Ἐπικούρειοι σοφιστὰς ἀποκαλοῦσιν.* HIRZEL a. a. O. 180 ff. glaubt nun, unter denen, welche von den echten Epikureern Sophisten genannt werden, seien die sämtlichen hier aufgezählten, von Apollodor an, also dieser selbst, die beiden Ptolemäus, Zeno von Sidon usw. zu verstehen. Allein dies ist schon von seiten des Ausdrucks sehr unwahrscheinlich. Wenn dies die Meinung des Schriftstellers wäre, so hätte er mindestens sagen müssen: *πάντας δὲ τούτους οἱ γνήσιοι*

In einem anderen Verhältnis zur epikureischen Schule steht der berühmte Arzt Asklepiades aus Bithynien[1]). Er wird | ihr von keinem der Schriftsteller, die seiner erwähnen, ausdrücklich beigezählt; aber seine Ansichten lassen allerdings einen Zusammenhang mit ihr vermuten. Mit dem epikureischen Sensualismus stimmt er in der Behauptung[2])'

Ἐπικ. σοφιστὰς ἀποκαλοῦσιν; wenn er sich aber deutlich ausdrücken wollte, genügte auch dies nicht, sondern er mufste schreiben: *τὸν δὲ Ἀπολλόδωρον καὶ τοὺς μετ' αὐτὸν οἱ γν. Ἐπικ. σοφ. ἀποκ.* So wie er sich ausgedrückt hat, kann man den Beisatz *οὓς ἀποκαλοῦσιν* nur entweder auf die *ἄλλοι* allein beziehen oder auf die *ἄλλοι* und die ihnen zunächst vorangehenden Namen, Orion und Diogenes; welcher letztere in diesem Fall mit dem von Strabo XIV 5, 15 genannten identisch sein kann, aber an sich (wie schon S. 383, 3 bemerkt ist) dies nicht zu sein braucht, da Strabo den letzteren nicht als Epikureer bezeichnet und in der Aufzählung der tarsischen Philosophen den Epikureer Diogenes so gut wie den jedenfalls viel bekannteren Stoiker Zeno übergangen haben kann. Noch entscheidender sind aber die sachlichen Gründe gegen Hirzels Erklärung. Ihr zufolge müfste der Epikureer, von welchem der Bericht des Diogenes herrührt, eine ganze Reihe epikureischer Philosophen, die er selbst *ἐλλόγιμοι* nennt, als solche, die von den echten Epikureern Sophisten genannt werden, mithin als unechte, dem wahren Geist der Schule untreu gewordene Mitglieder derselben bezeichnet haben. Wie ist dies denkbar? Als *ἐλλόγιμοι* hatte er vorher Metrodor, Hermarchus, Polyänus usw., mit einem Wort Epikurs treuste Schüler aufgeführt, und unmittelbar darauf sollte er das gleiche Prädikat denen erteilen, die von den echten Epikureern gar nicht als solche anerkannt werden? Ist dies schon an sich höchst unwahrscheinlich, so steigt diese Unwahrscheinlichkeit noch, wenn wir bemerken, dafs unter diesen „Sophisten" sich zwei der hervorragendsten Scholarchen, Apollodor und Zeno, befinden. Zu Vorstehern der Schule, hat H. selbst kaum erst (S. 170) auseinandergesetzt, habe man nur Epikureer vom reinsten Wasser genommen; um so weniger werden wir ihm einräumen können, dafs ein Apollodor und Zeno, jener, wie schon sein Beiname beweist, ein hoch angesehenes Schulhaupt, dieser für Cicero und Philodemus eine der ersten epikureischen Auktoritäten, nach dem Urteil der *γνήσιοι* nur pseudepikureische Sophisten gewesen seien.

1) Dieser Arzt, dessen Annahmen in den Placita und den Schriften Galens häufig erwähnt werden, wird von Ps. Galen Isag. c. 4. XIV 683 K. der logischen Schule der Ärzte als eines ihrer Häupter zugezählt. Nach Sext. Math. VII 201 f. war er ein Zeitgenosse des Antiochus von Askalon; vgl. Plin. hist. nat. XXVI 12 u. folg. Anm. Genaueres bei Susemihl Al. Litt. G. II 428 ff. M. Wellmann bei Pauly-Wissowa II 1632.

2) Sext. Math. VII 201: Dafs es auch solche gab, welche die Empfindungen für das Kriterium der Wahrheit erklärten, zeige Antiochus in den Worten: *ἄλλος δέ τις ἐν τῇ ἰατρικῇ μὲν οὐδενὸς δεύτερος, ἁπτόμενος δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπείθετο τὰς μὲν αἰσθήσεις ὄντως καὶ ἀληθῶς ἀντιλήψεις*

überein, dafs die sinnliche Wahrnehmung ein treues Bild des Wahrgenommenen liefere, der Verstand dagegen keine selbständige Erkenntnisquelle sei, sondern allen seinen Inhalt von der Wahrnehmung entlehne und an ihr zu bewähren habe [1]). Im Zusammenhang damit fand er, hierin über Epikur hinausgehend, die Vernunft als einen eigenen Teil der Seele entbehrlich [2]); die Seele sollte nur das aus den sämtlichen Sinnen zusammengesetzte Ganze sein [3]), welchem er das | aus leichten und runden Körperchen bestehende Pneuma zum Substrat gab [4]). Auch die Gedächtnis- und Verstandestätigkeit wollte

---

εἶναι, λόγῳ δὲ μηδὲν ὅλως ἡμᾶς καταλαμβάνειν. Damit könne nämlich nur Antiochus' Zeitgenosse Asklepiades gemeint sein.

1) Nur dies nämlich kann der Angabe: *λόγῳ μηδὲν ἡμᾶς καταλαμβάνειν*, als Asklepiades' eigentliche Meinung zugrunde liegen; denn als *νοητοί, λόγῳ θεωρητοὶ* bezeichnete ja auch er mit Epikur seine Atome (s. u. S. 571, 4), nahm also gleichfalls ein verstandesmäfsiges Erkennen des Verborgenen durch Schlüsse aus dem Wahrgenommenen an. Vgl. Anm. 3.

2) Sext. Math. VII 202: *Ἀσκληπιάδην τὸν ἰατρὸν . . . ἀναιροῦντα μὲν τὸ ἡγεμονικόν.* Ebd. 380: er sage, *οὐδὲ ὅλως ὑπάρχειν τι ἡγεμονικόν.* Tert. De an. 15: *Messenius aliqui Dicaearchus, ex medicis autem Andreas et Asclepiades ita abstulerunt principale, dum in animo ipso volunt esse sensus, quorum vindicatur principale*, wofür Askl. geltend machte, dafs manche Tiere ohne Kopf oder ohne Herz (die beiden für Sitze des *ἡγεμονικὸν* gehaltenen Teile) eine Zeitlang fortleben. Vgl. folg. Anm.

3) Diese Vorstellung ergibt sich schon aus der Stelle Tertullians, welcher ebendeshalb Askl. mit Dicäarch (über den Bd. II b³ 890) zusammenstellt; noch bestimmter aus Cael. Aurel. De morb. acut. I 14 (angeführt von Fabric. zu Sext. Math. VII 380): *Asclepiades regnum animae aliqua parte constitutum* (ein in einem bestimmten Teil des Leibes wohnendes *ἡγεμονικόν*) *negat. etenim nihil aliud esse dicit animam quam sensuum omnium coetum: intellectum autem occultarum vel latentium rerum per solubilem fieri motum sensuum, qui ab accidentibus sensibilibus atque antecedenti perspectione perficitur. memoriam vero alterno eorum exercitio dicit.* Das gleiche drückt Aetius Plac. IV 2, 8 (Stob. Ekl. I 796 H. 319, 4 W.) in den Worten aus: *Ἀσκλ. ὁ ἰατρὸς [ἀπεφήνατο τὴν ψυχὴν] συγγυμνασίαν τῶν αἰσθήσεων*, mag nun das *συγγυμνασία* „Übung" oder „gemeinsame Übung, Zusammenarbeiten", oder mag es in einer sonst nicht nachweisbaren Bedeutung, dem *coetus* entsprechend, einen Verein von *συγγυμναζόμενοι* bezeichnen. In der zweiten Bedeutung versteht es Macrobius somn. Scip. I 14, 19 (Diels Dox. 213): *Asclepiades quinque sensuum exercitium sibi consonum;* für diese spricht auch die stoische Definition der *τέχνη* b. Sextus Pyrrh. III 188, vgl. Math. I 61.

4) Chalcid. in Tim. 213 Meurs.: *aut enim moles* (*ὄγκοι* s. u.) *quaedam sunt leves et globosae eaedemque admodum delicatae, ex quibus anima sub-*

er auf Bewegungen in den Sinnesorganen zurückführen[1]). Wenn sich endlich die Atomistik des Asklepiades[2]) zunächst allerdings an die des pontischen Heraklides[3]) anschlofs, ist doch zu vermuten, dafs er ohne die in der epikureischen Schule fortlebende Überlieferung der atomistischen Lehre überhaupt nicht zu dieser Theorie gekommen wäre. Für die Grundbestandteile aller Dinge hielt er kleine Körperchen, welche sich aber von den demokritisch-epikureischen Atomen dadurch unterscheiden sollten, dafs sie nicht unteilbar sind. Von Ewigkeit her in beständiger Bewegung stofsen sie zusammen und zersplittern in zahllose Teile, aus denen die sinnlich wahrnehmbaren Dinge bestehen[4]); | auch in den zu-

---

sistit, quod totum spiritus est, ut Asclepiades putat usw. Über die analogen, doch in einzelnem abweichenden Bestimmungen Epikurs und Demokrits vgl. o. S. 432 u. T. I⁶ 902.

1) Wie er sich dies aber näher dachte, geht aus der S. 570, 3 abgedruckten Stelle des Caelius Aurel. nicht klar hervor. Der *solubilis motus* weist auf die Vorstellung, dafs aus einem Komplex von Bewegungen einzelne sich ablösen und dadurch die abstrakten Vorstellungen entstehen.

2) Über diese vgl. m. Lasswitz, welcher sie in seiner Abhandlung über Daniel Sennert (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. III [1879] 408 ff.) S. 425 ff. bespricht, da dieser deutsche Erneuerer der Atomistik (gest. 1637) sich zunächst an Asklepiades anschlofs.

3) Bd. II a⁴ 1035.

4) Den vollständigsten Bericht über diese Theorie gibt Cael. Aurel. a. a. O.: *primordia corporis primo constituerat atomos* (dies ist ungenau, denn er nannte sie nicht so, weil sie eben nicht unteilbar sind), *corpuscula intellectu sensa, sine ulla qualitate solita* (ohne Farbe usw.) *atque ex initio comitata (concitata?) aeternum se moventia, quae suo incursu offensa mutuis ictibus in infinita partium fragmenta solvantur, magnitudine atque schemate differentia, quae rursum eundo sibi adiecta vel coniuncta omnia faciant sensibilia, vim in semet mutationis habentia aut per magnitudinem sui aut per multitudinem aut per schema aut per ordinem. nec, inquit, ratione carere videtur, quod nullius faciant qualitatis corpora* (dafs Qualitätsloses Körper von bestimmter Qualität erzeuge); das Silber sei ja auch weifs, während das, was man davon abreibe, schwarz sei, das Ziegenhorn schwarz, Sägespäne desselben weifs. Diese Urkörper nannte Askl. mit Heraklides ἄναρμοι ὄγκοι (m. s. die T. II a⁴ 1035, 3 angeführten Stellen); wenn ich dies jedoch früher von unzusammengefügten, d. h. unteilbaren Körpern verstand, mufs ich Lasswitz darin recht geben, dafs die Urkörperchen des Askl. dies nicht sind; doch scheinen mir die Erklärungen: „locker" (und somit der Zersplitterung fähig) und „ungeordnet" sprachlich nicht unbedenklich; ich möchte daher dem ἄναρμος eher die Bedeutung geben: „nicht

sammengesetzten Körpern dauert aber ihre unaufhörliche Bewegung fort, so dafs kein Ding in irgendeinem Zeitabschnitt, auch dem kleinsten, unverändert bleibt[1]). Würden diese Annahmen von einem anerkannten Mitglied der epikureischen Schule berichtet, so würden sie allerdings eine beachtenswerte Abweichung von der Lehre des Meisters enthalten; da aber Asklepiades nicht als Epikureer bezeichnet wird, beweisen sie nur an einem Einzelfalle, was wir zum voraus wahrscheinlich | finden müfsten, dafs der Einflufs des Epikureismus wie anderer Systeme sich nicht streng auf die Grenzen der Schule beschränkte.

3. Die Stoiker: Boëthus, Panätius, Posidonius.

Unter den übrigen Philosophenschulen war es zuerst die stoische, welche in teilweiser Abweichung von ihren älteren Lehrern fremdartige Elemente aufnahm. In noch höherem Mafse geschah dies aber in der Folge von der akademischen; sie

miteinander verbunden" (so dafs jeder *ὄγκος* von dem anderen getrennt ist und sich für sich bewegt). Dafs diese *ὄγκοι* (wie dies Epikur von den Atomen gesagt hatte) *λόγῳ θεωρητοὶ* und dafs sie *δι' αἰῶνος ἀνηρέμητοι* (s. o. Cael. Aurel.) seien, sagt Sext. Math. III 5. Derselbe redet M. VIII 220 von *νοητοὶ ὄγκοι* und *νοητὰ ἀραιώματα*. Was Cael. Aurel. über die Zertrümmerung der Urkörperchen sagt, erhält eine Bestätigung durch die von Lasswitz S. 426 angeführten Worte des angeblichen Galen Introd. c. 9. XIV 698 K.: *κατὰ δὲ τὸν Ἀσκληπιάδην στοιχεῖα ἀνθρώπου ὄγκοι θραυστοὶ καὶ πόροι* und Aet. Plac. I 13, 4 (Dox. 312) b. Stob. Ekl. I 350 H. 143, 22 W., nach welchem der Vorgänger des Askl., Heraklides, für die kleinsten Körper *θραύσματα* erklärte (ihm scheint aber auch die im Vorangehenden Plac. I 13, 2 Heraklit zugeschriebene Annahme von *ψηγμάτιά τινα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ* ursprünglich zu gehören). Auf diese Teilbarkeit der *ὄγκοι* bezieht es sich, wenn Sext. M. X 318 bemerkt, Demokrit und Epikur lassen die Dinge *ἐξ ἀνομοίων* (sc. *τοῖς γεννωμένοις*) *τε καὶ ἀπαθῶν* entstehen, Heraklides und Asklepiades dagegen *ἐξ ἀνομοίων μὲν παθητῶν δέ, καθάπερ τῶν ἀνάρμων ὄγκων*. Die *πόροι*, welche neben den *ὄγκοι* die gleiche Bedeutung haben wie das Leere neben den Atomen, werden auch von Galen Theriac. ad Pis. c. 11. XIV 250 K. erwähnt.

1) Sext. Math. VIII 7: Plato schreibt nur dem Unsinnlichen wahres Sein zu, weil die sinnlichen Dinge immer im Werden seien, *ποταμοῦ δίκην ῥεούσης τῆς οὐσίας, ὥστε ταὐτὸ μὴ δύο τοὺς ἐλαχίστους χρόνους ὑπομένειν μηδὲ ἐπιδέχεσθαι, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Ἀσκληπιάδης, δύο ἐπιδείξεις διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς ῥοῆς* (es lasse sich wegen der Geschwindigkeit des Fliefsens nicht zweimal vorzeigen).

ist seit dem 1. vorchristlichen Jahrhundert der Hauptsitz des Eklekticismus. Die Peripatetiker scheinen im allgemeinen die Lehrüberlieferung ihrer Schule reiner bewahrt zu haben; aber doch werden wir finden, dafs es auch unter ihnen nicht an solchen fehlte, welche einer eklektischen Verknüpfung derselben mit anderen Standpunkten geneigt waren.

In der stoischen Schule knüpft sich das Hervortreten des Eklekticismus an die Namen des Boëthus, Panätius und Posidonius.

Schon um den Anfang des 2. Jahrhunderts soll der Nachfolger des Chrysippus, Zeno von Tarsus, an einer von den Unterscheidungslehren seiner Schule, der Lehre vom Weltuntergang, irre geworden sein, so dafs er ihre Wahrheit dahingestellt sein liefs[1]; und ähnlich soll nach ihm Diogenes von Seleucia dieses Dogma, welches er früher verteidigt hatte, in seinen späteren Jahren in Zweifel gezogen haben[2]. Indessen ist keine von diesen Angaben ausreichend beglaubigt[3], so möglich die Sache auch an sich ist, und so leicht wir es uns namentlich bei Diogenes erklären könnten, wenn die Einwendungen seiner | Schüler gegen die Weltverbrennung ihn in Verlegenheit gesetzt und ihn veranlafst hätten, sich einer bestimmten Meinungsäufserung über dieselbe zu enthalten. Dagegen wissen wir von B o ë t h u s[4], dafs er sich nicht blofs an diesem Punkt von der stoischen Überlieferung offen lossagte, sondern auch bei einigen weiteren eingreifenden Fragen

---

1) Numen. b. Eus. pr. ev. XV 18, 2: Zeno, Kleanthes und Chrysippus lehrten die Weltverbrennung; *τὸν μὲν γὰρ τούτου μαθητὴν καὶ διάδοχον τῆς σχολῆς Ζήνωνά φασιν ἐπισχεῖν περὶ τῆς ἐκπυρώσεως τῶν ὅλων.*

2) Philo De aetern. m. c. 15 S. 794 M. 248 B. 25, 3 C.: *λέγεται δὲ καὶ Διογένης ἡνίκα νέος ἦν συνεπιγραψάμενος τῷ δόγματι τῆς ἐκπυρώσεως ὀψὲ τῆς ἡλικίας ἐνδοιάσας ἐπισχεῖν.*

3) Beide Zeugen sprechen, wie sie selbst sagen, nicht aus eigener Kenntnis, wir wissen daher nicht, worauf ihre Angaben sich stützen. Was insbesondere Zeno von Tarsus betrifft, so kann dem sonst wohlunterrichteten Verfasser der philonischen Schrift über eine Abweichung desselben von der Lehre der Schule nichts bekannt gewesen sein, da er anderenfalls nicht unterlassen haben würde, sich auch auf ihn zu berufen.

4) Über den o. S. 47, 2 zu vergleichen ist. Weiter s. m. H. v. Arnim bei P a u l y - W i s s o w a II 601 u. Stoic. vet. fr. III p. 265, auch Hirzel Unters. z. Cic. II 221 ff.

sich der peripatetischen Lehre in einer die Reinheit seines Stoicismus gefährdenden Weise annäherte.

Ein Beispiel davon ist uns schon in seinen erkenntnistheoretischen Annahmen vorgekommen; denn wenn er neben der Wahrnehmung und der Wissenschaft auch die Vernunft (νοῦς) und Begierde als Kriterien bezeichnete [1]), so setzte er nicht allein die aristotelische ἐπιστήμη an die Stelle der stoischen πρόληψις [2]), sondern er fügte auch ihr und der Wahrnehmung zwei weitere selbständige Erkenntnisquellen bei, deren Aufstellung sich mit dem stoischen Empirismus nicht verträgt, aber mit der peripatetischen Lehre übereinstimmt [3]).

Noch wichtiger ist aber der Gegensatz, in den sich Boëthus zu der stoischen Theologie stellt. Wiewohl er nämlich mit anderen die Gottheit für eine ätherische Substanz hielt [4]), wollte er doch nicht zugeben, daſs sie der Welt als ihre Seele inwohne, und er wollte die Welt deshalb nicht als ein lebendes Wesen bezeichnet wissen [5]); er wies vielmehr der Gottheit in der obersten | Sphäre ihren Sitz an und lieſs sie von hier aus auf die Welt wirken [6]). Über die Gründe,

1) S. 72, 2. 86, 1.

2) M. s. über die letztere S. 76. 86 f., über die ἐπιστήμη T. II b³ 650.

3) Den νοῦς betreffend ergibt sich dies aus T. II b³ 190 f. Die ὄρεξις bezeichnet Aristoteles zwar nirgends als eine Quelle von Vorstellungen oder Erkenntnissen; aber er führt die praktischen Zweckbestimmungen teils auf die natürlichen Begierden, teils auf die Willensbeschaffenheit zurück, von der es abhängen soll, was man für ein Gut hält (a. a. O. 582, 3. 586, 2. 631, 2. 653, wozu noch Eth. N. I 7. 1089 b 3 zu vergleichen ist).

4) Aet. Plac. I 7, 25 b. Stob. Ekl. I 60 H. 35, 12 W. (Dox. 303, 15): *Βόηθος τὸν αἰθέρα θεὸν ἀπεφήνατο.* Auch in seiner Ansicht über die Seele blieb er ja dem stoischen Materialismus getreu.

5) Diog. VII 143: Die Stoiker erklären die Welt für beseelt und lebendig: *Βοῆθος δέ φησιν οὐκ εἶναι ζῷον τὸν κόσμον.* Philo De aetern. m. c. 16 S. 504 M. 251 Bern. 27, 10 Cum.: *ψυχὴ δὲ τοῦ κόσμου κατὰ τοὺς ἀντιδοξοῦντας ὁ θεός* — wenn nämlich diese Worte, wie mir jetzt doch wahrscheinlicher ist, wenigstens dem Sinne nach noch zu dem Auszug aus Boëthus gehören.

6) Diog. VII 148: *Βόηθος δὲ ἐν τῇ περὶ φύσεως οὐσίαν θεοῦ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν*, was ebenso zu verstehen sein wird wie die entsprechenden Bestimmungen anderer Stoiker (S. 139, 4. 140, 1): das *ἡγεμονικὸν* der Welt soll im reinsten Teil des Äthers seinen Sitz haben. Dies würde nun an sich nicht ausschlieſsen, daſs es sich der altstoischen Lehre gemäſs von hier aus durch alle Teile der Welt verbreite. Allein dann wäre

welche den Philosophen zu dieser Lossagung von dem stoischen Pantheismus bestimmten, ist uns nichts überliefert; der entscheidende Grund wird indessen doch wohl in der Besorgnis gelegen haben, der Erhabenheit und Unveränderlichkeit Gottes zu nahe zu treten, wenn er seiner Substanz nach in die Welt verflochten werde. Im Gegensatz zu der Lehre seiner Schule trat Boëthus mit diesen Annahmen auf die Seite des Aristoteles; aber doch unterscheidet er sich auch von ihm sehr wesentlich teils durch seinen Materialismus, teils dadurch, dafs Gott seiner Ansicht nach die Welt nicht blofs von dem beherrschenden Punkt aus steuert und lenkt, sondern auch allen ihren Teilen hilfreich zur Seite steht[1]), während ihm Aristoteles jede auf die Welt gerichtete Tätigkeit abspricht. Boëthus sucht also bereits einen ähnlichen Mittelweg zwischen dem stoischen Pantheismus und dem aristotelischen Theismus, wie er später von peripatetischer Seite in dem Buche von der Welt[2]) vorgeschlagen wurde.

Hiermit steht nun auch Boëthus' Bestreitung der Lehre von der Weltverbrennung in Verbindung. Von den vier Gründen, welche er dieser Lehre entgegenhielt[3]), zeigt der erste, dafs der | Weltuntergang ohne Ursache erfolgen müfste, da aufser der Welt nichts sei als das Leere, in ihr nichts, was ihr den Untergang bringen könnte. Der zweite sucht, nicht durchaus bündig, nachzuweisen, dafs von den verschiedenen Arten des Untergangs[4]) keine auf die Welt An-

---

die Welt ein lebendes Wesen und die Gottheit ihre Seele, was Boëthus nicht zugab. Ist aber diese Vorstellung ausgeschlossen, so bleibt nur eine Bewegung der Welt von aufsen her übrig, und es entspricht insofern der Ansicht unseres Stoikers, was Philo a. a. O. S. 26, 17 Cum. aus ihm berichtet: *ἕκαστα ἐφορᾷ [ὁ θεὸς] καὶ πάντων οἷα γνήσιος πατὴρ ἐπιτροπεύει καί, εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν, ἡνιόχου καὶ κυβερνήτου τρόπον ἡνιοχεῖ καὶ πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα, ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ* usw. *παριστάμενος καὶ συνδρῶν ὅσα πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διαμονὴν καὶ τὴν κατ' ὀρθὸν λόγον ἀνυπαίτιον διοίκησιν.*

1) Philo a. a. O.: *ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ τοῖς ἄλλοις πλάνησι καὶ ἀπλανέσιν, ἔτι δ' ἀέρι καὶ τοῖς* [*ἄλλοις* schiebt Cumont ein] *μέρεσι τοῦ κόσμου παριστάμενος καὶ συνδρῶν.*

2) Vgl. unten S. 631 ff. 3. Aufl.

3) Nach Philo a. a. O. c. 16 f. S. 502—505 M. 249—253 Bern. 25, 8 ff. Cum.

4) *Κατὰ διαίρεσιν, κατὰ ἀναίρεσιν τῆς ἐπεχούσης ποιότητος* (wie

wendung finden könnte[1]). Der dritte bemerkt: nach dem Weltuntergang hätte die Gottheit keinen Gegenstand ihrer Wirksamkeit mehr, sie müfste mithin in Untätigkeit versinken, ja sie müfste, wenn sie die Weltseele wäre, selbst mit untergehen. Der vierte endlich setzt auseinander, dafs nach der vollständigen Auflösung der Welt in Feuer dieses Feuer selbst aus Mangel an Nahrung erlöschen müfste[2]), dann aber die Neubildung der Welt unmöglich wäre. Boëthus hatte aber hieraus ohne Zweifel nicht blofs auf die Unvergänglichkeit, sondern auch auf die Anfangslosigkeit der Welt geschlossen[3]); er vertauschte die stoische Kosmologie nicht mit der platonischen, sondern mit der aristotelischen, der Lehre von der Ewigkeit der Welt: seine Abweichung vom stoischen Dogma ist auch hier Übergang zum peripatetischen.

Dafs Boëthus auch dem stoischen Weissagungsglauben widersprochen habe, wird nicht berichtet[4]); seine eigenen Ausführungen über diesen Gegenstand beschränkten sich aber auf die | Untersuchung über die Vorzeichen der Witterung und ähnliche Dinge, deren Zusammenhang mit den dadurch angezeigten Erscheinungen er auszumitteln suchte[5]).

---

bei der Zerstörung einer Figur), *κατὰ σύγχυσιν* (chemische Mischung, s. o. S. 129, 2).

1) Denn der Zerteilung (wird a. a. O. S. 503 M. 249 f. B. 25, 19 C. bemerkt) ist nur fähig, was *ἐκ διεστώτων*, oder *ἐκ συναπτομένων* oder nur schwach geeinigt (über diese Begriffe S. 98, 1), nicht, was allem an Kraft überlegen ist. Eine gänzliche Aufhebung der Qualität der Welt wird von den Gegnern nicht behauptet, da ja diese in der Form des Feuers fortbestehen soll. Sollten endlich alle Elemente zugleich durch *σύγχυσις* vernichtet werden, so hätten wir einen Übergang des *ὄν* in das *μὴ ὄν*.

2) Weil es nämlich als reines Feuer weder *ἄνθραξ* noch *φλόξ*, sondern nur *αὐγή* (hierüber S. 156, 2) sein könnte, diese aber einen leuchtenden Körper voraussetze.

3) Es erhellt dies namentlich aus dem dritten Beweis, und auch Philo läfst ihn S. 249, 4 B. 25, 9 C. die Voraussetzung: *εἰ γενητὸς καὶ φθαρτὸς ὁ κόσμος*, angreifen.

4) Das Gegenteil würde sich vielmehr aus Cic. De divin. II 42, 88 ergeben, wonach Panätius *unus e Stoicis astrologorum praedicta reiecit;* doch folgt daraus nur, dafs Boëthus diesem Glauben nicht ausdrücklich entgegentrat, aber nicht, dafs er selbst ihn teilte.

5) Vgl. Cic. De divin. I 8, 13: *quis igitur elicere causas praesensionum potest? etsi video Boëthum Stoicum esse conatum, qui hactenus* (nur so

Mit Boëthus berührt sich nun sein berühmter Mitschüler Panätius[1]) nicht allein in dem Widerspruch gegen die Lehre vom Weltuntergang, sondern auch in der selbständigen Stellung, die er überhaupt der Überlieferung seiner Schule gegenüber einnahm, und in der Bereitwilligkeit, anderen Ansichten Eingang zu verstatten. Dieser angesehene und einflufsreiche Philosoph, der Hauptbegründer des römischen Stoicismus, war, wie es scheint, um 180 v. Chr. in Rhodus geboren[2]) und war durch Diogenes und Antipater in die stoische Philosophie eingeführt worden[3]). In der Folge ging

---

weit) *aliquid egit, ut earum rationem rerum explicaret, quae in mari caelove fierent.* Ebd. II 21, 47: *nam et prognosticorum causas persecuti sunt et Boëthus Stoicus . . . et . . . Posidonius.* In beiden Stellen fällt der Nachdruck auf die *causae prognosticorum,* den natürlichen Zusammenhang zwischen Vorzeichen und Erfolg.

1) van Lynden De Panaetio Rhodio, Leiden 1802. Panaetii et Hecatonis libror. fragm. coll. H. Fowler, Bonn 1885. Hirzel Unters. z. Cic. II 257 ff. A. Schmekel D. Philosophie d. mittl. Stoa, Berlin 1892.

2) Über seine Vaterstadt ist kein Zweifel; statt aller anderen s. m. Strabo XIV 2, 13 S. 655. Dagegen wird uns weder über sein Geburts- noch über sein Todesjahr etwas mitgeteilt, und beide lassen sich nur annähernd daraus bestimmen, dafs er Diogenes aus Seleucia noch hörte, um 141 v. Chr. als ein offenbar schon bekannter Philosoph Scipio nach Alexandrien begleitete und nach 110 v. Chr. (s. u.) nicht mehr am Leben war. van Lynden setzt als die Grenzen seines Lebens 185—112 v. Chr. Der (S. 34, 2 besprochene) Stoic. Ind. Herc. nennt col. 51 seinen Vater Nikagoras; derselbe erwähnt col. 55 seiner beiden jüngeren Brüder. Dafs er aus angesehener Familie war, bezeugt Strabo a. a. O., und neuerdings gefundene Inschriften bestätigen es durch die Tatsache, dafs in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts mehrere Generationen hindurch Mitglieder der Familie die wichtigsten Priesterämter, wie die jährlich wechselnden der Athana Lindia und des Poseidon Hippios, auf der Insel Rhodos bekleidet haben. Vgl. Hiller v. Gaertringen Berl. philol. Wochenschr. 20 (1900) Sp. 21 u. Archäol. Anz. 1904 S. 212. — Wenn Suid. u. d. W. von dem berühmten Panätius den Sohn des Nikagoras als einen zweiten, jüngeren und Freund Scipios, unterscheidet, so ist dies nur ein Beweis seiner Unwissenheit, wie dies van Lynden S. 5 ff. zum Überflufs nachweist.

3) Den Diogenes nennt als seinen Lehrer der Ind. Herc. col. 51, 2 und Suid. *Παναίτ.*, den Antipater Cic. De divin. I 3, 6. Seine Pietät und Freigebigkeit gegen den letzteren lobt der Ind. Herc. col. 60. Auch scheint er (vgl. Crönert Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. 1904, 475—478) den Antipater schon bei dessen Lebzeiten in der Leitung der Schule zu Athen unterstützt zu haben. Aufser ihnen hatte er nach seiner eigenen Angabe (bei Strabo XIV 5, 16 S. 676) den Krates aus Mallos (s. S. 49 unt.) in Pergamum gehört;

er nach Rom[1]), wo er längere Zeit als | Hausgenosse des jüngeren Scipio Africanus verweilte[2]), ihn und Lälius zu Freunden und Zuhörern hatte[3]) und nicht wenige strebsame junge Männer für den Stoicismus gewann[4]). Ihn wählte auch Scipio zum Begleiter, als er an der Spitze einer Gesandtschaft in den Osten und insbesondere nach Alexandrien abgeordnet wurde[5]). Nach Antipaters Tod übernahm er die Leitung der Schule in Athen[6]), welcher er, wie es scheint, bis gegen

auch Polemo der Perieget ist aus chronologischen Gründen eher für seinen Lehrer als für seinen Schüler zu halten: der Text des Suidas, welcher das letztere aussagt (*Πολέμ. Εὐηγ.*), scheint verdorben. Vgl. Bernhardy z. d. St. und van Lynden 36 f.

1) Ob dies vor oder erst nach der alexandrinischen Reise geschah, und ob Panätius aus eigenem Antrieb oder auf fremde Aufforderung Rom besuchte, wird nicht überliefert. Plut. c. princ. philosoph. 1, 12 S. 777 a setzt voraus, dafs Pan. nicht in Rom war, als ihn Scipio einlud, ihn zu begleiten. Aber doch mufs er ihn schon näher gekannt haben, um eine solche Einladung an ihn zu richten.

2) S. folg. Anm. und Cic. pro Mur. 31, 66. Vell. Paterc. I 13, 3. Wie lange Panätius in Rom war, wissen wir nicht; da er aber doch wohl spätestens nach der alexandrinischen Reise, also 139, wahrscheinlich schon vorher, dorthin kam, und da andererseits der nach 81 v. Chr. gestorbene Rutilius Rufus ihn, wie es scheint, noch in Rom gehört hat (s. o. S. 555, 3), was kaum vor 135—130 v. Chr. geschehen sein kann, so ist zu vermuten, dafs er eine Reihe von Jahren hier wirkte. Vellejus sagt, Scipio habe ihn *domi militiaeque* bei sich gehabt, und auch der Ind. Herc. col. 56, 2 scheint davon zu sprechen, dafs er ihn zum Heer begleitete.

3) Cic. De fin. IV 9, 23. II 8, 24. De off. I 26, 90. II 22, 76. Gell. N. A. XVII 21, 1. Suid. *Παναίτ. Πολύβιος.*

4) S. o. S. 553 f.

5) Posidon. b. Plut. a. a. O. und Apophthegm. reg. et imp. Scip. min. 13 f. S. 200 f. Athen. XII 73 S. 549 d (wo die Verwechselung des *Ποσειδώνιος* mit *Παναίτιος* wohl auf einem Versehen des Epitomators beruht, das sich XIV 75 S. 657 f wiederholt). Vgl. Iustin. hist. XXXVIII 8, 8. Cic. setzt Acad. II 2, 5 die Reise vor Scipios Censur an, die er 142 v. Chr. bekleidete, aber Marx Rh. Mus. 39 (1884), 68 ff. u. Unger Philol. 55 (1896), 97 ff. haben das als irrig erwiesen aus Cic. De rep. VI 11 u. a. Stellen; die Reise fällt wahrscheinlich in die Jahre 141—139. Vgl. Münzer b. Pauly-Wissowa IV 1452 u. Schmekel D. mittl. Stoa 5—7.

6) Ind. Herc. col. 53: *διάδοχος ἐγένετο τῆς Ἀντιπάτρου σχολῆς.* Vgl. die weiteren Angaben: er sei in Athen gestorben (Suid.), er sei nicht wieder nach Rhodus zurückgekehrt (Cic. Tusc. V 37, 107), man habe ihm in Athen das Bürgerrecht angeboten, das er jedoch nicht angenommen habe (Prokl. in Hesiod. *Ἐ. κ. Ἡμ.* 707, wohl nach Plutarch Moral. VII 84 Bernard.), es

110 v. Chr. vorstand[1]). Dafs er früher in | gleicher Eigenschaft in seiner Vaterstadt tätig war, ist nicht wahrscheinlich[2]). Als Lehrer und als Schriftsteller[3]), als Gelehrter und

---

habe in Athen eine Tischgesellschaft der Panätiasten gegeben (Athen. V 2 S. 186 a). Der Versuch von Scheppig De Posidon. Apam. (Sondersh. 1869) S. 3 f., den Panätius zum Vorsteher der rhodischen, nicht der athenischen Schule zu machen, erledigt sich durch das Vorstehende und die S. 580, 1. 589, 3 (Mnesarchus und Dardanus) gegebenen Nachweise.

1) Viel früher können wir seinen Tod nicht wohl setzen, da er nach Cic. De off. III 2, 8 nach Abfassung seines Werks über die Pflicht, welches er doch auch nicht ganz jung geschrieben haben kann, noch 30 Jahre gelebt hat, namentlich aber, weil Posidonius sonst kaum noch sein Schüler hätte sein können; viel später aber auch nicht, da Crassus, welcher als Quästor nach Athen kam, nicht mehr Panätius, sondern Mnesarchus dort traf (Cic. De orat. I 11, 45), Crassus aber, nach Cic. Brut. 43, 161 unter den Konsuln Q. Cäpio C. Lälius (140 v. Chr.) geboren, zwar nicht vor 110 Quästor werden konnte, es aber auch nicht allzulange nachher geworden ein wird. Vgl. Zumpt Abh. d. Berl. Akad. 1842. Hist.-phil. Kl. S. 104 (80).

2) Suidas (Ποσειδών. Ἀπαμ.) setzt es zwar voraus, wenn er von Posidonius sagt: σχολὴν δ' ἔσχεν ἐν Ῥόδῳ, διάδοχος γεγονὼς καὶ μαθητὴς Παναιτίου. Allein Cic. Tusc. V 37, 107 rechnet ihn zu denen, *qui semel egressi numquam domum reverterunt*, und anderseits setzt Suidas offenbar voraus, dafs Posid. in Rhodus der unmittelbare Nachfolger des Panätius gewesen sei, was der Zeit nach eben nur dann möglich wäre, wenn Pan. nicht der athenischen, sondern der rhodischen Schule vorgestanden und dieses Amt bis gegen das Ende des 2. Jahrhunderts bekleidet hätte.

3) Über seine Schriften s. m. van Lynden S. 78—117. 62 ff. Susemihl Litt. Gesch. II 78 ff. Schmekel a. a. O. 8 ff. Die bekanntesten derselben sind die Bücher περὶ τοῦ καθήκοντος (s. o. S. 280, 4. 284 f.), nach Cic. De off. III 2, 7 (Fr. 2 Fowler) anerkannt das gründlichste Werk über diesen Gegenstand, das Vorbild des ciceronischen. Weiter werden angeführt: ein Werk über die Philosophenschulen (π. αἱρέσεων Diog. II 87, Fr. 12 Fowler), π. εὐθυμίας (Fr. 13—17 F.), π. προνοίας (Fr. 18—47 F.), eine politische Schrift (Cic. De leg. III 6, 14, vgl. Fowler a. a. O. S. 13 u.) und ein Brief an Tubero (Cic. De fin. IV 3, 29. Tusc. IV 2, 4. Ac. II 44, 135). Aus der Schrift π. προνοίας scheint Cicero die Kritik der Astrologie De divin. II 42, 87—46, 97 entnommen zu haben (vgl. a. a. O. § 88. 97. Schiche S. 37 ff. Hartfelder S. 20 ff. der S. 529, 4 angeführten Abhandlungen); in derselben vermutet Hirzel (Unters. zu Cic. I 197 ff.) wohl mit Recht die Quelle von De nat. deor. II 30, 75—61, 154, während Schwenke (Jahrb. f. Philol. Bd. 119 [1879] S. 135 f.) diesen Abschnitt ebenso wie den übrigen Inhalt des genannten Buchs von Posidonius π. θεῶν herl et. Den Brief an Tubero mag Cicero für das zweite Buch der Tusculanen benützt haben (vgl. Zietzschmann De Tusc. disput. font., Halle 1868); dagegen wird die Hauptquelle des ersten Buchs der Tusculanen (bzw. des Abschnitts c. 12—22) nicht mit Heine (De

als Philosoph genofs er grofses Ansehen[1]), und es | hat wohl kein anderer seit Chrysippus mit gleichem Erfolge für die Verbreitung des Stoicismus gewirkt.

Das stoische System hatte aber unter seinen Händen nicht unerhebliche Veränderungen erfahren. War auch Panätius mit seinen Grundzügen einverstanden, und fand er auch keinen seiner Teile entbehrlich[2]), so geht doch sein eigenes Interesse unverkennbar, wie dies im Geist jener Zeit lag, vorzugsweise auf die praktische Seite der Philosophie[3]); und im Zusammenhang damit bemühte er sich, von der Gewohnheit seiner Schule abweichend, sie durch eine fafslichere und geschmackvollere Darstellung dem allgemeinen Verständnis näher zu bringen[4]). Diesem praktischen Interesse entspricht es aber immer, wenn die wissenschaftlichen Gegensätze zurückgestellt werden, eine Ausgleichung und Verknüpfung der verschiedenen Ansichten versucht wird. So nahm denn auch Panätius zu der Lehre seiner Vorgänger eine freiere Stellung ein; er wollte auch anderen Philosophen die ihnen gebührende Anerkennung nicht

---

font. Tusc. disput. S. 8 f.) in einer S hrift des Panätius (dessen Ansicht der von Cicero verteidigten direkt widerspricht), sondern mit Corssen (De Posid. Rhod., Bonn 1878) in einer solchen des Posidonius zu suchen sein.

1) Es bedarf dies nach dem Bisherigen kaum eines besonderen Nachweises. Cicero z. B. nennt ihn De div. I 3, 6 (vgl. II 47, 97. Acad. II 33, 107) *vel princeps eius* [sc. *Stoicae*] *disciplinae*, De leg. a. a. O. *magnus homo et inprimis eruditus,* De fin. IV 9, 23 *inprimis ingenuus et gravis*, De off. II 14, 51 *gravissimus Stoicorum*, der Ind. Herc. Comp. rühmt col. 66 sein vielseitiges Wissen und erwähnt col. 68 der ehrenden Anerkennung, die er schon frühe in Athen gefunden habe; derselbe berichtet col. 71 über seine ehrenvolle Bestattung (vorausgesetzt, dafs hier noch immer von Pan. die Rede ist); Sen. ep. 33, 4 stellt ihn und Posidonius mit Zeno, Kleanthes und Chrysippus zusammen.

2) Was sich bei dem *princeps Stoicorum* im Grunde von selbst versteht und aufser allem anderen auch durch das S. 63, 2 Angeführte bestätigt wird.

3) Sind uns auch von Panätius einige physikalische Sätze überliefert, so bezieht sich doch das meiste und eigentümlichste, was von ihm mitgeteilt wird, auf Anthropologie, Theologie und Moral; auch seine Schriften, die wir kennen, sind aufser der einen historischen teils ethischen, teils theologischen Inhalts; dagegen wird keine einzige dialektische Bestimmung von ihm angeführt.

4) Cic. De fin. IV 28, 79. De off. I 2, 7. II 10, 35.

entziehen, er schätzte Aristoteles und Xenokrates, Theophrast und Dicäarch, und Plato zollte er eine so hohe Bewunderung, dafs man glauben sollte, er hätte sich eher zu ihm als zu Zeno halten müssen[1]). Wer die Verdienste der früheren Philosophen so | unbefangen zu würdigen wufste, von dem läfst sich erwarten, dafs er nicht allzu ängstlich an der Lehrüberlieferung einer einzigen Schule festhielt; und wirklich zeigen uns manche Abweichungen des Panätius von den stoischen Dogmen, dafs er der Auktorität seiner Schule auf dem philosophischen Gebiet mit derselben Unabhängigkeit des Urteils gegenübertrat, die er auch bei Fragen der literarischen und historischen Kritik an den Tag legte[2]). Er bestritt mit

---

1) Cic. De fin. IV 28, 79: *semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.* Tusc. I 32, 79 (s. S. 583, 2). Ind. Herc. col. 61: *ἦν γὰρ ἰσχυρῶς φιλοπλάτων καὶ φιλοαριστοτέλης, ἀ[λλὰ] καὶ παρε[νέδ]ω[κ]ε τῶν Ζηνων[είω]ν [τι διὰ τὴ]ν Ἀκαδημίαν [καὶ τὸν Περί]πατον.* Von Krantors Schrift über die Betrübnis sagt er (Cic. Acad. II 44, 135): man sollte sie wörtlich auswendig lernen. Nach Prokl. in Tim. S. 50 Bas. I 162, 12 Diehl vermutet van Lynden S. 73, er habe einen Kommentar zu Platos Timäus geschrieben, während Hirzel Unters. zu Cic. II 839, 1 es bezweifelt; ebenso liegt in den Worten des Proklus: *Παναίτ. καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν Πλατωνικῶν* nicht notwendig, dafs Proklus ihn selbst zu den Platonikern rechnete, sondern man kann auch übersetzen: Panät. und einige andere, der platonischen Schule Angehörige. Ob er oder Posidonius mit dem Philosophen aus Rhodus gemeint ist, dessen Bemerkungen über den Parmenides Prokl. in Parm. VI, T. VI 25 Cous. erwähnt, läfst sich nicht ausmachen.

2) Panätius macht nämlich in dieser Beziehung eine bemerkenswerte Ausnahme von der Sorglosigkeit, mit der sich die grofse Mehrzahl der Alten an die gelehrte Überlieferung zu halten pflegt. Seiner Ansicht über die Echtheit der unter dem Namen von Sokratikern überlieferten Gespräche ist schon Bd. II a⁴ 242, 5, seines Urteils über die Schriften des Aristo aus Chios oben S. 36, 2 g. E. gedacht worden. Aus Plut. Aristid. 27, 3. Athen. XIII 2 S. 556 b sehen wir, dafs er, wie es scheint zuerst, die Erzählung von der Bigamie des Sokrates bestritt, aus Plut. Arist. 1, 5, dafs er eine irrige Behauptung des Demetrius Phaler. über eine Choregie des Aristides durch genauere Untersuchung berichtigte. Vielleicht ist er hierbei in betreff der Schriften Aristos zu weit gegangen, möglicherweise war auch seine T. I b⁵ 973 m. besprochene Vermutung über Archelaus unrichtig, wie es die Meinung (Schol. Aristoph. Ran. 1493 ff., vgl. Hirzel Unters. z. Cic. I 234), dafs Aristophanes a. a. O. von einem anderen Sokrates rede als dem Philosophen, unbedingt ist: der Tatsache, dafs Panätius ein in seiner Zeit seltenes Bedürfnis kritischer Prüfung der Überlieferung zeigt, tut dies keinen Eintrag. Dagegen

Boëthus die Lehre von der Weltverbrennung [1]), | und wenn er auch nur sagte, die Ewigkeit der Welt sei ihm wahrschein-

---

ist es im höchsten Grad unwahrscheinlich, dafs der Behauptung, er habe den Phädo Plato abgesprochen, etwas anderes als ein Mifsverständnis zugrunde liegt; wie ich dies in der Kürze schon T. II a[4] 441, 1, eingehender in den Commentationes Mommsenianae S. 407 f. vgl. 405 nachgewiesen habe. Was Hirzel Unters. z. Cic. II 886 einwendet, ist schwach. Ebenso Chiappelli Panezio. (Filosofia d. Scuole Ital. XXVI [1882] 223 ff.) Ders. Ancora sopra Panezio. (Ebend. 1884.) Teichmüller Literar. Fehden 140 ff.

1) Diog. VII 142: *Παναίτιος δ' ἄφθαρτον ἀπεφήνατο τὸν κόσμον.* Philo De aetern. m. c. 15 S. 497 M. 248 B. 24, 20 C.: *Βοηθὸς γοῦν ὁ Σιδώνιος καὶ Παναίτιος . . . τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας καταλιπόντες πρὸς θειότερον* (*ὁσιώτερον* Cumont) *δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντὸς ηὐτομόλησαν.* Epiph. Haer. III 2, 9 S. 1090 D (Dox. 593, 6): *Παναίτιος ὁ Ῥόδιος τὸν κόσμον ἔλεγεν ἀθάνατον καὶ ἀγήρω.* Damit stimmt Stob. Ekl. I 414 H. 171, 5 W. [Dox. 468, 7] (*Παν. πιθανωτέραν εἶναι νομίζει καὶ μᾶλλον ἀρέσκουσαν αὐτῷ τὴν ἀιδιότητα τοῦ κόσμου ἢ τὴν τῶν ὅλων εἰς πῦρ μεταβολήν*) der Sache nach überein, wenn wir auch daraus erfahren, dafs sich Panätius über diesen Gegenstand nach seiner Art vorsichtig ausgedrückt hatte; und hierzu pafst es, dafs in einer wahrscheinlich aus Panätius stammenden Auseinandersetzung über das Weltgebäude b. Cic. N. D. II 45, 115. 46, 119 mit besonderem Nachdruck hervorgehoben wird, wie seine ganze Einrichtung auf die *incolumitas mundi* berechnet, wie nichts darin so bewunderungswürdig sei, *quam quod ita stabilis est mundus atque ita cohaeret ad permanendum, ut nihil ne excogitari quidem possit aptius;* denn wer einen dereinstigen Weltuntergang annahm, hatte keine Veranlassung, gerade auf die Dauerhaftigkeit der Welt das Hauptgewicht zu legen. Auch Cic. N. D. II 33, 85 widerspricht nicht: wenn sich der Stoiker hier nicht darüber entscheidet, ob das Weltgebäude ewig oder nur unbestimmbar lange dauern werde, so beweist dies nicht, dafs er selbst keine Ansicht darüber hat, sondern nur, dafs er es für seinen nächsten Zweck, den Erweis eine weltbildenden Intelligenz, nicht nötig findet, diese Frage hier zum Austra zu bringen. Wird aber a. a. O. 46, 118 der Weltverbrennung mit dem Zusatz erwähnt: *de quo Panaetium addubitare dicebant,* so kann diese Ausdrucksweise weder von Panätius noch überhaupt von Ciceros griechischen Original herrühren, dessen Verfasser keinenfalls blofs gerüchtweise übe Panätius' Zweifel an der Weltverbrennung unterrichtet gewesen sein wird sondern sie ist auf Ciceros Rechnung zu setzen, und man kann nicht einmal daraus schliefsen, dafs wenigstens dieser unsicher darüber war, wa Panätius' eigentliche Meinung sei, sondern er kann sich dieser Wendun auch nur deshalb bedient haben, um die Sache so darzustellen, als ob Balbu aus der Erinnerung an mündliche Mitteilungen rede. Vgl. Comment. Mommsen Berl. 1877, S. 403 f. Dafs Arnob. adv. nat. II 9 den Panätius unter de Verteidigern der Weltverbrennung nennt, ist nur ein Beweis seiner Flüchtigkeit; vgl. Diels Doxogr. 172 f.

licher, so läfst sich doch annehmen, dafs er seinerseits bei dieser Frage entweder der platonischen oder der aristotelischen Ansicht vor der stoischen entschieden den Vorzug gab[1]). Im | Zusammenhang damit wollte er auch die Fortdauer nach dem Tode nicht blofs auf eine gewisse Zeitdauer beschränken, sondern er leugnete sie gänzlich[2]). Weiter wird von ihm

1) Für welche von diesen beiden Annahmen er sich entschieden hatte, ob er mit dem Weltende auch den Weltanfang beseitigt wissen wollte oder nicht, wird nicht berichtet. Das ἀθάνατον καὶ ἀγήρω bei Epiphanius, wenn es wirklich von Panätius herrührt, erinnert an Platos ἀγήρων καὶ ἄνοσον Tim. 33 A, und auch die weiteren Angaben führen nicht mit Bestimmtheit über die Bestreitung des Welt e n d e s hinaus, da nicht blofs ἀφθαρσία, sondern auch ἀιδιότης die Anfangslosigkeit nicht ebenso notwendig in sich schliefst wie die Endlosigkeit. Da aber die erstere auch von der platonischen Schule in der Regel zugestanden wurde (vgl. T. II a[4] 1024 f. 1046 f.), und da die Hauptgegner der stoischen Lehre seit Zeno die Peripatetiker waren (T. II b[3] 836. 929 f.), ist es mir doch wahrscheinlich, dafs Pan., wenn er das stoische Dogma einmal aufgab, nicht auf halbem Wege stehen blieb, sondern sich dem peripatetischen zuwandte, welches überhaupt in jener Zeit neben dem stoischen zunächst zur Wahl gestellt war.

2) Dies erhellt aus Cic. Tusc. I 32, 78. Nachdem hier die stoische Lehre von einer beschränkten Fortdauer der Seele abgewiesen ist, fährt Cic. fort: *M. Num quid igitur est causae, quin amicos nostros Stoicos dimittamus? eos dico, qui aiunt manere animos, cum e corpore excesserint, sed non semper? A. Istos vero* usw. *M. Bene reprehendis ... 79 credamus igitur Panaetio a Platone suo dissentienti? quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat, huius hanc unam sententiam de inmortalitate animorum non probat. volt enim, quod nemo negat, quicquid natum sit, interire, nasci autem animos ... alteram autem adfert rationem: nihil esse, quod doleat, quin id aegrum esse quoque possit; quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum: dolere autem animos, ergo etiam interire.* Nun hätte allerdings, wie ich Heine (De fontibus Tuscul. disput., Weimar 1863, S. 8 f.) zugeben mufs, auch ein orthodoxer Stoiker die Lehre von der Unsterblichkeit, sofern diese nicht blofs eine Fortdauer nach dem Tode, sondern eine endlose Fortdauer behauptet, bestreiten müssen. Aber dafs die Einwürfe des Panätius nicht blofs diesen Sinn haben, sieht man schon aus der Art, wie Cicero sie einführt. Er unterscheidet ja den Panätius ganz deutlich von denjenigen Stoikern, *qui aiunt animos manere.* Diese sind im Vorhergehenden abgetan, und nun bleiben nur noch zwei mögliche Ansichten, die des Plato und die des Panätius, diejenige, welche eine endlose Fortdauer nach dem Tode behauptet, und die, welche sie ganz leugnet. Das gleiche erhellt ferner aus den Einwürfen selbst, welche Cic. aus Panätius anführt, namentlich dem zweiten: wer die Seelen bis zur Weltverbrennung fortdauern liefs, der mufste die Leugnung ihrer unbeschränkten Fortdauer nicht darauf gründen, dafs

berichtet, | dafs er statt der herkömmlichen acht Teile der Seele deren nur sechs zählte, indem er die Sprache zu den willkürlichen Bewegungen rechnete, die Geschlechtsfortpflanzung aber nicht der Seele, sondern der vegetabilischen Natur zuschrieb[1]); zwei Annahmen, von denen zwar die erste nicht

die Seele erkranken und daher auch sterben könne, sondern darauf, dafs sie sich dem Schicksal des Ganzen nicht zu entziehen vermöge, denn sie erlag seiner Ansicht nach nicht innerer Erkrankung und Auflösung, sondern äufserer Gewalt. Wenn endlich Panätius die Weltverbrennung aufgab, so fiel ebendamit für ihn jedes Motiv weg, der Seele eine beschränkte Fortdauer beizulegen, er hatte vielmehr nur noch die Wahl zwischen gänzlicher Leugnung oder unbeschränkter Behauptung derselben. Auch Tusc. I 18, 42 spricht aber dafür, dafs Panätius eine Auflösung der Seele gleich nach dem Tode annahm. *Is autem animus*, heifst es hier, *qui si est horum quattuor generum, ex quibus omnia constare dicuntur, ex inflammata anima constat, ut potissimum videri video Panaetio, superiora capessat necesse est. nihil enim habent haec duo genera proni et supera semper petunt. ita, sive dissipantur, procul a terris id evenit, sive permanent et conservant habitum suum, hoc etiam magis necesse est ferantur ad caelum.* Wenn Cic. hier bemerkt, die Ansicht des Panätius von der Natur der Seele vorausgesetzt, müsse man ihre Erhebung in den Himmel selbst für den Fall zugeben, dafs sie sich nach dem Tod auflöse, so wird man schliefsen müssen, dafs es gerade Panätius war, bei dem er die Annahme einer solchen Auflösung der Seele gefunden hatte.

1) Nemes. de nat. hom. c. 15 S. 96 Antv. 212 Matth. (Fr. 35 Fowler): *Παναίτιος δὲ ὁ φιλόσοφος τὸ μὲν φωνητικὸν τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος εἶναι βούλεται, λέγων ὀρθότατα, τὸ δὲ σπερματικὸν οὐ τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλὰ τῆς φύσεως.* Tertull. De an. 14 (Fr. 36 F.): *dividitur autem [anima] in partes nunc in duas . . . nunc in quinque* (wozu Diels Doxogr. 205 aus der Parallelstelle bei Theodoret cur. gr. aff. V 20 beifügt: *ab Aristotele) et in sex a Panaetio.* Durch Diels' einleuchtende Textesverbesserung erledigen sich die Vermutungen, welche Zietzschmann De Tusc. disp. font. 20 ff. an die Lesart der Handschriften: *nunc in quinque et in sex a Pan.* anknüpft. Wenn derselbe aus Cic. Tusc. II 21, 47 *(est enim animus in partis tributus duas, quarum altera rationis est particeps, altera expers)* schliefst, dafs Pan. in der Ethik der platonisch-aristotelischen Unterscheidung eines vernünftigen und eines vernunftlosen Seelenteils gefolgt sei, kann ich ihm nicht zustimmen. Selbst wenn sich Cicero in diesem Abschnitt im übrigen an Panätius hielt, fragt es sich doch immer, wie weit diese Abhängigkeit sich aufs einzelne erstreckte, und es läfst sich recht wohl denken, dafs er selbst erst der echt stoischen (S. 203, 1. 229 ff. besprochenen) Forderung einer Herrschaft des *λόγος (ratio)* über die *ὁρμή (temeritas)* hier und im folgenden jene unstoische Fassung gab. Über die obigen Angaben vgl. m. Fowler S. 15 f. Schmekel Mittl. Stoa 204. Bonhöffer Epikt. u. d. Stoa 253.

viel auf sich hätte[1]), die zweite dagegen mit der Unterscheidung der ψυχὴ und der φύσις einen psychologischen Dualismus voraussetzt, welcher der stoischen Philosophie ursprünglich fremd ist[2]). Panätius folgt hier ebenso wie in seiner Ansicht von der Unsterblichkeit der peripatetischen Lehre. An dieselbe erinnert in seiner Ethik die | Einteilung der Tugenden in theoretische und praktische[3]). Dafs er auch in der Bestimmung des höchsten Guts die stoische Strenge verliefs und sich der akademischen und peripatetischen Ansicht zuwandte, ist nicht wahrscheinlich[4]), wenn er auch vielleicht den Unterschied des Vorzüglichen und Verwerflichen etwas stärker betont hat; und ebenso mag die Angabe, er habe die Apathie des Weisen geleugnet[5]), darauf zurückzuführen sein, dafs er den Unterschied zwischen der stoischen

---

1) Ritter III 698 sucht wohl zu viel darin.

2) Die altstoische Psychologie leitet alle Lebenstätigkeiten vom ἡγεμονικὸν her und hat bei ihrem Materialismus gar keinen Anlafs zur Unterscheidung der ψυχὴ und der φύσις, vielmehr soll diese nach der Geburt in jene verwandelt werden; s. o. S. 200, 3.

3) Diog. VII 92.

4) Zwar behauptet Diog. VII 128: *ὁ μέντοι Παναίτιος* (Fr 40 Fowler) *καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετήν, ἀλλὰ χρείαν εἶναί φασι καὶ ὑγιείας καὶ ἰσχύος καὶ χορηγίας.* Da jedoch diese Angabe hinsichtlich des Posidonius nach den S. 218, 2. 220, 1 gegebenen Nachweisungen entschieden falsch ist, so hat Tennemann Gesch. d. Phil. IV 382 ganz Recht mit der Bemerkung, dafs wir ihr auch hinsichtlich des Panätius nicht trauen können. (Anders urteilen Gercke De consolationibus 60 u. Schmekel Mittl. Stoa 223, 1.) Nach Plut. Demosth. 13, 4 suchte er die Überzeugung, dafs nur das *καλὸν* ein *δι' αὐτὸ αἱρετὸν* sei, auch bei Demosthenes nachzuweisen; um so weniger wird er selbst sie bezweifelt haben, und Cicero sagt ja auch ausdrücklich (s. S. 586, 3), dafs er dies nicht getan hat. Wenn Ritter III 699 in dem Satze b. Sext. Math. XI 73, dafs es nicht blofs eine naturwidrige, sondern auch eine naturgemäfse Lust gebe, eine offenbare Abweichung von dem älteren Stoicismus finden will, so ist dies nach eben dieser Stelle und dem, was S. 223 f. weiter angeführt wurde, zu bestreiten: die stoische Lehre ist nur, dafs die Lust ein Adiaphoron sei, dem widerspricht aber die Annahme einer naturgemäfsen Lust nicht; nur wenn man unter der Lust im engeren Sinn den Affekt der ἡδονὴ versteht, ist sie wie jeder Affekt naturwidrig. Vgl. S. 222, 3.

5) Gell. XII 5, 10 (Fr. 14 Fowler): *ἀναλγησία enim atque ἀπάθεια non meo tantum, inquit, sed quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum sicuti iudicio Panaetii . . . improbata abiectaque est.*

Erhebung über den Schmerz und der cynischen Gefühllosigkeit nachdrücklicher hervorhob. Doch läfst sich aus diesen Angaben immerhin vermuten, er habe die Schroffheiten der stoischen Ethik zu mildern gesucht und unter den verschiedenen möglichen Auffassungen ihrer Sätze denjenigen den Vorzug gegeben, welche ihn mit der gewöhnlichen Ansicht am wenigsten in Streit brachten[1]). Auf | dieses Bestreben weist auch die Richtung, in der er sein berühmtes Werk über die Pflicht, das Vorbild des ciceronischen, ausführte; denn dieses sollte ausdrücklich nicht für die vollendeten Weisen, sondern nur für die im Fortschritt zur Weisheit begriffenen bestimmt sein und aus diesem Grunde nicht vom *κατόρθωμα* handeln, sondern nur vom *καθῆκον*[2]). Indessen enthält dies alles doch keine wirkliche Abweichung von der stoischen Ethik, und auch was uns sonst über die Moral des Panätius berichtet wird, stimmt mit dieser zusammen[3]). Weiter entfernte sich Panätius von der herkömmlichen Theologie seiner Schule. Nur seine Ansicht kann es sein, die sein Schüler Mucius Scävola vortrug, wenn er ebenso wie später Varro[4]) auseinandersetzte[5]), es gebe drei Klassen von Göttern, diejenigen, von welchen

1) Wie dies auch daraus hervorgeht, dafs er nach Cic. De fin. IV 9, 23 in dem Brief an Tubero *de dolore patiendo* den Satz: der Schmerz sei kein Übel, nicht ausdrücklich ausgesprochen, sondern nur untersucht hatte, *quid esset et quale, quantumque in eo esset alieni, deinde, quae ratio esset perferendi.*

2) Dies ergibt sich wenigstens aus Ciceros Darstellung De off. III 3, 13 f. Auch bei Sen. ep. 116, 5 will Panätius zunächst nur für die, welche noch nicht weise sind, Vorschriften geben, wenn er einem jungen Mann auf die Frage, ob der Weise sich verlieben werde, antwortet, sie beide werden jedenfalls besser tun, sich vor einer solchen Gemütsbewegung zu hüten, da sie noch keine Weise seien. Weiteres über Panätius' Schrift S. 280. 284 f.

3) Bei Clem. Alex. Strom. II 21, 129 S. 497 P. 183, 9 St. Stob. Ekl. II 114 H. 64, 10 W. stellt er die Forderung des naturgemäfsen Lebens auf; b. Cic. De off. III 3, 11 f. 7, 34 erklärt er: *id solum bonum, quod honestum sit;* b. Stob. Ekl. II 112 H. 63, 25 W. vergleicht er die einzelnen Tugenden mit Schützen, die von verschiedenen Standpunkten aus nach einem Ziel schiefsen. Auch was Cic. De off. II 14, 51 anführt, findet schon bei älteren Stoikern seine Analogie (vgl. S. 270); echt zenonisch ist die Äufserung De off. II 17, 60.

4) Vgl. S. 672 3. Aufl.

5) Nach Augustin De civ. d. IV 27, dessen Quelle ohne Zweifel Varro war.

die Dichter, die, von welchen die Philosophen, und die, von welchen die Staatsmänner reden. Die Erzählungen der Dichter über die Götter seien voll ungereimter und unwürdiger Fabeln: sie lassen die Götter stehlen, Ehebruch treiben, sich in Tiere verwandeln, ihre eigenen Kinder verschlingen usw. Die philosophische Theologie ihrerseits tauge nicht für die Staaten (sie eigne sich nicht zu einer öffentlichen Religion), denn sie enthalte vieles, dessen Kenntnis dem Volk teils entbehrlich, teils nachteilig sei; zu dem letzteren rechnet Scävola die beiden Sätze, dafs manche von den Personen, die als Götter verehrt werden, wie Herkules, Äskulap, die Dioskuren, blofse Menschen gewesen seien, und | dafs die Götter nicht so aussehen, wie man sie darstelle, dafs der wahre Gott kein Geschlecht, kein Alter und keine Gliedmafsen habe [1]). Hieraus ergab sich dann von selbst [2]), dafs in der bestehenden Religion nur eine im Dienst der öffentlichen Ordnung getroffene staatliche Einrichtung gesehen werden konnte, deren Urheber sich in der Götterlehre nach der Fassungskraft der Masse richten mufsten. Wissen wir nun auch nicht, ob Panätius der erste war, der jene Unterscheidung einer dreifachen Götterlehre aufbrachte [3]), so müssen wir doch jedenfalls annehmen, dafs bei ihm ebenso wie bei den Männern, welche sich seiner Theologie zunächst anschlossen, einem Scävola, Varro und Seneca, eine durchaus freie Stellung zur Volksreligion in ihr zum Ausdruck kam und durch sie gerechtfertigt wurde; wie denn auch von keinem von ihnen bekannt ist, dafs er in der bei den Stoikern so beliebten allegorischen Mythendeutung über die allgemeinsten Bestimmungen, denen sich kein Stoiker ganz entziehen konnte [4]), hinausgegangen wäre. Im offenen Widerspruch mit der stoi-

---

1) Bei den für das Volk entbehrlichen Bestandteilen der philosophischen Theologie, über die Augustin sich nicht ausspricht, wird man an die ihm unverständlichen Lehren, das eigentlich Philosophische, zu denken haben.

2) Was Varro bestimmter ausspricht.

3) In den Placita wird dieselbe, wie S. 326, 3 gezeigt ist, als allgemein stoisch behandelt; allein der Stoiker, den der Verfasser der Placita hier exzerpiert, kann selbst nur der späteren Zeit angehört haben, worauf auch die Berufung auf Plato I 6, 3 (Dox. 293, 14) weist.

4) Die S. 334 besprochenen, worüber m. vgl., was S. 672 3. Aufl. aus Varro anzuführen sein wird.

schen Überlieferung setzte sich Panätius bei einem Punkte, auf welchen die Schule das höchste Gewicht zu legen pflegte, durch seine früher erwähnten Zweifel an der Mantik[1]), in denen er, wie es scheint, die Kritik des Karneades wieder | aufnahm[2]). Des Abfalls von den stoischen Grundsätzen können wir ihn deshalb allerdings doch nicht beschuldigen[3]), wie ihn denn auch die Stoa jederzeit als einen der Ihrigen anerkannt hat[4]). Sein Verhältnis zu seiner Schule ist immerhin ein anderes als das des Antiochus zu der neueren Akademie, er ist ihrer Lehre in der Hauptsache treu geblieben; aber doch läſst sich in seinen Ansichten und in seinem Verhalten gegen die früheren Philosophen die Neigung zu einer Verständigung mit den Standpunkten nicht verkennen, gegen welche der Stoicismus bisher bloſs eine abwehrende Stellung einzunehmen gewohnt war[5]).

Daſs übrigens Panätius mit dieser Denkweise unter den Stoikern jener Zeit nicht allein stand, darauf weist auſser den oben besprochenen Abweichungen des Boëthus von der

---

1) Auch hierüber lauten zwar die Berichte nicht ganz einstimmig. Diog. VII 149 sagt schlechtweg: *ἀνυπόστατον αὐτὴν [τὴν μαντικὴν] φησι*, Epiphan. c. haer. III 2, 9 S. 1090 D (Dox. 593, 7): *τῆς μαντείας κατ' οὐδὲν ἐπεστρέφετο*; dagegen Cic. De divin. I 3, 6: *nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit.* Ebenso Acad. II 33, 107. Indessen sehen wir aus De div. I 7, 12, daſs er seine Zweifel ziemlich bestimmt vortrug, und aus De div. II 42, 88. 47, 97 (s. S. 349, 2. 579, 3), daſs er als der einzige unter den Stoikern wenigstens die astrologische Wahrsagung positiv verwarf.

2) Vgl. Cic. De div. I 7, 12: *quare omittat urguere Carneades, quod faciebat etiam Panaetius requirens, Iuppiterne cornicem a laeva, corvum ab dextera canere iussisset.*

3) Vollends verkehrt ist, was Epiphan. den in vorl. Anm. angeführten Worten beifügt: *καὶ τὰ περὶ θεῶν λεγόμενα ἀνῄρει. ἔλεγε γὰρ φλήναφον εἶναι τὸν περὶ θεοῦ λόγον.*

4) S. o. S. 580, 1.

5) Einiges Weitere, was aus Panätius angeführt wird, ist für seine philosophische Eigentümlichkeit unerheblich; van Lynden 72 f. nennt in dieser Hinsicht: seine Ansicht über die Kometen (Sen. nat. qu. VII 30, 2); die Annahme, daſs Attika wegen seines gesunden Klimas begabte Menschen erzeuge (Prokl. in Tim. 50 B nach Plato Tim. 24 C S. 162, 12 Diehl); die Behauptung, daſs die heiſse Zone bewohnt sei (Achill. Isag. in Petav. Uranolog. p. 169).

stoischen Lehre auch das hin, was uns über seine Mitschüler Heraklides und Sosigenes mitgeteilt wird. Jener bestritt den altstoischen Satz von der Wertgleichheit aller Verfehlungen[1]); von diesem wird gesagt, dafs er mit anderen die aristotelische Ansicht über die Mischung der Stoffe mit der chrysippischen, nicht ohne Widerspruch, zu verbinden versucht habe[2]). Aber | über keinen von diesen Zeitgenossen des Panätius ist uns Weiteres bekannt. Von seiner eigenen Schule läfst sich annehmen, dafs in ihr die Auffassung und Behandlung der stoischen Lehre herrschend war, welcher er selbst huldigte. Doch müssen wir auch in dieser Beziehung die Unvollständigkeit der geschichtlichen Überlieferung bedauern. Sind uns auch ziemlich viele von seinen zahlreichen Schülern dem Namen nach bekannt[3]), so | ist doch Posidonius

1) Diog. VII 121.

2) Alex. Aphr. *π. κράσεως καὶ αὐξήσεως* 3 S. 216, 9 Bruns: von den Stoikern nach Chrysippus *οἱ μὲν Χρυσίππῳ συμφέρονται* (nämlich in betreff der Mischung, worüber S. 126 ff. z. vgl.), *οἱ δέ τινες αὐτῶν τῆς Ἀριστοτέλους δόξης ὕστερον ἀκοῦσαι δυνηθέντες πολλὰ τῶν εἰρημένων ὑπ' ἐκείνου περὶ κράσεως καὶ αὐτοὶ λέγουσιν· ὧν εἷς ἐστι καὶ Σωσιγένης, ἑταῖρος Ἀντιπάτρου* (vgl. S. 49 u.). Weil sie aber doch wegen ihrer sonstigen Voraussetzungen Aristoteles nicht durchaus folgen können, verwickeln sie sich (denn dies scheint der Sinn des fehlerhaften Textes zu sein) in Widersprüche.

3) Es sind in dieser Beziehung zu nennen: 1) Griechen: Mnesarchus aus Athen, welcher noch Diogenes und Antipater gehört hatte, der Nachfolger des Panätius (Cic. De orat. I 11, 45 vgl. 18, 83. Ind. Herc. Comp. col. 51, 4. 78, 5. Epit. Diog., über die oben S. 34, 2), den auch Antiochus in Athen hörte (Cic. Acad. II 22, 69. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV 9, 3, aus ihm Augustin c. Acad. III 18, 40). Cic. a. a. O. vgl. De fin. I 2, 6 nennt ihn und Dardanus *tum principes Stoicorum;* aus Ind. Herc. col. 51. 53. 78 vgl. Epit. Diog. ergibt sich, dafs Dard. gleichfalls Athener und Schüler des Diogenes, Antipater und Panätius war, da er zugleich der Nachfolger des letzteren genannt wird, scheint er der Schule mit Mnesarchus gemeinschaftlich vorgestanden zu haben. Ihr Nachfolger war wohl (wie Zumpt Abh. Berl. Ak. Hist.-phil. Kl. 1842, S. 105 vermutet) Apollodorus aus Athen, welchen Cic. N. D. I 34, 93 als Zeitgenossen des Epikureers Zeno bezeichnet, und der Ind. Herc. col. 53 unter den Schülern des Panätius nennt, welcher aber von dem S. 48, 2 besprochenen Seleucier, mit dem ihn Zumpt vermischt, und dem berühmten Grammatiker aus Athen zu unterscheiden ist. Seine Schulführung mufs in den Anfang des 1. Jahrhunderts fallen und begann vielleicht noch vor dem Ende des zweiten. Apollonius aus Nysa in Phrygien, *τῶν Παναιτίου γνωρίμων ἄριστος* (Strabo XIV 1, 48

der einzige, über dessen Ansichten uns Näheres mitgeteilt

S. 650), uns jedoch nicht weiter bekannt. Asklepiodotus aus Nicäa (Ind. Herc. col. 73), neben Panätius nach einer attischen Inschrift als Hieropöe an den Ptolemäen im Jahre 152/1 v. Chr. in Athen aufgeführt, vgl. Crönert Sitz.-B. d. Berl. Ak. 1904, S. 480. Manche halten ihn für denselben, der auch Schüler des Posidonius war; s. u. S. 585 3. Aufl. und Pauly-Wissowa II 1640. Damokles aus Messene (ebd. 76, 4). Demetrius der Bithyner (Diog. V 84. Ind. Herc. col. 75), neben dem auch sein Vater Diphilus als Stoiker bezeichnet wird; ihm gehören, wie es scheint, die zwei Epigramme Anthol. gr. II 64 Jac. (Anth. Pal. IX 730 f.). Dionysius aus Cyrene, ein tüchtiger Geometer (Ind. Herc. 52), vgl. v. Arnim b. Pauly-Wissowa V 974 u. Susemihl L. G. II 711. Gorgus aus Lacedämon (Ind. Herc. 76, 5, vgl. Crönert a. a. O. S. 480). Hekato aus Rhodus, dessen Schrift über die Pflichten, Tubero gewidmet, Cic. De off. III 15, 63. 23, 89 ff. anführt; derselben Schrift, wenn nicht einem eigenen Werke über die Wohltätigkeit, scheint das, was Sen. De benef. I 3, 9. II 18, 2. 21, 4. III 18, 1. VI 37, 1. ep. 5, 7. 6, 7. 9, 6 aus ihm mitteilt, gröfstenteils entnommen zu sein; verschiedene andere, zum Teil umfangreiche Werke führt Diogenes an (s. d. Index), der (nach der Epitome, in welcher Rose mit Recht statt *Κάτων* *Ἑκάτων* setzt) ihm eine eigene Biographie gewidmet hatte. Dafs er der im Ind. Herc. Comparettis col. 73 erwähnte Schüler des Panätius sei, der noch vor diesem und zwar in Rom starb, wie Comparetti a. a. O. vermutet, ist durchaus unerweislich. Die Fragmente Hekatos hat Fowler gesammelt, s. o. S. 577, 1. Vgl. auch Schmekel Mittl. Stoa 290 ff. Susemihl Litt. Gesch. II 240. Die Bithynier Nikander und Lyko (Ind. Herc. 75, 5. 76, 1). Mnasagoras (Epit. Diog. vielleicht der in der attischen Stoikerschrift erwähnte aus Alexandria, vgl. Crönert a. a. O. S. 478). Paramonus aus Tarsus (Ind. Herc. 74. 77). Pausanias aus Pontus (ebd. 76, 1). Plato aus Rhodus (Diog. III 109). Posidonius (s. u.). Sosus aus Askalon (Ind. Herc. 75, 1. Steph. Byz. De urb. *Ἀσκ.*), ohne Zweifel derselbe, nach dem der Akademiker Antiochus von Askalon eine Schrift benannt hatte (s. S. 597, 7 3. Aufl.); vielleicht hatte er nach Panätius' Tod noch der Schule des Mnesarchus und Dardanus, die auch Antiochus besuchte, als älteres Mitglied angehört. Sotas aus Paphos (Ind. Herc. 75, 1). Stratokles aus Rhodos, von Strabo XIV 2, 13 S. 655 als Stoiker, Ind. Herc. 17, 8 vgl. 79 als Schüler des Panätius und vermutlich als Verfasser eines Werks über die stoische Schule bezeichnet. Timokles aus Knosos oder Knidos (Ind. Herc. 76, 2). Zu der Schule des Panätius oder Mnesarchus scheint auch Antidotus gehört zu haben, da nach Ind. Herc. col. 79 Antipater von Tyrus erst sein, dann des ebengenannten Stratokles Schüler war. Auch der Dichter Antipater aus Sidon (Diog. VII 29), von welchem die Anthologie mehrere Epigramme enthält (m. s. die Nachweisung bei Jacobs Anthol. gr. XIII 846), gehört der Generation nach Panätius an: nach Cic. De orat. III 50, 194 war er um 92 v. Chr. schon bekannt, und derselbe bezieht sich De fato 3, 5 auf einen Vorfall aus seinem Leben, den, wie es scheint, Posidonius angeführt hatte. Gleichzeitig oder wenig jünger mufs der Diotimus

wird; von Panätius' Nachfolger Mnesarchus[1]) | können wir

---

sein, welcher nach Diog. X 3 Epikur sittenlose Briefe unterschoben hatte (verschieden von dem Sext. Math. VII 140 angeführten, der ein Demokriteer ist, vgl. Diels Dox. 346 b Anm. u. Hoyer De Antiocho Ascalonita (Bonn 1883, 32, 4); denn nach Athen. XIII 92 S. 611 b, der ihn Theotimus nennt, wurde er deshalb auf Betrieb des Epikureers Zeno hingerichtet; s. o. S. 385, 1 Schl. u. Crönert Kolotes u. Menedemus S. 22 f. Über Scylax aus Halikarnass, einen als Astronom und Politiker ausgezeichneten Mann, erfahren wir aus Cic. De divin. II 42, 88 zwar, dafs er mit Panätius befreundet und gleich ihm ein Gegner der Astrologie war; dafs er jedoch der stoischen Schule angehörte, wird nicht gesagt. Von Nestor aus Tarsus ist nicht ganz klar, ob er ein Mitschüler oder ein Schüler des Panätius war, oder erst später gelebt hat. Strabo XIV 5, 14 S. 674 nennt ihn hinter Antipater und Archedemus und vor den beiden (S. 585 f. 3. Aufl. besprochenen) Athenodoren, die Epitome des Diog. neben Dardanus und anderen Schülern des Diogenes von Seleucia vor Antipater. dagegen wäre nach [Lucian.] Macrob. 21 der Stoiker Nestor aus Tarsus Lehrer des Tiberius gewesen, was er als Zeitgenosse des Panätius trotz der ihm hier beigelegten 92 Lebensjahre unmöglich gewesen sein kann. Ich möchte vermuten, dafs der angebliche Lucian den Stoiker Nestor mit dem S. 610 3. Aufl. erwähnten gleichnamigen Akademiker, dem Lehrer des Marcellus (der aber auch Tiber unterrichtet haben kann) verwechselte, und dafs der Stoiker ein Zeitgenosse des Panätius war. Zwischen Nestor und Dardanus führt die Epitome einen Basilides auf, der vermutlich auch in der von Crönert a. a. O. besprochenen attischen Inschrift erwähnt ist; an den Lehrer M. Aurels (S. 691 3. Aufl.) wird man nicht denken können (denn der konnte nicht an diesen Ort gestellt werden und war wohl überhaupt jünger als die Quelle der Stoikerbiographien des Diog. Laert.), eher wohl an den, dem die S. 89, 1 besprochene Behauptung angehört, weil der Abschnitt des Sextus, in dem sie erwähnt wird, wahrscheinlich aus Klitomachus stammt. — Hierzu kommen nun 2) die Römer, welche Panätius in Rom, einzelne vielleicht auch später in Athen, zu Schülern hatte. Die bedeutendsten von diesen, Q. Aelius Tubero, Q. Mucius Scävola, C. Fannius, P. Rutilius Rufus, L. Aelius, M. Vigellius, Sp. Mummius sind schon S. 554 f. genannt worden. Weiter gehören hierher: ein nicht genauer bezeichneter Piso Ind. Herc. col. 74, 6, nach Comparettis Annahme L. Calpurnius Piso Frugi, der 133 v. Chr. Konsul war; Sextus Pompejus (Cic. De orat. III 21, 78 und I 15, 67. Brut. 47, 175. De off. I 6, 19. Philipp. 12, 11, 27), ein ausgezeichneter Kenner des bürgerlichen Rechts, der Geometrie und der stoischen Philosophie, und L. Lucilius Balbus (De orat. III 21, 78. Brut. 42, 154); denn dafs auch die zwei letzteren ihren Stoicismus Panätius verdanken, ist durchaus wahrscheinlich; dagegen scheint Q. Lucilius Balbus (Cic. N. D. I 6, 15) hierfür zu jung zu sein; wenn daher De orat. III 21, 78 (angeblich 91 v. Chr.) von „den zwei Balbus" als Stoikern gesprochen wird, so mufs mit dem einen von diesen noch ein dritter des gleichen Namens gemeint sein. Aufser diesen nennt der Ind. Herc. col. 74 die Samniten Marcius und Nysius; von dem letzteren heifst

nur vermuten, dafs der Stoicismus, den sein Zuhörer Antiochus (s. u.) mit der akademischen Lehre so leicht zu vereinigen wufste, schon nach seiner Darstellung desselben nicht zu weit von ihr ablag [1]), und dafs er sich den Ansichten seines Lehrers aufser der Psychologie, von der dies ausdrücklich berichtet wird [2]), auch noch in anderen Punkten anschlofs; von Hekato wissen wir, dafs er von der Strenge der stoischen Sittenlehre in ihrer Anwendung aufs einzelne auf bedenkliche Weise abwich [3]), worin ihm aber freilich schon Diogenes vorangegangen | war; etwas Genaueres ist uns jedoch über keinen von beiden überliefert.

Etwas besser sind wir über Posidonius unterrichtet [4]), einen Syrer aus Apamea [5]), dessen vieljährige Lehrtätigkeit die erste Hälfte des 1. Jahrhunderts ganz oder fast ganz ausgefüllt zu haben scheint [6]). Ein Schüler des Panätius [7]) be-

---

es: Νύσιος δὲ καὶ τὸ τῶν σπουδαιοπαρῴδων γένος ἐπενόησεν (Crönert Kolotes u. Menedemos S. 106 A. 506).

1) (Zu S. 591.) Vgl. über ihn Susemihl L. G. II 238. Schmekel Mittl. Stoa 296.

1) Was sonst von ihm angeführt wird, beschränkt sich auf eine Äufserung gegen die unphilosophische Rhetorik b. Cic. De orat. I 18, 83, eine logische Bemerkung bei Stob. Ekl. I 436 H. 179, 6 W. (Dox. 463, 5), eine Definition der Gottheit ebd. 60 H. 35, 10 W. (Dox. 303, 13); diese Äufserungen enthalten aber nichts, was von der allgemein stoischen Lehre abwiche.

2) Galen h. phil. 24 (Dox. 615, 6): Μνήσαρχος δὲ τὴν Στωικῶν ὑπόληψιν ἐπικρίνων τὸ φωνητικὸν καὶ (add. Diels) τὸ σπερματικὸν περιεῖλεν οἰηθεὶς τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως ταῦτα μετέχειν (auch Panätius rechnete sie, nach S. 584, 1, nicht zur ψυχή), μέρη δὲ τῆς ψυχῆς ᾠήθη μόνον τὸ λογικὸν καὶ τὸ αἰσθητικόν, letzteres natürlich wieder in die fünf Sinne geteilt, womit wir zu den sechs Seelenkräften des Panätius kommen.

3) S. o. S. 270, 3.

4) Bake Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae, Leiden 1810. Müller Fragm. hist. graec. III 245 ff. Scheppig De Posid. Apam. rerum gentium terrarum scriptore, Sondersh. 1869. Susemihl Alex. Lit. Gesch. II 128—147. E. Schwartz Charakterköpfe aus d. antiken Literatur, 2. A., Leipz. 1906, S. 89—98. Besonders Schmekel D. Phil. d. mittl. Stoa, Berlin 1892.

5) Strabo XIV 2, 13 S. 655. XVI 2, 10 S. 753. Athen. VI 252 e. [Lucian.] Macrob. 20. Suid. u. d. W.

6) Genauere Angaben darüber sind nicht vorhanden; einer annähernden Berechnung lassen sich die drei Data zugrunde legen, dafs Posid. Schüler des Panätius war, dafs er 84 Jahre alt wurde (Lucian a. a. O.) und dafs er nach Suid. unter dem Konsulat des M. Marcellus (51 v. Chr.) nach Rom

reiste auch er die westlichen Länder bis nach Gades [1]), doch nicht um hier einen Wirkungskreis für seine Lehrtätigkeit

---

gekommen sein soll. Hiernach glaubt Bake, und seither fast alle, er möge 135 v. Chr. geboren, 51 v. Chr. gestorben sein. Mir ist indessen die Angabe des Suidas (trotz Scheppig S. 10 f.) verdächtig: teils weil es nicht eben wahrscheinlich ist, dafs Posidonius als ein Greis von mehr als 80 Jahren noch einmal nach Rom reiste; teils weil Suidas so redet, als ob dieser Besuch des Posid. in Rom der einzige oder doch der bekannteste wäre (*ἦλθε δὲ καὶ εἰς Ῥώμην ἐπὶ Μάρκου Μαρκέλλου*), sich also bei diesem Punkt (ebenso wie in der S. 579, 2 besprochenen Angabe) über Posid. wenig unterrichtet zeigt; teils weil man eine Spur dieser Anwesenheit bei Cicero, dessen philosophische Schriften fast alle und ein grofser Teil der Briefe später geschrieben sind, zu finden erwarten müfste. Vielleicht hat der Umstand, dafs unter M. Marcellus das Bündnis der Rhodier mit Rom erneuert wurde (Lentulus in Cic. epist. XII 15, 2), möglicherweise aber auch ein blofser Schreibfehler, die Veranlassung gegeben, die Reise, welche in Marius' letztes Konsulat fiel (s. u. S. 593, 1), in das des Marcellus zu verlegen. Müller a. a. O. S. 245 glaubt, Posid. sei etwa 10 Jahre jünger als nach der gewöhnlichen Annahme. Er stützt sich hierfür teils auf die Aussage des Athen. XIV 657 f, dafs Strabo B. VII den Posid. gekannt zu haben bezeuge, teils auf Strabo XVI 2, 10 S. 753 (*Ποσειδ. τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοσόφων πολυμαθέστατος*), teils auf Plut. Brut. 1, wo aus Posid. etwas angeführt werde, was erst nach Cäsars Tod geschrieben zu sein scheine. Allein das letztere ist nicht richtig: was aus Posid. angeführt ist, enthält keine Hindeutung auf Cäsars Ermordung. Aus dem *καθ' ἡμᾶς* könnte man höchstens folgern, dafs die Lebenszeit des Posid. mit der Strabos sich noch berührt hatte, was aber auch dann der Fall war, wenn jener um 50 v. Chr. gestorben ist. Indessen zeigt Wyttenbach bei Bake S. 263 f., dafs es nicht selten und auch bei Strabo in weiterem Sinne steht. Die Bekanntschaft des Strabo mit Posid. läfst sich retten, ohne dafs Posid. Tod weit über 50 v. Chr. herabgerückt wird. Denn da Strabo (s. u. S. 608) vor 44, vielleicht bereits (wie Scheppig S. 11 f. mit Hasenmüller De Strab. vita 18 annimmt) 46/7, oder auch schon 48 v. Chr. noch als Knabe nach Rom ging, könnte er möglicherweise auf dieser Reise den rhodischen Philosophen in dessen letzter Zeit zu Gesicht bekommen haben. Scheppig setzt daher Posid. Geburt 130, seinen Tod 46 v. Chr. Auch bei dieser Annahme will sich aber für den Unterricht, welchen dieser bei Panätius genofs, nicht die hinreichende Zeit finden; es fragt sich daher, ob wir überhaupt auf die Angabe des Athenäus bauen können. Diese Angabe steht an dem gleichen Orte, an dem Athen. auch behauptet, dafs Posid. mit Scipio in Ägypten gewesen sei (s. o. S. 578, 5), und kann gerade so gut wie diese Behauptung auf einem Versehen beruhen; sie bezieht sich vielleicht nicht einmal auf eine Stelle in dem verlorenen Teil von Strabos 7. Buch, sondern auf c. 3, 4 S. 297 (*ἔκ τε ὧν εἶπε Ποσειδώνιος*) oder c. 5, 8 S. 316, wo ein Bericht des Posid. über einen Vorfall aus der Zeit seiner Amtsführung angeführt wird, den eine ungenaue Er-

zu suchen[1]); diesen fand er vielmehr in Rhodus[2]), wo er so heimisch wurde, | daſs er auch wohl geradezu ein Rhodier genannt wird[3]). Sein Name zog zahlreiche Schüler und namentlich auch viele Römer herbei; wiewohl er daher nicht in Rom selbst wirkte, so ist er doch ohne Zweifel zu den Männern zu zählen, welche für die Verbreitung der stoischen Philosophie unter den Römern am meisten getan haben[4]);

---

innerung dem Athen., oder der Epitomator seines Werks, als mündliche Mitteilung dargestellt haben könnte. Sind aber die beiden Angaben, welche den Tod des Posid. auf oder über 51 v. Chr. herabzurücken veranlaſsten, über den Besuch in Rom unter Marcellus und über das Zusammentreffen mit Strabo, unsicher, so ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daſs er schon einige Jahre vor 135 geboren und vor 51 gestorben ist. F. Rühl Rhein. Mus. 62 (1907), 433 kommt zu dem Ergebnis, der Vf. der Makrobier habe die ἀκμή des Posid. in das Jahr 87 verlegt und demnach seine Lebenszeit von 127 bis 43 v. Chr. angesetzt.

7) (Zu S. 592.) Cic. De off. III 2, 8. De divin. I 3, 6. Suid. s. o. S. 579, 2.

1) (Zu S. 593.) Die Spuren dieser Reise sind in Strabos Anführungen aus Posid. erhalten. Wir sehen aus ihm, daſs sich Posid. in Spanien, namentlich Gades, längere Zeit aufhielt (III 1, 5 S. 138. c. 5, 7—9 S. 172. 174. XIII 1, 67 S. 614), von da an der afrikanischen Küste hin nach Italien fuhr (III 2, 6 S. 144. XVII 3, 4 S. 827), daſs er Gallien (IV 4, 5 S. 198), Ligurien (III 3, 17 S. 165), Sizilien (VI 2, 7 S. 273), die liparischen Inseln (VI 2, 11 S. 277), die Ostküste des Adriatischen Meeres (VII 5, 8 S. 316) besuchte. Daſs er Rom bei dieser Gelegenheit nicht überging, versteht sich von selbst. Ein zweites Mal kam er von Rhodus aus unter Marius' letztem Konsulat (86 v. Chr.) in Geschäften nach Rom (Plut. Mar. 45, 4), wogegen der angebliche Besuch im Jahre 51 mir, wie bemerkt, unwahrscheinlich ist.

1) Es ist uns wenigstens von einer solchen nicht das geringste bekannt, der Hauptzweck der Reise bestand vielmehr allem nach in geographischer und geschichtlicher Forschung. Ihre Zeit scheint in den Anfang des 1. Jahrhunderts bald nach dem Cimbernkriege zu fallen; vgl. Strabo VII 2, 2 S. 293. Weitere Vermutungen bei Scheppig S. 4 ff.

2) Um welche Zeit er nach Rhodus ging und was ihn veranlaſste, sich gerade hier niederzulassen, ist nicht überliefert; da aber die Reise in den Westen einige Jahre in Anspruch genommen haben muſs, ist zu vermuten, er habe seine Lehrtätigkeit erst nach derselben begonnen.

3) Athen. VI 61 S. 252 e. [Luc.] Macrob. 20. Suid. Aus Luc. a. a. O. Strabo XIV 2, 13 S. 655. VII 5, 8 S. 316. Plut. Mar. 45, 4 ergibt sich, daſs er das rhodische Bürgerrecht erhielt und öffentliche Ämter, sogar das eines Prytanen, bekleidete.

4) Man kann dies schon aus der Art abnehmen, wie Cicero seiner erwähnt, der ihn durchaus als einen seinen römischen Lesern wohlbekannten Mann behandelt; vgl. z. B. N. D. I 44, 123: *familiaris omnium nostrum*

auch noch später gilt er für eine der ersten stoischen Auktoritäten[1]), und seine zahlreichen Schriften gehörten zu den gelesensten wissenschaftlichen Werken[2]). |

In seiner Auffassung des Stoicismus folgt Posidonius im wesentlichen der Richtung seines Lehrers Panätius. An kriti-

---

Posidonius. Er selbst hatte ihn 77 v. Chr. in Rhodus gehört (Plut. Cic. 4, 4. Cic. N. D. I 3, 6. Tusc. II 25, 61. De Fato 3, 5. Brut. 91, 316) und stand fortwährend mit ihm in Verbindung (De fin. I 2, 6: *legimus tamen Diogenem* usw. *in primisque familiarem nostrum Posidonium*). Im Jahre 59 v. Chr. schickte er Posidonius die Denkschrift über sein Konsulat, um sie zu bearbeiten, was dieser jedoch ablehnte, weil sie dadurch nicht gewinnen könnte; ep. ad Att. II 1, 2 — das letzte bestimmte Datum aus dem Leben des Posidonius. Vor ihm hatte Pompejus den Philosophen kennen gelernt und ihm wiederholte Beweise seiner Hochschätzung gegeben (Strabo XI 1, 6 S. 492. Plut. Pomp. 42, 5. Cic. Tusc. a. a. O. Plin. h. n. VII 112); bekannt ist der Besuch des Pompejus bei ihm, welchen Cic. Tusc. a. a. O. als einen Beweis stoischer Seelenstärke unter Schmerzen anführt. Auch mit dem älteren Schüler des Panätius, Rutilius Rufus, war er bekannt; Cic. De off. III 2, 10.

1) Seneca nennt ihn als solche wiederholt (ep. 33, 4. 104, 21. 108, 38) neben Zeno, Chrysippus, Panätius, und ep. 90, 20 sagt er von ihm: *Posidonius, ut mea fert opinio, ex iis, qui plurimum philosophiae contulerunt.*

2) Über die uns bekannten Schriften s. m. Bake S. 235 ff. Müller 248 f. Susemihl L. G. II 131 ff., über die geographischen und historischen Scheppig 15 ff. Es sind deren mehr als 20, zum Teil umfangreiche Werke Welche Fundgrube gelehrter Kenntnisse die Späteren daran hatten, sieht man aus den zahlreichen Anführungen bei Cicero, Strabo, Seneca, Plutarch, Athenäus, Galen (De Hippocratis et Platonis placitis), Diogenes, Stobäus u. a. Vieles ist aber auch ohne Zweifel aus dieser Quelle in andere Darstellungen übergegangen, ohne dafs sie genannt würde. So führt Oder Philologus Suppl. Bd. VII 304 ff. Vitruv. VIII 1—3 durch Varro auf Posid. zurück. Binder Dio Chrysostomus u. Posid., Diss. Tübing. 1905, erweist die Abhängigkeit der theologischen Anschauungen Dios von Posid. aus der 12. und 36. Rede. Borghorst De Anatolii fontibus, Diss. Berlin 1905, schliefst aus den Berührungen der Zahlenmystik des Anatolius mit Sextus Empir., dem Juden Philo, Theo Smyrn. u. a. auf Posid.s Kommentar zu Platons Timäus als gemeinsame Quelle. Capelle Hermes 40 (1905), 614 ff. bespricht die Übereinstimmungen des Physikers Arrian (s. u. S. 739, 1 a. E. 3. Aufl.) mit Posid.s Meteorologie. Ähnliche Spuren der Meteorologie Posid.s verfolgen Malchin De auctorib. quibusd. qui Posid. libros metereol. adhibuerunt, Diss. Rost. 1893, und Martini quaestiones Posidonianae, Leipz. Stud. XVII (1895), 314 ff. Arnold quaest. Posid., Diss. Leipz. 1903, handelt über das Verhältnis des Kleomedes (s. u. S. 690 3. Aufl.) zu Posid. Rusch De P. Lucretii auctore, Diss. Greifsw. 1882. M. Apelt De rationib. quibusd. quae Philoni Alex. c. Posid. intercedunt, Commentat. Jenens. VIII 91 (1907).

scher Schärfe und an Freiheit des Geistes steht er zwar hinter diesem ebenso zurück [1]), wie er ihn an Gelehrsamkeit übertraf [2]); er tritt deshalb auch der Überlieferung seiner Schule nicht mit derselben Unabhängigkeit gegenüber wie jener. Bei einigen wichtigen Punkten, in denen Panätius die altstoische Lehre verlassen hatte, kehrte er zu ihr zurück. Er hielt an dem Dogma von der Weltverbrennung fest [3]), und die künst-

1) Posid. zeigt sich nicht blofs in seiner Verteidigung der Mantik, wie wir finden werden, sehr leichtgläubig, sondern er liefs sich auch in anderen Fällen fabelhafte Angaben zu bereitwillig gefallen, wie ihm Strabo bei gegebener Gelegenheit (II 3, 5 S. 100. 102. III 2, 9 S. 147. III 5, 8 S. 173, vgl. auch XVI 2, 17 S. 755) vorrückt. Was Scheppig S. 42 f. zu seiner Verteidigung bemerkt, ist für mich nicht überzeugend, und wenn er meint, die Leichtgläubigkeit, mit der Posid. die fabelhaftesten Erzählungen über eingetroffene Weissagungen sich aneignete, habe nicht viel zu bedeuten, so verkennt er, dafs unmöglich ein kritischer Geschichtsforscher sein kann, wer das Unwahrscheinlichste ohne jede ordentliche Beglaubigung hinnimmt.

2) Über die umfassende Gelehrsamkeit des Posid. ist bei den alten Zeugen nur e i n e Stimme. Strabo XVI 2, 10 S. 753 nennt ihn *ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοσόφων πολυμαθέστατος*, und Galen sagt (De Hippocr. et Plat. VIII 1 S. 652 K. 653, 14 M.): *Ποσειδώνιος ὁ ἐπιστημονικώτατος τῶν Στωϊκῶν διὰ τὸ γεγυμνάσθαι κατὰ γεωμετρίαν*. Seine Kenntnis der Geometrie rühmt derselbe ebd. auch IV 4 S. 390 K. 362, 5 M.; einzelnes aus seinen geometrischen Werken findet sich bei Proklus in Euclid. (Bake S. 178 ff. Friedleins Index). Ein Beweis seines astronomischen Wissens ist die Himmelskugel, welche Cic. N. D. II 34, 88 beschreibt. Von seinen geographischen Forschungen (Bake 87 ff. Scheppig 15 ff.) geben Strabos zahlreiche Anführungen Zeugnis; über die naturwissenschaftliche Untersuchung, welche er hierbei mit der geographischen Beschreibung verband, vgl. m. S. 599, 1. Eine Masse geschichtlichen Wissens mufs in dem grofsen Geschichtswerk niedergelegt gewesen sein, dessen 49. Buch Athen. IV 66 S. 168 d anführt; es behandelte in 52 Büchern die Zeit vom Schlufs der Geschichte Polybs (146 v. Chr.) bis um 88 v. Chr.; Näheres bei Bake S. 133 ff. 248 ff. Müller 249 ff. Scheppig 24 ff.

3) Diog. VII 142: *περὶ δὴ οὖν τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς τοῦ κόσμου φησὶ Ζήνων μὲν ἐν τῷ περὶ ὅλου, Χρύσιππος δ' ἐν τῷ πρώτῳ τῶν φυσικῶν καὶ Ποσειδώνιος ἐν πρώτῳ περὶ κόσμου* usw. *Παναίτιος δ' ἄφθαρτον ἀπεφήνατο τὸν κόσμον*. Dafs damit Posid. nicht blofs eine Erörterung über Entstehung und Untergang der Welt, sondern die Behauptung derselben beigelegt wird, liegt auf der Hand; zur Bestätigung dieser Angabe dient die Notiz (Aet. plac. II 9, 3 [Dox 338, 19]), dafs Posid., von seinen Vorgängern (worüber S. 191) abweichend, nur so viel leeren Raum aufser der Welt annehmen wollte, als die Welt bei ihrer Auflösung durch die Ekpyrosis nötig habe. Die entgegenstehende Behauptung bei Philo De

lichen Auskünfte, | welche seine Vorgänger zur Verteidigung der Mantik ersonnen hatten, hat er noch mit einigen weiteren Gründen und Annahmen bereichert[1]); wie er denn überhaupt diesem Glauben einen Wert beilegte, in dem man nicht blofs den Stoiker, sondern auch den syrischen Hellenisten zu erkennen geneigt sein möchte. Auch der Dämonenglaube wurde von ihm in Schutz genommen und zur Begründung des Weissagungsglaubens benützt[2]); ebenso die von Panätius bestrittene Unsterblichkeit der Seele[3]). Aber im | ganzen läfst

---

aetern. m., wo in der S. 582, 1 angeführten Stelle statt: „*Βοηθὸς ὁ Σιδώνιος*" vor Bernays „*Βοηθ. καὶ Ποσιδώνιος*" gelesen wurde, ist von diesem Gelehrten (wie schon S. 47, 2 bemerkt wurde) durch Herstellung des richtigen Textes beseitigt, und es sind dadurch auch Hirzels (Unters. z. Cic. I 225 ff.) Einwendungen gegen meine Darstellung der Ansicht des Posid. erledigt worden.

1) Näheres darüber findet sich in den Stellen, welche S. 346, 1 angeführt sind. Wir erfahren daraus, dafs Posid. nicht allein im 2. Buch seines *φυσικὸς λόγος*, sondern auch in einem eigenen umfassenden Werke von der Weissagung gehandelt hatte; dafs er den Glauben an dieselbe durch weitere Beweise zu begründen und ihre Möglichkeit näher zu erklären suchte (s. o. S. 348, 1. 350, 4. 352, 6); dafs er endlich in der Annahme von Erzählungen über eingetroffene Weissagungen und Träume gerade so unkritisch verfuhr wie seine Vorgänger Antipater und Chrysippus (vgl. S. 348, 5). Auf ihn ist ja, wie schon S. 346, 1 bemerkt wurde, die ganze Darstellung der stoischen Lehre von der Weissagung im 1. Buch von Ciceros Schrift De divinatione zurückzuführen.

2) Vgl. S. 328, 2. 329, 2. Cic. De divin. I 30, 64: *tribus modis censet (Posid.) deorum adpulsu homines somniare: uno, quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur, altero, quod plenus aër sit inmortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant, tertio, quod ipsi di cum dormientibus conloquantur.*

3) Hirzel Unters. zu Cic. I 231 f. glaubt zwar, da Posid. mit Panätius die Weltverbrennung bezweifelte, so werde er auch mit ihm die Unsterblichkeit gänzlich geleugnet haben. Wäre dies aber schon an sich nicht notwendig, so fällt für uns vollends jeder Anlafs zu dieser Vermutung weg, nachdem sich gezeigt hat, dafs Posid. den Zweifeln gegen die Weltverbrennung nicht beigetreten ist. Schon der Dämonenglaube des Posid. macht für ihn auch den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode (bis zum Weltende) zum voraus wahrscheinlich; denn wer überhaupt „unsterbliche Seelen" annimmt, hat keinen Grund, die menschlichen nicht dafür zu halten. Wir erfahren aber auch aus Cic. a. a. O. c. 31, 63 f., dafs Posid. die Weissagungsgabe der Sterbenden behauptete, und zwar (denn dafs auch diese Begründung ihm angehört, steht wohl aufser Zweifel) deshalb, weil die Seele, die schon im Schlafe sich vom Körper ablöse und sich dadurch befähige, in die Zu-

sich doch in seiner Denkweise der Schüler des Panätius nicht verkennen. Die Hauptaufgabe der Philosophie liegt auch für ihn ausgesprochenermafsen in der Ethik. sie ist die Seele des ganzen Systems[1]; eine Ansicht, welche an und für sich schon eine gewisse Zurückstellung der dogmatischen Gegensätze hervorzurufen geeignet war. Auch für Posidonius hat ferner der Schmuck der Rede und die Gemeinverständlichkeit des Vortrags einen Wert, wie sie ihn für die älteren Stoiker nicht gehabt hatten: er ist nicht blofs Philosoph, sondern auch Redner, und auch in seinen wissenschaftlichen Darstellungen hat er diesen Charakter nicht verleugnet[2]. Wenn er es endlich an Gelehrsamkeit den meisten Philosophen zuvortat, so lag hierin für ihn immerhin die Versuchung, auch in der Philosophie mehr in die Breite als in die Tiefe zu arbeiten, und es läfst sich wirklich nicht verkennen, dafs er den Unterschied zwischen philosophischer Forschung und gelehrtem Wissen zu verwischen geneigt war[3]; und wenn das naturwissenschaftliche Interesse | bei ihm stärker war, als es

---

kunft zu schauen, eben dieses *multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit. itaque adpropinquante morte multo est divinior.* Da nun überdies von keiner Seite berichtet wird, dafs Posid. die Fortdauer nach dem Tode bezweifelt habe, so viele Veranlassung auch namentlich Cicero gehabt hätte, dies mitzuteilen, so haben wir nicht den geringsten Grund, ihm solche Zweifel zuzuschreiben. Ob wir aber berechtigt sind, noch weiter zu gehen und Posid. auch die platonische Lehre von der Ewigkeit der Seele zuzuschreiben, wird S. 603, 1 untersucht werden.

1) S. o. S. 64, 1.

2) Vgl. Strabo III 2, 9 S. 147: *Ποσειδώνιος δὲ τὸ πλῆθος τῶν μετάλλων* (in Spanien) *ἐπαινῶν καὶ τὴν ἀρετὴν οὐκ ἀπέχεται τῆς συνήθους ῥητορείας, ἀλλὰ συνενθουσιᾷ ταῖς ὑπερβολαῖς.* Auch die erhaltenen Bruchstücke sind teilweise blühend, immer gut geschrieben und zeigen keine Spur von der schmucklosen, am liebsten in schulmäfsiger Schlufsform sich bewegenden Darstellung des Zeno und Chrysippus.

3) Nach Sen. ep. 88, 21. 24 rechnete er die Mathematik und überhaupt alle freien Künste zur Philosophie, und derselbe bestreitet ep. 90, 7 ff. die Behauptung, welche Posid. eingehend zu begründen versucht hatte, dafs selbst die handwerksmäfsigen Künste von den Philosophen des goldenen Zeitalters erfunden seien. Von ihm stammt vielleicht auch, was Strabo I 1, 1 sagt: da die Philosophie Kenntnis des Göttlichen und Menschlichen sei (s. o. S. 243, 5), so komme die *πολυμάθεια* keinem anderen zu als dem Philosophen, die Geographie sei mithin ein Teil der Philosophie.

in der stoischen Schule zu sein pflegte, so konnte auch dieser Umstand dazu beitragen, die Reinheit seines Stoicismus zu trüben und ihn den Peripatetikern näherzubringen[1]). Nicht geringer war aber auch bei ihm nach Panätius' Vorgang die Bewunderung für Plato[2]), und von seinem Kommentar über den Timäus[3]) können wir vermuten, dafs er in ihm die stoische Lehre mit der platonischen zu vereinigen bemüht war. Auch seine Übereinstimmung mit Pythagoras[4]) ist ihm von Wert. | Damit war von selbst gegeben, dafs er die übrigen Systeme dem Stoicismus und diesen seinerseits jenen näher rücken mufste[5]). Eine besondere Veranlassung dazu scheint

---

1) Strabo II 3, 8 S. 104: *πολὺ γάρ ἐστι τὸ αἰτιολογικὸν παρ' αὐτῷ* (Str. redet zunächst von seinen geographischen Arbeiten) *καὶ τὸ ἀριστοτελίζον, ὅπερ ἐκκλίνουσιν οἱ ἡμέτεροι* (die Stoiker) *διὰ τὴν ἐπίκρυψιν τῶν αἰτίων.* Einiges einzelne, was Posid. von Aristoteles entlehnt hatte, gibt Simpl. Phys. 291, 21 Diels (aus Geminus' Abrifs seiner Meteorologie). De caelo 700, 7 Heib. Alex. Aphr. Meteorol. 143, 8 Hayd.

2) Galen Hipp. et Plat. IV 7 S. 421 K. 396, 15 M.: *καίτοι ταῦτα καὶ τοῦ Πλάτωνος θαυμαστῶς γράψαντος, ὡς καὶ ὁ Ποσειδώνιος ἐπισημαίνεται θαυμάζων τὸν ἄνδρα καὶ θεῖον ἀποκαλεῖ ὡς καὶ πρεσβεύων αὐτοῦ τά τε περὶ τῶν παθῶν δόγματα καὶ τὰ περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων* usw. Posid. ebd. V 6 S. 472 K. 452, 13 M.: *ὥσπερ ὁ Πλάτων ἡμᾶς ἐδίδαξε.*

3) Sext. Math. VII 93. Plut. De procr. an. 22 S. 1023 b. Theo Smyrnaeus S. 108, 18 Hiller. Hermias in Phädr. S. 114 Ast, wonach er die Worte *πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος* bei Plato auf die Weltseele bezog, wenn hier nicht etwa ein eigener Kommentar zum Phädrus gemeint ist. Dafs er vielleicht auch den Parmenides kommentiert hatte, ist schon S. 581, 1 bemerkt worden. Vgl. Altmann De Posid. Timaei Platonis commentatore, Diss. Kiel 1906.

4) Galen a. a. O. IV 7 S. 425 K. 401, 13 M. V 6 S. 478 K. 459, 2 M. Was Plut. a. a. O. aus Posid. anführt (s. T. II a⁴ 784, 1), gehört zur Erklärung des Timäus, nicht unmittelbar zu seiner eigenen Ansicht, das Pythagoreische b. Sextus a. a. O., wie die Vergleichung der Stelle Math. IV 2 ff. zeigt, nicht mehr zu dem Zitat aus Posid.; Schmekel Mittl. Stoa 407, 1 ist freilich anderer Ansicht. Auch die Bemerkung b. Theo Smyrn. a a. O., dafs Tag und Nacht dem Geraden und Ungeraden entsprechen, offenbar gleichfalls dem Kommentar zum Timäus entnommen, soll zunächst nur dazu dienen, den platonischen Äufserungen einen physikalischen Sinn unterzulegen, und kann deshalb für eine eigene Anschliefsung des Posid. an das pythagoreische Zahlensystem (Ritter III 701) nichts beweisen.

5) Noch weiter würde dieser Eklekticismus gegangen sein, wenn Posid. wirklich, wie Ritter III 702 sagt, die griechische Philosophie aus orientalischer Überlieferung abgeleitet hätte. Dies ist jedoch in dieser Allgemeinheit nicht richtig, nur von Demokrit erzählte er, dafs er seine Atomenlehre

ihm wie seinem Zeitgenossen Antiochus (s. u.) der Streit gegen die Skepsis gegeben zu haben: um die Einwürfe zurückzuweisen, welche von dem Widerstreit der philosophischen Systeme hergenommen wurden, behauptete man, in der Hauptsache seien sie einig[1]. Doch scheint es nicht, dafs er sich in materieller Beziehung viele Abweichungen vom altstoischen System erlaubte; wenigstens berichten unsere Quellen nur eine einzige von Bedeutung, seine platonisierende Anthropologie[2]. Während die stoische Lehre im Gegensatz zu der platonisch-aristotelischen eine Mehrheit seelischer Kräfte leugnete und alle Lebenserscheinungen auf die eine vernünftige Grundkraft zurückführte, so war Posidonius der Meinung, aus einem Prinzip lassen sich die Tatsachen des Seelenlebens nicht erklären. Er fand es mit Plato undenkbar, dafs die Vernunft Ursache des Vernunftwidrigen und Leidenschaftlichen sein sollte[3]; er glaubte, die Tatsache, dafs | unsere Affekte nicht selten mit unserem Willen im Streit liegen, lasse sich nur aus einem ursprünglichen Gegensatz der wirkenden Kräfte im Menschen begreifen[4]; er zeigte, dafs die leidenschaftlichen Gemütsbewegungen nicht blofs von unseren Vor-

---

von dem angeblichen phönicischen Philosophen Mochus entlehnt habe (Strabo XVI 24 S. 757. Sext. Math. IX 363, s. Bd. I⁵ 843 u.); daraus läfst sich aber nicht auf die philosophische Richtung des Posid., sondern nur auf einen Mangel an historischer Kritik schliefsen, der auch sonst durch Cicero und Strabo ausreichend belegt ist.

1) Darauf deutet die Stelle Diog. VII 129 hin: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς μήτε διὰ τὴν διαφωνίαν ἀφίστασθαι φιλοσοφίας, ἐπεὶ τῷ λόγῳ τούτῳ προλείψειν ὅλον τὸν βίον, ὡς καὶ Ποσειδώνιός φησιν ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς.*

2) Denn die S. 596, 3 erwähnte Bemerkung über den leeren Raum aufser der Welt ist ganz unerheblich, und was uns sonst an physikalischen, astronomischen und geographischen Bestimmungen von ihm bekannt ist, enthielt zwar ohne Zweifel im einzelnen manche Vervollständigung und Berichtigung der früheren Annahmen, aber keine für die philosophische Weltansicht in Betracht kommende Abweichung von der stoischen Lehre; weshalb es genügen kann, in dieser Beziehung auf das zu verweisen, was bei der Darstellung der stoischen Physik hierüber angeführt wurde.

3) Galen Hipp. et Plat. (wo dieser Gegenstand sehr ausführlich verhandelt wird) IV 3 S. 377 f. K. 348, 12 M. V 5 S. 461 K. 439, 8 M. Man vgl. dazu M. Pohlenz De Posidonii libris *περὶ παθῶν*, Neue Jahrb. Suppl.-Bd. 24 (Leipz. 1898), 537—633 und die von ihm S. 537, 4 erwähnten Schriften.

4) A. a. O. IV 7 S. 424 f. K. 400, 5 M.

stellungen über Güter und Übel herrühren können, denn sobald diese Vorstellungen vernünftiger Art seien, erzeugen sie keine leidenschaftliche Bewegung, auch haben sie diese Folge nicht bei allen in gleicher Weise, und selbst der vorhandene Affekt schliefse eine gleichzeitige entgegengesetzte Vernunfttätigkeit nicht aus [1]); er bemerkte endlich, der Umstand, dafs frische Eindrücke stärker auf das Gemüt wirken, liefse sich unter Voraussetzung der stoischen Theorie nicht erklären, denn unser Urteil über den Wert der Dinge werde durch die Zeitdauer nicht verändert [2]). Aus allen diesen Gründen entschied sich Posidonius für die platonische Ansicht, dafs die Affekte nicht von der vernünftigen Seele, sondern von dem Mut und dem Begehrungsvermögen als zwei eigentümlichen Kräften herrühren [3]), welche | im Unterschied von der Vernunft durch die Beschaffenheit des Körpers bestimmt sein

---

1) A. a. O. IV 5 S. 397 f. K. 370, 1 M. c. 7 S. 416 K. 391, 5 M. V 6 S. 473 f. K. 453, 11 M.

2) A. a. O. IV 7 S. 416 f. K. 391, 3 M. Einige weitere Gründe übergehe ich. Wenn jedoch Ritter III 703 den Posid. sagen läfst: um die Lehre von den leidenden Gemütsstimmungen zu begreifen, bedürfe es keiner weitläufigen Gründe und Beweise, so kann ich dies in der Äufserung b. Galen V 7 S. 502 K. 487, 8 M. nicht finden. Posid. tadelt hier den Chrysippus, dafs er sich auf Dichterstellen auch bei der Frage über den Sitz der Seele und überhaupt nicht blofs bei solchen Punkten berufe, welche sich einfach aus der unmittelbaren Wahrnebmung oder dem Selbstbewufstsein entscheiden lassen; und als ein Beispiel der letzteren führt er die Gemütszustände an, indem er von ihnen sagt, sie bedürfen *οὐ μακρῶν λόγων οὐδ' ἀποδείξεων ἀκριβεστέρων, μόνης δὲ ἀναμνήσεως ὧν ἑκάστοτε πάσχομεν*. Das heifst aber nicht: um sie zu begreifen, bedürfe es keiner Beweise, sondern: ihre tatsächliche Beschaffenheit werde uns unmittelbar durch das Selbstbewufstsein bekannt.

3) Galen a. a. O. V 1 S. 429 K. 405, 5 M.: *Χρύσιππος μὲν οὖν . . . ἀποδεικνύναι πειρᾶται κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη, Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ διαλύσεις ἐπάρσεις τε καὶ ταπεινώσεις* [so Petersen richtig statt des handschr. *τὰς πτώσεις*] *τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. ὁ Ποσειδώνιος δ' ἀμφοτέροις διενεχθεὶς ἐπαινεῖ τε ἅμα καὶ προσίεται τὸ Πλάτωνος δόγμα καὶ ἀντιλέγει τοῖς περὶ τὸν Χρύσιππον οὔτε κρίσεις εἶναι τὰ πάθη δεικνύων οὔτε ἐπιγιγνόμενα κρίσεσι, ἀλλὰ κινήσεις τινὰς ἑτέρων δυνάμεων ἀλόγων, ἃς ὁ Πλάτων ὠνόμασεν ἐπιθυμητικήν τε καὶ θυμοειδῆ.* Ebd. IV 3 S. 377 K. 348, 12 M

sollten[1]); doch wollte er diese drei Kräfte nicht als Teile der Seele, sondern nur als verschiedene Vermögen eines und desselben Wesens betrachtet wissen, dessen Sitz er der herrschenden Meinung seiner Schule gemäſs ins Herz verlegte[2]). Die Begierde und der Mut sollten auch den Tieren zukommen: jene allen, dieser nur denen, welche der Ortsveränderung fähig sind[3]); was darauf hinweist, daſs Posidonius im Anschluſs an Panätius[4]) und Aristoteles[5]) die den unvollkommeneren Wesen eigentümlichen Kräfte in den höheren sich erhalten und nur durch neu hinzutretende ergänzt werden lieſs[6]). Ob Posidonius aus dem Gegensatz eines vernünftigen und eines | vernunftlosen Bestandteils der menschlichen Seele mit Plato die weitere Folgerung gezogen hat, daſs der erstere vor

---

1) A. a. O. V 5 S. 464 K. 442, 14 M.: *ὡς τῶν παθητικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς ἑπομένων ἀεὶ τῇ διαθέσει τοῦ σώματος.*

2) A. a. O. VI 2 S. 515 K. 501, 10 M.: *ὁ δ' Ἀριστοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἴδη μὲν ἢ μέρη ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσιν* (was er aber, nach S. 603, 6, in ungenauerem Ausdruck doch vielleicht getan hat), *δυνάμεις δὲ εἶναί φασι μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης.* Wenn Tertull. De an. 14, von der obigen Darstellung abweichend, berichtet: *dividitur autem* (sc. *anima*) *in partes . . . decem apud quosdam Stoicorum, et in duas amplius apud Posidonium, qui a duobus exorsus titulis, principali, quod aiunt ἡγεμονικόν, et a rationali, quod aiunt λογικόν, in duodecim exinde prosecuit,* so zeigt schon die Unterscheidung des *ἡγεμονικὸν* von dem *λογικόν*, daſs wir es hier mit einem von ihm selbst verschuldeten Miſsverständnis dessen zu tun haben, was er in seiner Quelle gefunden hatte; Vermutungen über die Entstehung desselben bei Diels Doxogr. 206.

3) Galen a. a. O. V 6 S. 476 K. 457, 4 M.: *ὅσα μὲν οὖν τῶν ζῴων δυσκίνητ' ἐστὶ καὶ προσπεφυκότα δίκην φυτῶν πέτραις ἤ τισιν ἑτέροις τοιούτοις, ἐπιθυμίᾳ μόνῃ διοικεῖσθαι λέγει, τὰ δ' ἄλλα τὰ ἄλογα σύμπαντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις χρῆσθαι, τῇ τ' ἐπιθυμητικῇ καὶ τῇ θυμοειδεῖ, τὸν ἄνθρωπον δὲ μόνον ταῖς τρισί, προσειληφέναι γὰρ καὶ τὴν λογιστικὴν ἀρχήν.* Die Unterscheidung zwischen den Tieren, welche der Ortsbewegung fähig sind, und denen, welche dies nicht sind, treffen wir zugleich mit der Bemerkung, daſs auch die letzteren Empfindung und Begierde haben, zuerst bei Aristoteles; vgl. Bd. II b³ 498.

4) S. o. S. 585, 2.

5) Bd. II b³ 499.

6) Vgl. Schwenke Jahrb. f. class. Philol. 1879 S. 136 f., der sich hierfür auch auf die wahrscheinlich aus Posid. stammende Bemerkung Ciceros N. D. II 12, 33 beruft: Die Pflanzen werden von einer *natura* erhalten (*φύσει συνέχεσθαι*, vgl. S. 196, 1); *bestiis autem sensum et motum dedit* (sc. *natura*) . . . *hoc homini amplius, quod addidit rationem.*

dem Eintritt in den Leib ohne den anderen existiert habe und nach dem Tod ohne ihn existieren werde, ist unsicher[1]); wenn er dies aber auch nur mit den durch die Lehre vom Weltuntergang gebotenen Modifikationen getan hätte, würden seine Abweichungen von der stoischen Anthropologie dadurch immerhin um eine weitere sehr eingreifende vermehrt werden.

Diese Abweichungen von der stoischen Überlieferung hatten nun zwar auf die übrigen Lehren des Posidonius nicht den Einflufs, den man nach seinen eigenen Äufserungen erwarten könnte; so entschieden er vielmehr die Abhängigkeit der Ethik von der Ansicht über die Affekte anerkannte[2]), so wird uns doch aus seiner Sittenlehre nichts berichtet, was mit der stoischen Moral im Widerspruch stände; denn die Angabe des Diogenes[3]), dafs er die Tugend nicht für das einzige Gut und für hinreichend zur Glückseligkeit gehalten habe, haben wir bereits als unglaubwürdig erkannt[4]), und wenn er der Meinung war, dafs manche Dinge selbst zur Erhaltung des Vaterlandes nicht getan werden dürfen[5]), so ist dies, wenn überhaupt, jedenfalls nur eine solche Abweichung von dem Cynismus der ältesten Stoiker, die wir als eine dem Geist des Systems nicht widersprechende Verbesserung | betrachten können[6]). Nichtsdestoweniger dürfen wir die platoni-

1) Cicero bemerkt De divin. I 51, 115, um die Vorahnung im Traume zu begründen: der Geist lebe im Schlafe *liber ab sensibus. qui quia vixit ab omni aeternitate versatusque est cum innumerabilibus animis, omnia, quae in natura rerum sunt, videt* usw.; und c. 57, 131 kommt er noch einmal darauf zurück: *cumque animi hominum semper fuerint futurique sint, cur ii, quid ex quoque eveniat et quid quamque rem significet, perspicere non possint?* Stimmt nun dieses mit dem übrigen Inhalt des 1. Buchs von Posid., so müfste bei ihm (mit Corssen De Posid., Bonn 1878, S. 31 u. Rh. Mus. XXXVI [1881], 522 sowie Schmekel Mittl. Stoa S. 250 ff.) die Präexistenz der Seele gefunden werden. Aber das *semper* und *ab omni aeternitate* käme auch dann auf Ciceros Rechnung, denn Posid. konnte die Seelen doch weder vor dem Anfang noch nach dem Ende der Welt, zu der sie gehören, existieren lassen.

2) Galen Hippocr. et Plat. IV 7 S. 421 K. 397, 6 M. V 6 S. 469 K. 448, 9 M. 471 f. K. 451, 7 M.

3) VII 103. 128.

4) S. o. S. 585, 4.

5) Cic. De off. I 45, 159.

6) Auch der Widerspruch des Posid. gegen eine ungenügende Erklärung

sierende Anthropologie unseres Philosophen nicht für eine bloſs vereinzelte Einmischung fremdartiger Elemente in das stoische System halten, sondern in dieser Anschlieſsung an Plato und Aristoteles kommt eine geschichtlich nicht unwichtige innere Umbildung des Stoicismus zum Vorschein. Dieses System hatte in seinem theoretischen Teile die platonisch-aristotelische Zweiheit von Form und Stoff, Geist und Materie aufgehoben und im Zusammenhang damit auch im Menschen jede Mehrheit der geistigen Kräfte geleugnet. Zugleich hatte es aber auf dem praktischen Gebiet eine Zurückziehung des Selbstbewuſstseins aus der Äuſserlichkeit gefordert und einen ethischen Dualismus begründet, wie ihn weder Plato noch Aristoteles gekannt hatte. Der Widerspruch dieser beiden Bestimmungen macht sich jetzt fühlbar, der moralische Dualismus, welcher die Grundrichtung der stoischen Philosophie bezeichnet, wirkt auf die theoretische Weltansicht zurück und nötigt die Stoiker, auch in dieser, zunächst wenigstens für ihren anthropologischen Teil, den Gegensatz der Prinzipien wieder einzuführen: — denn daſs es nicht sowohl die platonische Trichotomie von Vernunft, Mut und Begierde, als vielmehr die zweiteilige Unterscheidung des Vernünftigen und des Unvernünftigen in der menschlichen Seele ist, an der es dem Posidonius liegt, läſst sich unschwer bemerken [1]). Unser Philosoph selbst hat diesen Zusammenhang klar angedeutet, wenn er an seiner Lehre von den Affekten und ihrem Verhältnis zur Vernunft [2]) als ihren Hauptnutzen das rühmt, daſs sie

---

der Forderung des naturgemäſsen Lebens (Galen a. a. O. V 6 S. 470 K. 450, 5 M. berührt den Kern der stoischen Ansicht nicht, und seine eigene Definition des höchsten Guts bei Clemens Strom. II 21 S. 497 P. 183, 10 St. (*τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὸν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς*) ist nur eine formelle Erweiterung der älteren Bestimmungen. Ebenso ist die S. 237, 2 Schl. berührte Differenz mit Chrysippus hinsichtlich der Seelenkrankheiten unerheblich.

1) Dieser Dualismus spricht sich auch in der Notiz bei Plut. Fr. 1 utr. an. an corp. s. aegr. c. 6 S. 700 aus, daſs Posid. alle menschlichen Tätigkeiten und Zustände in *ψυχικά, σωματικά, σωματικὰ περὶ ψυχήν* und *ψυχικὰ περὶ σῶμα* geteilt habe.

2) Vgl. M. Pohlenz in der oben S. 600, 3 erwähnten Abhandlung.

uns lehre, den Unterschied des Göttlichen und Vernünftigen in uns von dem Unvernünftigen und Tierischen zu erkennen, nur dem Dämon in uns, nicht dem Schlechten und Ungöttlichen zu folgen[1]). Hiermit ist nicht allein der psychologische Dualismus, welcher bei Posidonius den eigentlichen Kern der platonisierenden Trichotomie bildet, deutlich ausgesprochen, sondern es ist zugleich auch gesagt, dafs dieser Dualismus dem Philosophen hauptsächlich deshalb notwendig scheint, weil er die anthropologische Voraussetzung des ethischen Gegensatzes von Sinnlichkeit und Vernunft ist. Den ersten Ansatz zu dieser Wendung konnten wir schon bei Panätius in der Unterscheidung der *ψυχὴ* und der *φύσις* bemerken; in ihrer weiteren Entwicklung bei Epiktet und Antonin werden wir tiefer unten eine von den Erscheinungen finden, welche den Übergang der Stoa zum Neuplatonismus vorbereiten. Die Psychologie des Posidonius erweist sich so als ein Glied eines gröfseren geschichtlichen Zusammenhangs; dafs sie für die spätere Auffassung der stoischen Lehre nicht ohne Bedeutung war, läfst sich auch aus der Angabe Galens[2]) abnehmen, er habe unter den Stoikern seiner Zeit keinen getroffen, der auf die Bedenken des Posidonius gegen die altstoische Theorie zu antworten gewufst hätte[3]). |

---

1) Bei Galen V 6 S. 469 K. 448, 15 M.: *τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς τε ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζῳώδει ποτὲ συνεκκλίνοντας φέρεσθαι. οἱ δὲ τοῦτο παριδόντες οὔτε ἐν τούτοις βελτιοῦσι τὴν αἰτίαν τῶν παθῶν οὔτ᾽ ἐν τοῖς περὶ τῆς εὐδαιμονίας καὶ ὁμολογίας ὀρθοδοξοῦσιν. οὐ γὰρ βλέπουσιν, ὅτι πρῶτόν ἐστιν ἐν αὐτῇ τὸ κατὰ μηδὲν ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τε καὶ κακοδαίμονος καὶ ἀθέου τῆς ψυχῆς.* Vgl. ebd. S. 470 f. K. 449 M. und was oben, S. 603, 6, aus Clemens angeführt ist. Im Gegensatz zu der sittlichen Würde des Geistes nennt Posid. bei Sen. ep. 92, 1.. den Leib *inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis.*

2) A. a. O. IV 5 Schl. S. 402 f. K. 376, 10 M.

3) In dem Vorstehenden ist nur herausgehoben, was Posid. im Vergleich mit der älteren stoischen Lehre eigentümlich ist; die Punkte, worin er als Zeuge für dieselbe angeführt wird und als solcher auch in früheren Abschnitten dieser Schrift öfters genannt wurde, verzeichnet Bake; bei diesem und vervollständigt bei Müller Fragm. hist. gr. III 252 ff. Scheppig De Posid. 45 ff. sind die geschichtlichen und geographischen Bruchstücke und Annahmen zu finden.

Für die nächste Zeit nach Posidonius ist zwar die Verbreitung der stoischen Schule durch die grofse Zahl ihrer uns bekannten Mitglieder[1]) bezeugt; nur ein Teil dieser Männer |

---

1) Aufser denen, welche schon S. 589 f. angeführt wurden, gehören hierher: A. Griechen: Dionysius, welcher nach Cic. Tusc. II 11, 26 noch um 50 v. Chr. in Athen gelehrt haben mufs, da ihn Cic. in dieser Schrift (44 v. Chr.) von seinem jugendlichen Mitunterredner dort gehört werden läfst. In diesem Fall wird er von Dionysius aus Cyrene, dem Schüler des Panätius (S. 590), verschieden sein; dagegen ist er wohl derselbe, dessen Diog. VI 43. IX 15 erwähnt, und den Philodem. π. σημείων col. 7 ff. (wie aus col. 19, 4 f. hervorgeht, nach Zeno) bestreitet. Wenn er Schulvorstand war, wird er doch kaum unmittelbar auf Mnesarchus (s. o. S. 589) gefolgt sein; vielleicht ist zwischen beide (wie schon a. a. O. bemerkt wurde) Apollodorus zu stellen. Weiter gehören hierher die drei Schüler des Posidonius: Asklepiodotus (Sen. nat. qu. II 26, 6. 30, 1. V 15, 1. VI 17, 3. 22, 1 u. dazu Oder Philol. Suppl.-Bd. VII [1898], 290. 302), vielleicht der als φιλόσοφος bezeichnete Verfasser der ältesten uns erhaltenen taktischen Schriften, vgl. K. K. Müller b. Pauly-Wissowa II 1637, Phanias (Diog. VII 41) und Jason, der Sohn seiner Tochter, welcher nach ihm Vorstand der Schule in Rhodus war (Suid. u. d. W.; wogegen bei dem im Ind. Herc. col. 52, 1 unter den Schülern des Diogenes aufgeführten Ungenannten, wie schon S. 49 u. bemerkt wurde, unmöglich mit Comparetti an ihn gedacht werden kann); auch der Leonides, welchen Strabo XIV 2, 13 S. 655 als einen Stoiker aus Rhodus bezeichnet, war vielleicht ein Schüler des Posid. Ferner die zwei Lehrer des jüngeren Cato: Athenodorus mit dem Beinamen Kordylio aus Tarsus, welchen Cato aus Pergamum nach Rom mitnahm und bis zu seinem Tod bei sich hatte (Strabo XIV 5, 14 S. 674. Plut. Cato min. 10. 16. cum princ. philos. 1, 12 S. 777 a. Epit. Diog.), früher Vorsteher der pergamenischen Bibliothek, in der er zenonische Schriften willkürlich purifizierte (Diog. VII 34); und Antipater aus Tyrus (Plut. Cato 4. Strabo XVI 2, 24 S. 757. Epit. Diog.), ohne Zweifel derselbe, welcher nach Cic. De off. II 24, 86 kurz vor Abfassung dieser Schrift (44 v. Chr.) in Athen starb und, wie es scheint, gleichfalls über die Pflichten geschrieben hatte; eine Schrift von ihm περὶ κόσμου führt Diog. VII 139 u. ö. an, wogegen von zwei anderen (ebd. 150. 157) unsicher ist, welchem Antipater sie gehören. Nach Ind. Herc. col. 79 (s. o. S. 590) hatte er einen oder vielleicht zwei Schüler des Panätius zu Lehrern. Etwas jünger scheint nach Strabo a. a. O. Apollonius aus Tyrus gewesen zu sein, von dem ebd. und bei Diog. VII 1. 2. 6. 24. 28, vielleicht auch bei Phot. cod. 161 S. 104 b 15, Schriften namhaft gemacht werden. Diodotus, welcher Cicero (um 85 v. Chr.) unterrichtete, auch später sein Hausgenosse war, zuletzt erblindet um 60 v. Chr. bei ihm starb und von ihm beerbt wurde (Cic. Brut. 90, 309. Acad. II 36, 115. N. D. I 3, 6. epist. XIII 16. IX 4. Tusc. V 39, 113. ad Att. II 20); einen Schüler von ihm, einen Freigelassenen des Triumvir Crassus, namens Apollonius, nennt Cic. epist. XIII 16. Von dem letzteren ist aber der

scheint sich aber überhaupt selbständig mit der Philosophie beschäftigt zu haben, und auch unter ihnen war gewiſs keiner,

---

Ind. Herc. col. 78 genannte Apollonius aus Ptolemais, den der Verfasser dieses Verzeichnisses φίλος ἡμῶν nennt, zu unterscheiden; denn dieser hatte, wie dort bemerkt ist, Dardanus und Mnesarchus gehört, welche beide (vgl. S. 589) noch Schüler des Diogenes waren und als solche das Jahr 90 v. Chr. kaum erlebt haben können, während der Apollonius Ciceros als Knabe in dessen Haus, lange nach diesem Zeitpunkt, den Unterricht des Diodotus genossen und Cäsar (doch wohl nicht im äuſsersten Alter) in den alexandrinischen Krieg begleitet hatte. Comparetti a. a. O. S. 470. 547 identifiziert beide mit Unrecht. Apollonides, der Freund Catos, welcher in seinen letzten Tagen um ihn war (Plut. Cato min. 65 f., vgl. S. 49 u.). Athenodorus, der Sohn Sandons (s. Bd. I[5] 94, 2), aus Tarsus oder der Nachbarschaft, vielleicht ein Schüler des Posid., der Lehrer des Kaisers Augustus, über den Strabo XIV 5, 14 S. 674. Lucian Macrob. 21. 23. Dio Chrys. or. 33, 48 S. 311 Arn. Aelian V. H. XII 25. Plut. Poplic. c. 17, 5. apophth. Aug. 7 S. 207 c. qu. conv. II 1, 13, 3 S. 634 f. Dio Cass. LII 36. LVI 43. Zosim. hist. I 6. Suid Ἀθηνόδ. Näheres mitteilt. Vgl. Müller Fragm. hist. gr. III 485 f. Ob ihm oder einem anderen gleichnamigen (wie etwa dem obenerwähnten Lehrer Catos) die Schriften und Aussprüche angehören, die von Athenodor angeführt werden, läſst sich bei den meisten nicht sicher ausmachen; doch ist es mir wahrscheinlich, daſs bei Sen. De tranqu. an. 3, 1—8. 7, 2. epist. 10, 5 unter dem Athenodorus ohne weitere Bezeichnung unser Athenodor verstanden ist, da dieser in jener Zeit doch wohl der in Rom bekannteste Mann dieses Namens war (vgl. O. Hense Seneca u. Athenodor, Freiburg i. B. 1893, S. 20 ff. C. Hense Rh. Mus. 62 [1907], 313), und daſs er gleichfalls derjenige ist, welcher über (bzw. gegen) die aristotelischen Kategorien geschrieben hatte, und dem schon Cornutus im einzelnen widersprach; Simpl. in Categ. 5 α. 15 δ. 32 ε. 41 γ. 47 ζ. (S. 18, 28. 62, 25. 128, 7. 159, 32. 187, 28 Kalbfl.). Porph. in Categ. 4 b. 21 b (S. 59, 10. 86, 22 Busse); vgl. Brandis Abh. d. Berl. Ak., 1833, ph.-h. Kl., 275. Prantl Gesch. d. Log. I 538, 19. Einige Fragmente geschichtlichen und geographischen Inhalts stellt Müller a. a. O. zusammen Dem Sohne Sandons mag auch das angehören, was Diog. VII 68. 121 anführt; und derselbe ist wohl der Athenodorus Calvus, welcher Cicero für seine Schrift von den Pflichten an die Hand ging (Cic. ad Att. XVI 11, 4. 14, 3; wogegen der Verfasser der Περίπατοι, die Diogenes öfters zitiert, eher der S. 630 3. Aufl. zu berührende gleichnamige Peripatetiker sein wird. Der gleichen Zeit gehört Theo der Alexandriner an, der nach Suid. u. d. W. unter August lebte und auſser einem Auszug aus Apollodors Physik auch eine Rhetorik verfaſste; eben dieser ist vielleicht im Ind. Herc. col. 79 mit dem . . ων Ἀλεξανδρεὺς gemeint, bei dem Comparetti an den (S. 609 3. Aufl. zu erwähnenden) Akademiker Dio denkt; in diesem Fall war er ein Schüler des S. 590 besprochenen Stratokles, es kann dann aber nur der spätere Teil seines Lebens noch unter August fallen, und wenn er den Arius (S. 614, 2 3. Aufl.) überlebt hat (Suid. sagt: γεγονὼς ἐπὶ Αὐγούστου μετὰ Ἄρειον), muſs er sowohl

der | an wissenschaftlicher Bedeutung und an Einfluſs mit Panätius und Posidonius zu vergleichen gewesen wäre. Um

---

als sein Lehrer Stratokles ein hohes Alter erreicht haben. (Von zwei anderen Stoikern dieses Namens, dem Antiochener, dessen Suid. Θέων Σμυρν., und dem Tithoräer, dessen Diog. IX 82 erwähnt, kennen wir die Zeit nicht, doch muſs der letztere älter sein, als Aenesidemus.) Ob der Astronom Geminus, unter dessen Namen wir eine εἰσαγωγὴ εἰς τὰ φαινόμενα besitzen, ein Schüler des Posidonius gewesen ist, der ein Werk seines Lehrers über Himmelserscheinungen kommentierte, oder ob er erst viel später in christlicher Zeit gelebt hat, ist eine noch unentschiedene Streitfrage, über deren gegenwärtigen Stand Manitius in seiner Ausgabe des Geminus (Leipzig 1898), S. 237—252 genauer berichtet. Zur stoischen Schule rechnet sich endlich auch Strabo, der bekannte Geograph. Die Geburt dieses Gelehrten wird mit Hasenmüller De Strab. vita, Diss. Bonn 1863, S. 13 ff. (der auch über die abweichenden Annahmen berichtet) um oder vor 58 v. Chr. angesetzt werden müssen, da er den im Jahre 44 in seinem 90. Jahre gestorbenen P. Servilius Isauricus noch sah (Strabo XII 6, 2 S. 568), diesen aber nur in Rom gesehen haben und dorthin kaum vor seinem 14. Jahre gegangen sein kann. Seine Vaterstadt war Amasea in Pontus (Strabo XII 3, 15. 39 S. 547. 561), er lebte jedoch unter Augustus und Tiberius in Rom (am Schluſs seines 6. Buchs nennt er Tiberius als den gegenwärtigen Herrscher und Germanicus als dessen Sohn, diese Stelle muſs demnach zwischen 14 und 19 n. Chr. niedergeschrieben sein). Nach dem Nachweise Mommsens Sitz.-B. Berl. Ak. 1883 Nr. 43 S. 1145 f. muſs Strabo das Jahr 22 n. Chr. noch erlebt haben. Als Stoiker verrät er sich nicht allein durch Äuſserungen wie I 1, 1 S. 2 (die stoische Definition der Philosophie) I 2, 2 S. 15, sondern er nennt auch I 2, 34 S. 41 und XVI 4, 27 S. 784 Zeno ὁ ἡμέτερος. Vgl. S. 599, 1. In den Stoicismus hatte ihn vielleicht Athenodor, der Sohn Sandons, eingeführt, den er XVI 4, 21 S. 779 ἡμῖν ἑταῖρος nennt und über den er sich XIV 5, 14 S. 674 genau unterrichtet zeigt. Indessen hatte er auch die Peripatetiker Tyrannio (XII 3, 16 S. 548) und Xenarchus (XIV 4, 4 S. 670) gehört und den noch angeseheneren Boëthus entweder zum Mitschüler oder wahrscheinlicher (denn das συνεφιλοσοφήσαμεν XVI 2, 24 S. 757 erlaubt auch diese Deutung) gleichfalls zum Lehrer gehabt. (Von einem dritten Lehrer, Aristodemus, sagt er XIV 1, 48 S. 650 nicht, worin ihn dieser unterrichtete und welcher Schule er angehörte.) Unbekannt ist die Zeit des von Diog. IX 56 genannten Stoikers Protagoras. — B. Unter den Römern dieser Zeit kennen wir als Anhänger der stoischen Lehre: Q. Lucilius Balbus, den Cic. N. D. I 6, 15 als einen ausgezeichneten Stoiker rühmt und dem er im 2. Buch dieser Schrift die Vertretung der stoischen Schule übertragen hat. M. Porcius Cato Uticensis, schon von Cic. Parad. prooem. 2 als *perfectus Stoicus*, Brut. 31, 118 als *perfectissimus Stoicus* bezeichnet und pro Mur. 29, 61 wegen der stoischen Schroffheiten angegriffen, De finibus Wortführer seiner Schule, deren Schriften er (III 2, 7) eifrig studiert, nach seinem Tod eines der stoischen Ideale (s. o. S. 260, 1). Seine Lehrer Antipater und Athenodorus

so mehr | ist zu vermuten, dafs die meisten derselben der Richtung folgten, welche jene ihrer Schule gegeben hatten, dafs diese mithin überhaupt um jene Zeit zwar im ganzen an der Lehre des Zeno und Chrysippus festhielt, aber doch fremdartige Elemente weniger streng als früher abwehrte und teils in ihrer gelehrten Tätigkeit, teils in der praktischen Anwendung ihrer Grundsätze sich mit anderen Schulen vielfach friedlich berührte. Ein Beispiel für den Umfang, den dieser Eklekticismus bei einzelnen erreichte, wird uns in Arius Didymus vorkommen, welcher sich zwar der stoischen Schule zuzählte, aber dem Akademiker Antiochus so nahe steht, dafs ich es vorziehe, erst nach diesem von ihm zu sprechen.

4. Die Akademiker des letzten Jahrhunderts v. Chr.

Noch entschiedener hat sich aber diese Annäherung und teilweise Verschmelzung der philosophischen Schulen, wie bemerkt, in der Akademie vollzogen. Es ist schon früher gezeigt worden, wie kräftig hier dem Eklekticismus teils durch die akademische Skepsis selbst, teils durch die mit ihr verknüpfte Theorie der Wahrscheinlichkeit vorgearbeitet war, und wie deshalb einzelne Spuren dieser Denkweise schon unter den ersten Schülern des Karneades hervortreten[1]). Bestimmter entwickelt sie sich seit dem Anfang des 1. vorchristlichen Jahrhunderts durch Philo und Antiochus.

Philo[2]), durch seine Geburt dem thessalischen Larissa

---

und sein Freund Apollonides sind uns oben vo gekommen. Über seinen Stoicismus s. m. auch PLIN. hist nat. VII 30, 113. XXXIV 8, 92. M. Favonius, ein leidenschaftlicher Bewunderer Catos, über den PLUT. Brut. 34, 2. Cato min. 32, 6. 46, 2 ff. Caes. 21, 4. Pomp. 73, 6. SUETON. August. 13. VALER. MAX. II 10, 8. DIO CASS. XXXVIII 7. XXXIX 14 zu vergleichen ist. Auch Q. Valerius aus Sora, ein älterer Zeitgenosse und Bekannter Ciceros (CIC. Brut. 46, 169), scheint nach dem, was AUGUSTIN. Civ. D. VII 11. 13 (bzw. Varro), wahrscheinlich aus seiner Schrift über die Götter anführt, zur Schule des Panätius gehört zu haben. Über ihn vgl. TEUFFEL Röm. Lit. § 147 (4. A.). CICHORIUS Hermes 41 (1906), 59 ff. Von anderen, welche auch bisweilen den Stoikern zugezählt werden, wie Varro und Brutus, wird später zu sprechen sein.

1) S. 545, 1. 550, 1.

2) C. F. HERMANN De Philone Larissæo, Gött. 1851. Ders. De Philone

angehörig [1]), war der Schüler und Nachfolger des Klitomachus in | Athen [2]). Im mithridatischen Kriege flüchtete er sich mit anderen römisch Gesinnten nach Rom [3]), und er erwarb sich hier als Lehrer und als Mensch grofse Achtung [4]); durch ihn wurde Cicero für die Lehre der neuen Akademie, so wie Philo dieselbe aufgefafst hatte, gewonnen [5]). Ob er wieder nach Athen zurückkehrte, erfahren wir nicht; jedenfalls scheint er aber die römische Reise nicht lange überlebt zu haben [6]). Als Philosoph hatte er, | wie erzählt wird, zuerst

---

Lariss. disputatio altera, ebd. 1855. Krische über Ciceros Academica, Gött. Studien II (1845), 126—200.

1) Stob. Ekl. II 38 H. 39, 20 W.

2) Cic. Acad. II 6, 17: *Clitomacho Philo vester operam multos annos dedit.* Plut. Cic. 3, 1. Stob. a. a. O. Nach dem Academicor. philosophor. index Herculan. (ed. Mekler Berlin 1902) col. 33 S. 106 kam er etwa 24jährig nach Athen und besuchte hier 14 Jahre lang die Schule des Klitomachus, nachdem er vorher in seiner Vaterstadt (nach Büchelers Ergänzung 8 oder 9 Jahre) von einem Schüler des Karneades, Kallikles, unterrichtet worden war. Nach dem Ind. Herc. hätte er auch den Unterricht des Stoikers Apollodorus genossen, die lückenhafte Stelle scheint wenigstens dies zu meinen; ob aber mit diesem der S. 589 u. besprochene Athener oder der Seleucier (s. o. S. 48, 2) gemeint ist, erscheint um so zweifelhafter, da Philos eigene Schulführung, nach dem S. 541, 1. 589 Bemerkten, kaum später begonnen haben kann als die des Apollodor aus Athen, und da der Vorgänger des letzteren, Mnesarchus, noch der Lehrer von Philos Schüler Antiochus war (s. u. S. 618, 5). Dafs er Klitomachus als Schulvorstand folgte, sagt der Ind. Herc. und Eus. pr. ev. XIV 8, 15 (nach Numenius); dafs er der bedeutendste Akademiker seiner Zeit war, Cic. Brut. 89, 306 *(princeps Academiae)*. Acad. II 6, 17 *(Philone autem vivo patrocinium Academiae non defuit)*. In Athen war Antiochus sein Schüler (s. u.). Neben der Philosophie lehrte er mit Eifer Rhetorik (Cic. De orat. III 28, 110).

3) Cic. Brut. 89, 306. Über seine dortige Lehrtätigkeit in Philosophie und Rhetorik Tusc. II 3, 9. 11, 26.

4) Plut. Cic. 3, 1: *Φίλωνος διήκουσε τοῦ ἐξ Ἀκαδημείας, ὃν μάλιστα Ῥωμαῖοι τῶν Κλειτομάχου συνήθων καὶ διὰ τὸν λόγον ἐθαύμασαν καὶ διὰ τὸν τρόπον ἠγάπησαν.* Cic. Acad. I 4, 13: *Philo, magnus vir.* Vgl. folg. Anm., auch Stob. Ekl. II 40 H. 39, 21 W.

5) Plut. a. a. O. Cic. Tusc. a. a. O. N. D. I 7, 17. Brut. a. a. O. *totum ei me tradidi.*

6) Der mithridatische Krieg brach 88 v. Chr. aus, und wahrscheinlich kam Philo gleich am Anfang desselben nach Rom. Nachher hören wir noch von einer Schrift, die er verfafst hatte, während Antiochus mit Lucullus in Alexandrien war (Cic. Acad. II 4, 11); was nach Zumpt (Abh. d. Berl. Ak. 1842, hist.-phil. Kl. S. 67) ins Jahr 84, nach Hermann a. a. O. I 4 u. a.

die Lehre des Karneades ihrem ganzen Inhalt nach eifrig vertreten; in der Folge jedoch war er an derselben irre geworden, und ohne sie ausdrücklich aufzugeben, suchte er doch eine gröfsere Festigkeit der Überzeugung, als die Grundsätze seiner Vorgänger zuliefsen[1]). War es auch an sich nicht gegen den Sinn der Skepsis, wenn er die Philosophie unter den praktischen Gesichtspunkt stellte[2]), so erhält doch diese Betrachtungsweise bei ihm eine Wendung, welche über dieselbe hinausführte: es genügt ihm nicht, wie einem Pyrrho, durch Zerstörung des Dogmatismus die Hindernisse wegzuräumen, mit deren Entfernung jenem zufolge die Glückseligkeit von selbst eintritt, sondern er findet hierfür eine eingehende Anweisung zum rechten Verhalten notwendig. Der Philosoph, sagt er, sei einem Arzte zu vergleichen: wie für diesen die Gesundheit, so sei für jenen die Glückseligkeit der Endzweck seiner ganzen Tätigkeit[3]); und aus dieser Zweckbestimmung leitet er die sechs Teile der Philosophie ab, welche er annahm[4]), und in denen er selbst | die Ethik

ins Jahr 87 fallen würde. Als Cicero 79 v. Chr. nach Athen kam, kann er nicht dort gewesen sein, da er sonst bei Plut. Cic. 4, 1. Cic. Brut. 91, 315. De fin. V 1, 1 erwähnt sein würde; ob er nun in Rom geblieben oder, was mir wahrscheinlicher ist, nicht mehr am Leben war. Wie die Angabe seiner Lebensdauer Ind. Acad. Herc. 33, 18 S. 107 Mekler zu ergänzen ist, läfst sich nicht ausmachen; Bücheler schlägt *βιώσας δ' ἑξήκοντ' ἔτη καὶ τρία κατέστρεψεν* vor, Mekler *β. δ. ἑξήκοντ' ἔτη νόσῳ κ.*

1) Numen. b. Eus. pr. ev. XIV 9, 1: beim Beginn seiner Lehrtätigkeit warf sich Philo voll Eifers in die Verteidigung der akademischen Lehre *καὶ τὰ δεδογμένα τῷ Κλειτομάχῳ ηὖξε καὶ τοῖς Στωικοῖς ‚ἐκορύσσετο νώροπι χαλκῷ‘*. Späterhin jedoch *οὐδὲν μὲν κατὰ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ ἐνόει, ἡ δὲ τῶν παθημάτων αὐτὸν ἀνέστρεφεν ἐνάργειά τε καὶ ὁμολογία. πολλὴν δῆτ' ἔχων ἤδη τὴν διαίσθησιν ὑπερεπεθύμει, εὖ οἶσθ' ὅτι, τῶν ἐλεγξόντων τυχεῖν, ἵνα μὴ ἐδόκει ‚μετὰ νῶτα βαλὼν‘ αὐτὸς ἑκὼν φεύγειν.* Dafs sich Philo anfangs unbedingter als später zur akademischen Skepsis bekannt hatte, folgt auch aus Cic. Acad. II 4, 11 f. s. u. S. 614, 2.

2) Denn dasselbe hatte schon Pyrrho getan; s. S. 501, 3.

3) Stob. Ekl. II 40 f. H. 39, 24 W.: *ἐοικέναι δέ φησι τὸν φιλόσοφον ἰατρῷ . . .* (40, 23 W.) *καὶ γὰρ τῇ ἰατρικῇ σπουδὴ πᾶσα περὶ τὸ τέλος, τοῦτο δ' ἦν ὑγίεια, καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ περὶ τὴν εὐδαιμονίαν.*

4) Es sind dies nach Stob. a. a. O. die folgenden. Das Erste, was not tue, sagt er, sei dies, dafs der Kranke bewogen werde, sich der ärztlichen Behandlung zu unterwerfen, und dafs entgegenstehende Ratschläge bekämpft werden — der *λόγος προτρεπτικός (παρορμῶν ἐπὶ τὴν ἀρετήν)*, welcher

ihrem ganzen Umfang nach behandelte[1]). Wo das Interesse für systematische Lehrbildung, wenn auch zunächst nur auf dem Gebiete der praktischen Philosophie, so stark war, da mufste notwendig auch der Glaube an die Möglichkeit des wissenschaftlichen Erkennens verstärkt, die Neigung zur Skepsis geschwächt werden[2]); und so sehen wir denn auch

teils den Wert der Tugend (oder vielleicht richtiger: der Philosophie) nachzuweisen, teils die Anschuldigungen gegen die Philosophie zu widerlegen habe. (Diesen philonischen *προτρεπτικὸς* halten Krische a. a. O. S. 191 und Hermann I 6. II 7 für das Vorbild des ciceronischen Hortensius; vgl. jedoch u. S. 651, 1 3. Aufl.) Sei dies erreicht, so müssen zweitens die Heilmittel in Anwendung gebracht werden, indem teils die falschen und schädlichen Meinungen entfernt, teils richtige mitgeteilt werden — *ὁ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπος*. Das Dritte ist der *λόγος περὶ τελῶν*. (In diesem Teil der philonischen Ethik vermutet Hermann II 7 die Quelle des 4. Buchs von Ciceros Schrift De finibus; es läfst sich dies aber nicht allein nicht beweisen, sondern es ist auch nicht wahrscheinlich, dafs schon Philo und nicht erst Antiochus [nach dem Vorgang des Karneades s. o. S. 538, 2] behauptet hat, die stoische Ethik stimme mit der akademisch-peripatetischen in allem Wesentlichen so vollständig überein, dafs Zeno keinen Grund gehabt habe, sich von der Akademie zu trennen.) Der vierte Teil handelt *περὶ βίων* und soll die *θεωρήματα, δι' ὧν ἡ φυλακὴ γενήσεται τοῦ τέλους*, zunächst für das Verhalten der Einzelnen aufstellen. Die gleiche Aufgabe hat in betreff des Gemeinwesens der fünfte Teil, der *πολιτικός*. Um endlich neben den Weisen auch für die *μέσως διακείμενοι ἄνθρωποι* zu sorgen, welche den grundsätzlichen Untersuchungen nicht zu folgen vermögen, ist als Sechstes der *ὑποθετικὸς λόγος* nötig, der die Ergebnisse der Ethik in Regeln für die einzelnen Fälle ausmünzt.

1) Dies erhellt deutlich aus den Schlufsworten des Stobäus (bzw. des Arius Didymus) S. 46 H. 41, 26 W.: *οὕτως μὲν οὖν ἡ Φίλωνος ἔχει διαίρεσις. ἐγὼ δ' εἰ μὲν ἀργοτέρως διεκείμην, ἀρκεσθεὶς ἂν αὐτῇ συνεῖρον ἤδη τὰ περὶ τῶν ἀρεσκόντων, τῇ τῆς ἐξαμερείας ἐπικουφιζόμενος περιγραφῇ* usw. Wer vollends der ebenbesprochenen Vermutung Hermanns über De fin. IV beitritt, der hat um so weniger das Recht, es (mit demselben II 5) zu bestreiten.

2) Auch diesen Zusammenhang leugnen zwar Hermann a. a. O. und Schmekel Mittl. Stoa 387; allein wenn wir doch (aus Stob. a. a. O.) wissen, dafs Philo den letzten Zweck der Philosophie in die Glückseligkeit setzte, dafs er diese durch richtige sittliche Ansichten (*ὑγιῶς ἔχουσαι δόξαι, θεωρήματα ἐπὶ βίου*), ja durch ein ganzes Lehrgebäude solcher Ansichten bedingt glaubte und einen von den sechs Abschnitten der Ethik ausdrücklich der Beseitigung falscher und der Mitteilung richtiger Meinungen gewidmet wissen wollte, so läfst sich die Folgerung gar nicht ablehnen, dafs er richtige Ansichten auch für möglich halten mufste und mithin wenigstens für das praktische Gebiet den Standpunkt des reinen Zweifels nicht festhalten und sich

wirklich, dafs | Philo von dem Standpunkt, welcher die Möglichkeit des Wissens einfach bestritten hatte, zurücktrat[1]). Die stoische Erkenntnistheorie konnte er sich allerdings nicht aneignen: gegen die Lehre von der begrifflichen Vorstellung machte er mit Karneades geltend, dafs es keine Vorstellung gebe, die so beschaffen sei, wie eine falsche nicht beschaffen sein könne[2]); und die Wahrheit der Sinnesempfindung, von welcher die Stoiker in letzter Beziehung alle Vorstellungen herleiteten, bestritt er mit allen jenen Gründen, welche ihm seine akademischen Vorgänger an die Hand gaben[3]). Und so wenig er sich mit den Gegnern der bisherigen akademischen Lehre vertragen wollte, ebensowenig wollte er sich von dieser Lehre selbst lossagen; als vielmehr sein Schüler Antiochus den Satz aufstellte, dafs die akademische Schule seit Arcesilaus ihrer ursprünglichen Richtung untreu geworden sei, und dafs man deshalb von der neuen Akademie zur alten zurückkehren müsse, erhob Philo gegen diese Forderung, wie gegen jene Behauptung, den lebhaftesten Widerspruch: die neue Akademie, versicherte er,

---

auch nicht mit einer blofsen Wahrscheinlichkeit begnügen konnte; und der Augenschein zeigt ja auch, dafs er dies nicht getan hat.

1) Schmekel Mittl. Stoa 385 ff. versucht zu erweisen, dafs diese Schwenkung erst in den späteren Jahren Philos unter dem Einflufs des Antiochus erfolgt sei.

2) Cic. Acad. II 6, 18: *cum enim ita negaret (Philo) quicquam esse, quod comprehendi posset, . . . si illud esset, sicut Zeno definiret* (s. o. S. 85, 2), *tale visum . . . visum igitur impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset ex eo, unde non esset . . . hoc cum infirmat tollitque Philo, iudicium tollit incogniti et cogniti.* Das heifst aber nicht, wie Hermann II 11 erklärt, Philo habe behauptet, selbst wenn es ein *visum*, wie das von Zeno geforderte, gäbe, wäre doch keine *comprehensio* möglich: sondern vielmehr: wenn das Begreifliche ein *visum impressum* usw. sein solle, so gebe es kein Begreifliches — das Gleiche, was auch Sext. Pyrrh. I 235 (s. u. S. 614, 3) sagt. Über die entsprechenden Sätze des Karneades s. m. S. 519 f.

3) Sind wir auch hierüber nicht direkt unterrichtet, so folgt es doch mit grofser Wahrscheinlichkeit aus dem, was sich über den Inhalt des verlorenen ersten Buches von Ciceros Academica priora und des entsprechenden zweiten der Academica posteriora teils aus Acad. II 25, 79, teils aus den erhaltenen Bruchstücken bei Nonius abnehmen läfst (m. vgl. die Nachweisungen von Krische a. a. O. S. 154 f. 182 f. Hermann II 10).

sei von der älteren nicht verschieden, und es könne sich nicht darum handeln, jene zu dieser zurückzuführen, sondern einzig und allein darum, die eine echt akademische Ansicht festzustellen[1]). Aber wenn wir näher zusehen, | so wird diese Übereinstimmung der neuen Akademie mit Plato wie die Philos mit der neuen Akademie nur durch eine Erschleichung erreicht, welche schon seine Zeitgenossen zu rügen nicht verfehlt haben[2]). Die Skepsis, glaubte Philo, sei zwar den Stoikern gegenüber vollständig begründet, denn die begriffliche Vorstellung, welche sie zum Kriterium gemacht hatten, sei als solches nicht zu brauchen; aber an sich selbst seien die Dinge nicht unerkennbar[3]); und im Zusammenhang damit behauptete er, die akademische Skepsis sei auch von Anfang an nur in diesem Sinne gemeint gewesen: es sei nicht ihre Absicht, alle und jede Erkennbarkeit der Dinge zu leugnen[4]), sondern nur im Gegensatz gegen die Stoiker und

---

1) Cic. Acad. I 4, 13: *Antiochi magister Philo . . . negat in libris, quod coram etiam ex ipso audiebamus, duas Academias esse erroremque eorum, qui ita putarunt* (wie Antiochus s. u.), *coarguit.* Das Gleiche behauptet dann Cicero als Anhänger der philonischen Lehre (zu der neuen Akademie hat er sich im unmittelbar Vorangehenden bekannt) c. 12, 46. Nur auf diesen Gegenstand bezieht es sich auch, wenn Cic. Acad. II 6, 17 sagt: *Philone autem vivo patrocinium Academiae non defuit:* die Akademie, welche er verteidigt, ist die neue, die des Klitomachus und Karneades, welche er gegen Antiochus in Schutz nimmt. Vgl. Augustin c. Acad. III 18, 41: *huic* (Antiochus) *arreptis iterum illis armis et Philon restitit donec moreretur, et omnes eius reliquias Tullius noster oppressit.* Aus Philo stammt wohl auch die Ausführung Ciceros b. Augustin III 7, 15 über den Vorzug der akademischen Schule vor allen anderen.

2) Als Philos Schrift in die Hände des Antiochus gekommen sei (erzählt Cic. Acad. II 4, 11), sei dieser ganz stutzig geworden und habe Philos und Klitomachus' vieljährigen Schüler, Heraklit von Tyrus, gefragt, *viderenturne illa Philonis, aut ea num vel e Philone vel ex ullo Academico audivisset aliquando?* was auch dieser verneint habe. Ebd. wird Philos Behauptung über die Lehre der (neueren) Akademie als Unwahrheit bezeichnet und dieser Vorwurf 6, 18 wiederholt.

3) Sext. Pyrrh. I 235: *οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν, ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ Στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά.* Doch mufs hierbei der Ausdruck *καταληπτὸς* in etwas weiterem Sinn genommen werden; vgl. S. 616, 1.

4) Cic. Acad. II 4, 12: Die Ausführungen des Antiochus gegen Philo

mit Beziehung auf die stoischen Kriterien habe sie dieselbe geleugnet[1]), dabei aber als | esoterische Lehre ihrer Schule den echten Platonismus sich vorbehalten[2]). Nachdem nun die Gefahr von den Stoikern nicht mehr so dringend erschien, fand er es jetzt an der Zeit, auf den ursprünglichen Besitzstand der platonischen Schule zurückzugehen[3]); nur dafs er natürlich in dieser Wiederherstellung des Alten nicht ein Aufgeben der von der neueren Akademie eingeschlagenen Richtung sehen konnte, da ja diese den ursprünglichen Platonismus gar nicht verlassen haben sollte[4]). Fragen wir nun aber, worin denn dieser echte Platonismus bestehen sollte, so lautet die Antwort nicht sehr befriedigend. Einerseits leugnete Philo in Übereinstimmung mit seinen neuakademischen Vorgängern die Möglichkeit eines vollkommenen Wissens, eines Begreifens, nicht blofs mit der Beschränkung auf die stoische Erkenntnistheorie, sondern ganz allgemein, indem er mit jenen ein sicheres Merkmal zur Unterscheidung von Wahr und

---

wolle er übergehen, *minus enim acer est adversarius is, qui ista, quae sunt heri defensa* (die reine, karneadeische Skepsis, deren Vertreter in der ersten Ausgabe der Academica Catulus war), *negat Academicos omnino dicere;* vgl. ebd. 6, 18.

1) So wird die Entstehung und Abzweckung der akademischen Skepsis bei Augustin c. Acad. II 6, 14 dargestellt, dem diese Auffassung ohne Zweifel durch Ciceros Vermittlung aus Philo zukam. Vgl. vorl. Anm.

2) Diese Behauptung begegnet uns öfters (s. o. S. 510, 4); dafs sie in letzter Beziehung von Philo herstammt, wird teils durch ihren Zusammenhang mit allen übrigen Voraussetzungen desselben, teils dadurch wahrscheinlich, dafs sie sich nicht allein bei Augustin c. Acad. III 17, 38. 18, 40 findet, sondern dieser sich auch c. 20, 43 dafür ausdrücklich auf Cicero beruft.

3) Augustin III 18, 41 (gewifs nach Cicero): *Antiochus Philonis auditor, hominis quantum arbitror circumspectissimi, qui iam veluti aperire cedentibus hostibus portas coeperat et ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare* (da er die Feinde im Rückzug sah, hatte er die Tore der von ihnen belagerten Stadt wieder zu öffnen und die durch den Krieg unterbrochene frühere Ordnung wiederherzustellen angefangen).

4) Insofern kann Plut. Luc. 42, 3. Brut. 2, 2 Philo den Vorsteher der neuen, Antiochus den der alten Akademie nennen, und ebenso Cic. Acad. I 4, 13. II 22, 70 Antiochus als denjenigen bezeichnen, welcher durch die Erneuerung der alten Akademie von Philo abfiel, während er selbst umgekehrt in seinem Rücktritt von Antiochus zu Philo ein *remigrare in novam domum e vetere* sieht.

Falsch vermifste[1]). Nichtsdestoweniger wollte er aber doch nicht auf | alle Sicherheit der Überzeugung verzichten und nicht einräumen, dafs mit der Begreiflichkeit der Dinge alles Wissen überhaupt stehe und falle. Zwischen ungewifs und unbegreiflich, meinte er, sei ein grofser Unterschied; wer die Dinge für unbegreiflich halte, müsse darum noch lange nicht behaupten, dafs sich gar keine Gewifsheit erreichen lasse; es gebe eine Augenscheinlichkeit, die doch noch etwas anderes sei als ein Begreifen, eine der Seele eingeprägte Wahrheit, an die wir uns halten, wenn wir sie auch nicht zu begreifen imstande seien[2]). Wie wir von dieser Wahrheit Kunde erhalten, scheint Philo nicht näher angegeben und namentlich darüber sich nicht erklärt zu haben, welcher Anteil bei der Bildung augenscheinlicher Überzeugungen einerseits den Sinnen, anderseits der Vernunft zukomme[3]); aber wenn er von einer

1) Dies erhellt deutlich aus Cic. Acad. II 22, 69. Nachdem Cicero als Philoneer den Satz: *nihil esse, quod percipi possit*, mit dem alten skeptischen Grunde, der Unauffindbarkeit eines Kriteriums zur Unterscheidung des Wahren und Falschen, verteidigt hat, fährt er hier fort: *sed prius pauca cum Antiocho, qui haec ipsa, quae a me defenduntur, et didicit apud Philonem tam diu, ut constaret diutius didicisse neminem, et scripsit de his rebus acutissime; et idem haec non acrius accusavit in senectute, quam antea defensitaverat. . . . quis enim iste dies inluxerit, quaero, qui illi ostenderit eam, quam multos annos esse negitavisset, veri et falsi notam?* Vgl. folg. Anm.

2) Auf Philo scheint sich zu beziehen, was der Vertreter des Antiochus bei Cic. Acad. II 10, 32 sagt, nachdem er vorher von der absoluten Skepsis der neueren Akademie gesprochen hat: *alii autem elegantius, qui etiam queruntur, quod eos insimulemus omnia incerta dicere, quantumque intersit inter incertum et id, quod percipi non possit, docere conantur eaque distinguere.* Jedenfalls aber mufs auf ihn gehen, was c. 11, 34 beigefügt wird: *simili in errore versantur, cum convicio veritatis coacti perspicua* (= ἐναργές, ἐνάργεια) *a perceptis volunt distinguere et conantur ostendere esse aliquid perspicui, verum illud quidem, impressum in animo atque mente, neque tamen id percipi ac comprendi posse.* Karneades und Klitomachus, welche unserem Wissen im besten Fall einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zugestehen, können sich noch nicht so ausgesprochen haben. Hirzel Unters. III 209 behauptet, schon Karneades habe das Wahrscheinliche als ἐναργὲς bezeichnet. Das Gegenteil ergibt sich aus Cic. Acad. II 31, 99.

3) Man müfste wenigstens in diesem Fall erwarten, dafs seine Bestimmungen darüber in den gegen ihn gerichteten ciceronischen Erörterungen berührt würden.

Wahrheit sprach, die der Seele eingeprägt sei[1]), so können wir kaum an etwas anderes denken als an jenes unmittelbare Wissen, welches bei seinem Schüler Cicero, wie wir finden werden, eine so grofse Rolle spielt[2]). Wenn er sich aber dabei doch nicht getraute, diesem Wissen die volle Sicherheit des begrifflichen Erkennens zuzuschreiben, und deshalb in der Augenscheinlichkeit eine Art der Überzeugung aufstellte, deren Sicherheit über die blofse Wahrscheinlichkeit hinausgehen, aber | die unbedingte Gewifsheit des Begriffs nicht erreichen sollte, so ist dies für die Mittelstellung unseres Philosophen zwischen Karneades und Antiochus sehr bezeichnend[3]), und es war insofern nicht ohne Grund, wenn Philo als der Stifter der vierten Akademie sowohl von seinen Vorgängern als von seinem Nachfolger unterschieden wird[4]); wie andernteils eben diese Bezeichnung uns mit zum Beweis für die Ansicht dient, dafs zwischen der Lehre Philos und der des Karneades wirklich ein erheblicher Unterschied stattgefunden habe. Jenes unmittelbar Gewisse mochte nun Philo wie Cicero nach ihm vor allem in den Aussagen des sittlichen Bewufstseins suchen, und so konnte ihm seine Erkenntnistheorie als Grundlage für die praktische Philosophie dienen, deren Bedürfnis seinerseits schon bei ihrer Entstehung von mafsgebendem Einflufs gewesen zu sein scheint[5]). Aber an sich selbst war Philos wissenschaftliche Stellung für die Dauer nicht

---

1) Eine Bestimmung, auf deren Bedeutung Hermann II 13 mit Grund aufmerksam macht.

2) Schmekel a. a. O. 389, 2 und Hirzel III 525 urteilen freilich anders.

3) Dieses Urteil glaube ich trotz Hermanns Widerspruch, a. a. O. II 13, aufrechthalten zu sollen: denn dafs Philos *perspicuitas* mit der unbedingten Sicherheit, welche nach Plato der Anschauung der Ideen beiwohnt, zusammenfalle und das begriffliche Wissen der Stoiker an Wahrheit übertreffe, kann ich nicht zugeben. Wäre dies Philos Meinung gewesen, so hätte er unmöglich allgemein, wie er es getan hat (s. S. 616, 1. 613, 2), behaupten können, es gebe keine *nota veri et falsi*, *nihil esse quod percipi possit;* wenn er vielmehr auch an der stoischen *φαντασία καταληπτική* die Merkmale der wahren Erkenntnis und ebendamit die *nota veri et falsi* vermifste, so hätte er dieselben nur um so mehr an demjenigen Wissen, dem er jene unbedingte Sicherheit beilegte, aufzeigen müssen.

4) Vgl. S. 545, 1.

5) S. S. 611 f.

haltbar. Wer eine Gewifsheit annahm, wie sie Philo durch seine Lehre vom Augenscheinlichen behauptete, der konnte nicht ohne Widerspruch leugnen, dafs es uns an jedem sicheren Merkmal zur Unterscheidung des Wahren und Falschen fehle, er durfte sich überhaupt nicht länger zu den Grundsätzen der neueren Akademie bekennen, wer umgekehrt dies tat, der konnte folgerichtig nicht über die Wahrscheinlichkeitslehre des Karneades hinausgehen. Wufste man sich daher bei der letzteren nicht mehr zu beruhigen, so blieb nur übrig, mit dem ganzen Standpunkt der neuakademischen Skepsis zu brechen und die Befähigung zur Erkenntnis der Wahrheit für das menschliche | Denken aufs neue in Anspruch zu nehmen. Diesen weiteren Schritt tat der bedeutendste von Philos Schülern[1]), Antiochus[2]) aus Askalon[3]).

Dieser Philosoph hatte lange Zeit den Unterricht Philos genossen und war selbst schon in Schriften für die akademische Skepsis aufgetreten, als er an derselben irre zu werden begann[4]). Zu dieser Wendung mag aber doch bei ihm der Umstand wesentlich beigetragen haben, dafs er neben Philo auch den Stoiker Mnesarchus gehört hatte[5]), welcher als Schüler des Panätius zwar die neuakademischen Zweifel bekämpft, zugleich aber jener Verschmelzung des Stoicismus

---

1) Von welchen die uns bekannten S. 608 f. 3. Aufl. genannt sind.

2) Über ihn Krische Gött. Stud. II 160—170 und C. Chappuis De Antiochi Asc. vita et doctrina, Paris 1854, der aber nicht über das Bekannte hinausgeht. Ein buchstäblicher Abdruck dieser Dissertation ist D'Allemand De Antiocho Asc., Marb. u. Paris 1856; da aber die Abhandlung von Chappuis in Deutschland nicht bekannt wurde und nicht in den deutschen Buchhandel kam, wurde dieses freche Plagiat erst nach dem Tod seines Urhebers entdeckt. R. Hoyer De Ant. Ascalonita, Bonn 1883. Hirzel Unters., namentlich III 497 ff., aber auch an vielen anderen Stellen. v. Arnim b. Pauly-Wissowa I 2493. Schmekel Mittl. Stoa 385 ff. Susemihl L. G. II 284. Goedeckemeyer Skeptiz. 103 ff.

3) Strabo XVI 2, 29 S. 759. Plut. Luc. 42, 3. Cic. 4, 1. Brut. 2, 2. Aelian V. H. XII 25. Ἀσκαλωνίτης ist sein gewöhnlichster Beiname.

4) S. o. S. 614, 1. 615, 3. 616, 1. Cic. Acad. II 2, 4. 19, 63.

5) Numen. b. Eus. pr. ev. XIV 9, 3. Augustin c. Acad. III 18, 41, ohne Zweifel nach Cicero, vgl. Cic. Acad. II 22, 69: *quid? eum Mnesarchi paenitebat? quid? Dardani? qui erant Athenis tum principes Stoicorum.* Doch habe er sich erst später von Philo getrennt. Über Mnesarchus und Dardanus s. m. S. 589, 3.

mit der platonischen Lehre, die sich in der Folge bei Antiochus vollzog, vorgearbeitet haben wird. Während des ersten mithridatischen Kriegs treffen wir ihn bei Lucullus in Alexandria[1]), und jetzt erst kam es zwischen ihm und Philo zum offenen Bruche[2]). In der Folge stand er an der | Spitze der platonischen Schule in Athen, wo Cicero (79/8 v. Chr.) ein Halbjahr lang sein Schüler war[3]). Etwa zehn Jahre später starb er[4]).

---

1) Cic. Acad. II 4, 11 s. o. S. 610, 6; ebd. 2, 4. 19, 61. Ob er aber unmittelbar von Athen aus nach Alexandrien gegangen war oder seinen Lehrer Philo nach Rom begleitet und sich hier an Lucullus angeschlossen hatte, wird nicht gesagt.

2) Nach Cic. a. a. O. bekam Ant. in Alexandrien zuerst die Schrift Philos zu sehen, worin dieser Ansichten vortrug, welche jener mit der ihm bekannten Lehre Philos so wenig zusammenzureimen wufste, dafs er kaum an die Echtheit der Schrift glauben wollte (s. o. S. 614, 2), und dies veranlafste Ant. zu einer Gegenschrift, Sosus (über die auch N. D. I 7, 16), auf welche Philo wieder geantwortet zu haben scheint (s. o. S. 614, 1 und über den Stoiker, dessen Namen Ant.s Schrift trug, S. 590). Entweder in dieser Schrift oder in den *Κανονικά*, aus deren 2. Buch Sext. Math. VII 201 (s. o. S. 569, 2) eine Äufserung mitteilt, wahrscheinlich aber in der ersteren, werden wir die Quelle für jene ganze Bestreitung der akademischen Skepsis zu suchen haben, welche Cic. Acad. II 5, 13 ff. den Lucullus, angeblich aus mündlichen Vorträgen des Ant. (s. 5, 12. 19, 61), wiederholen läfst. Vgl. Krische a. a. O. 168 ff. Von der zweiten Bearbeitung der Academica sagt Cic. ad Att. XIII 19, 3 ausdrücklich: *quae erant contra ἀκαταληψίαν praeclare collecta ab Antiocho, Varroni dedi;* Varro war aber in derselben an die Stelle des Lucullus getreten. Aufser den Academica hat Cicero den Ant. namentlich in den Büchern De finibus benutzt, von denen das fünfte ihm entnommen ist. Auch für die Topik macht es Wallies De font. Topic. Cic. (Halle 1878) wahrscheinlich, dafs Cicero darin c. 2—20 ihm folgt. Da er aber bei der raschen Abfassung dieser kleinen Schrift keine Bücher zur Hand hatte und sie deshalb aus dem Gedächtnis niederschrieb (Top. 1, 5), könnte man in ihr auch den Inhalt einer Vorlesung suchen, die er bei Ant. gehört und sich mit Hilfe von schriftlichen Aufzeichnungen eingeprägt hatte; sonst ist von einer Schrift des Ant. über Topik nichts bekannt.

3) Plut. Cic. 4, 1. Cic. De fin. V 1, 1 Brut. 91, 315, vgl. Acad. I 4, 13. II 35, 113. De leg. I 21, 54. Auch Atticus hatte ihn hier kennen gelernt; De leg. a. a. O. Erst auf diese spätere Zeit wird sich beziehen, was der Ind. Acad. Herc. 34, 36 S. 109 Mekl. von Sendungen (*πρεσβεύων*) nach Rom und zu den Feldherren in den Provinzen sagt.

4) Wir sehen dies aus Cic. Acad. II 2, 4 und bestimmter aus c. 19, 61: *haec Antiochus fere et Alexandreae tum et multis annis post multo etiam adseverantius, in Syria cum esset mecum, paulo ante quam est mortuus,*

Durch Antiochus ist nun die Akademie von der skeptischen Richtung, welcher sie sich seit Arcesilaus ergeben hatte, so entschieden abgelenkt worden, dafs sie im ganzen genommen nie | wieder zu derselben zurückkehrte; und er wird deshalb als der Stifter der fünften Akademie bezeichnet[1]). Seit er sich von der Skepsis des Karneades losgesagt hatte, machte er ihre Bestreitung zu seiner eigentlichen Lebensaufgabe[2]). Der Skeptiker hebt, wie Antiochus glaubt, mit der Gewifsheit auch die von ihm selbst behauptete Wahrscheinlichkeit auf, denn wenn sich das Wahre nicht als solches erkennen läfst, so läfst sich auch nicht sagen, dafs etwas wahr zu sein scheine[3]); er widerspricht ebendamit nicht allein dem natürlichen Bedürfnis nach Erkenntnis[4]), sondern er macht auch alles Handeln unmöglich; denn die Auskunft, dafs wir auch ohne Wissen und Beistimmung doch im Handeln der Wahrscheinlichkeit folgen können, liefs Antiochus so wenig als Chrysippus gelten, teils weil es nach dem eben Bemerkten ohne Wahrheit auch keine Wahrscheinlichkeit gebe, teils weil es unmöglich sei, ohne Beistimmung und Überzeugung zu handeln oder anderseits dem Augenscheinlichen, dessen Möglichkeit ein Teil der Gegner zugab[5]), nicht beizupflichten[6]). Gerade dieses praktische Interesse ist aber auch für ihn von dem entscheidendsten Gewicht: die Betrachtung der Tugend ist, wie es bei Cicero heifst, der

---

vgl. m. Plut. Luc. 28, 7, wonach Ant. der Schlacht bei Tigranocerta, vielleicht als Augenzeuge, erwähnt hatte. Da diese Schlacht den 6. Oktober 685 a. u. c. (69 v. Chr.) stattfand, mufs Ant. mindestens bis ins folgende Jahr gelebt haben. Dagegen sehen wir aus dem Ind. Herc. 34, 40 S. 110 M., dafs er noch in Mesopotamien infolge der Strapazen des Feldzugs starb. Brutus hörte einige Jahre später nicht mehr Ant., sondern seinen Bruder Aristus in Athen (Cic. Brut. 97, 332, womit Tusc. V 8, 21 nicht streitet). Genauere Zeitbestimmungen über das Leben des Ant. sind uns nicht möglich.

1) S. o. S. 545, 1.

2) Vgl. Cic. Acad. II 5, 12. Augustin. c. Acad. II 6, 15: *nihil tamen magis defendebat quam verum percipere posse sapientem.*

3) Cic. Acad. II 11, 33. 36. 17, 54. 18, 59. 34, 109.

4) A. a. O. 10, 30 f.

5) S. o. S. 526, 2.

6) A. a. O. 8, 24. 10, 32. 12, 37 ff.

stärkste Beweis für die Möglichkeit des Wissens, denn wie sollte der Tugendhafte seiner Pflichterfüllung ein Opfer bringen, wenn er keine feste und unumstöfsliche Überzeugung hätte, wie wäre überhaupt eine Lebensweisheit möglich, wenn der Zweck und die Aufgabe des Lebens unerkennbar wäre[1])? Doch glaubt er seinen Gegnern auch auf dem theoretischen Gebiete gewachsen zu sein. Der ganze Streit dreht sich hier um die Behauptung, gegen welche Karneades seine Angriffe vorzugsweise gerichtet hatte, dafs die wahren Vorstellungen Merkmale an sich haben, an denen sie sich von den falschen mit Sicherheit unterscheiden lassen[2]). Hiergegen hatten nun die | Skeptiker zunächst die verschiedenen Fälle von Sinnestäuschungen und ähnlichen Irrtümern geltend gemacht. Das Vorkommen dieser Irrtümer will Antiochus nicht leugnen, aber darum sind, wie er glaubt, die Aussprüche der Sinne noch lange nicht zu verwerfen, sondern nur das folgt, dafs die Sinne gesund sein müssen, dafs alle Hindernisse der richtigen Beobachtung zu entfernen, alle Vorsichtsmafsregeln zu befolgen sind, wenn das Zeugnis der Sinne Gültigkeit haben soll[3]). An sich selbst sind die Sinne für uns eine Quelle wahrer Vorstellungen, denn wenn die Empfindung auch zunächst nur eine in uns selbst vorgehende Veränderung ist, so offenbart sie uns doch zugleich auch dasjenige, durch welches diese Veränderung bewirkt wird[4]). Ebenso müssen wir, wie Antiochus freilich leicht genug sagt, auch den allgemeinen Begriffen ihre Wahrheit zugestehen, wenn wir nicht alles Denken, alle Künste und Fertigkeiten unmöglich machen wollen[5]). Halten uns aber die Gegner die Einbildungen der Träumenden oder Verrückten entgegen, so erwidert er, diesen allen fehle jene Augenscheinlichkeit, welche den wahren An-

---

1) A. a. O. 8, 23, vgl. 9, 27.

2) S. o. S. 518 ff. und Cic. Acad. II 6, 18. 13, 40. In der ersten von diesen Stellen sagt Lucullus mit Beziehung auf Philos Einwendungen gegen die begriffliche Vorstellung (s. o. S. 613, 2): *omnis oratio contra Academiam suscipitur a nobis, ut retineamus eam definitionem, quam Philo voluit evertere.*

3) A. a. O. 7, 19 f.

4) Sext. Math. VII 162 f.

5) Cic. a. a. O. 7, 21 f.

schauungen und Begriffen eigen sei[1]); und suchen sie uns mit ihrem Sorites (s. o. S. 520) in Verlegenheit zu bringen, so gibt er zur Antwort: aus der Ähnlichkeit vieler Dinge folge noch lange nicht ihre Ununterscheidbarkeit, und wenn wir in einzelnen Fällen allerdings unser Urteil zurückzuhalten genötigt seien[2]), so brauchen wir darum doch nicht immer darauf zu verzichten[3]). Auch die Skeptiker selbst jedoch können ihre Grundsätze, wie er ihnen nachweist, so wenig durchführen, daſs sie sich vielmehr in die auffallendsten Widersprüche verwickeln. Oder wäre es | kein Widerspruch, zu behaupten, daſs sich nichts behaupten lasse, von der Unmöglichkeit einer festen Überzeugung überzeugt zu sein[4])? Kann der, welcher keinen Unterschied von Wahrheit und Irrtum zugibt, mit Definitionen und Einteilungen, überhaupt mit einer logischen Beweisführung streiten, von der er durchaus nicht weiſs, ob ihr Wahrheit zukommt[5])? Wie kann endlich beides zugleich behauptet werden: daſs es falsche Vorstellungen gebe, und daſs zwischen wahren und falschen kein Unterschied sei, da doch der erste von diesen Sätzen eben diesen Unterschied voraussetzt[6])? Man wird wenigstens einem Teil dieser Gründe, wie namentlich den zuletzt angeführten, zugeben müssen, daſs es ihnen nicht an Schärfe fehlt, wogegen andere freilich sehr oberflächlich und mehr Postulate als Beweise zu nennen sind.

Wie dem aber sein mag, jedenfalls glaubte sich Antiochus dadurch berechtigt, die Forderung, daſs wir uns jeder Zustimmung enthalten sollen, zurückzuweisen[7]) und seiner-

---

1) A. a. O. 15, 47 f. 16, 51 ff. Nach 16, 49 hatte sich Ant. mit diesem Einwurf sehr ausführlich beschäftigt.

2) Daſs sich Ant. dieser Auskunft nach dem Vorgang des Chrysippus (s. o. S. 116, 5) auch bei rein dialektischen Einwürfen, wie der sog. *ψευδόμενος*, bediente, sieht man aus Cic. Acad. II 29, 95 ff.

3) A. a. O. 16, 49 f. 17, 54 ff.

4) A. a. O. 9, 29. 34, 109.

5) A. a. O. 14, 43.

6) A. a. O. 14, 44. 34, 111 mit der Bemerkung, diese Einwendung habe den Philo am meisten in Verlegenheit gesetzt.

7) Cic. a. a. O. 21, 67 f., welcher das Verhältnis des Arcesilaus, Karneades und Antiochus so formuliert: Arcesilaus mache den Schluſs: *si ulli rei sapiens adsentietur umquam, aliquando etiam opinabitur; numquam*

seits statt des skeptischen Nichtwissens ein dogmatisches Wissen anzustreben. Doch war er nicht schöpferisch genug, um ein eigentümliches System selbständig zu erzeugen; er wandte sich daher zu den vorhandenen Systemen, nicht um einem einzelnen derselben ausschliefslich zu folgen, sondern um das Wahre aus allen aufzunehmen; und da es nun der Widerspruch der philosophischen Ansichten gewesen war, welcher der Skepsis die gröfste Berechtigung zu geben schien, so glaubte Antiochus seine eigene Überzeugung nicht besser begründen zu können als durch die | Behauptung, dafs dieser Widerspruch teils gar nicht stattfinde, teils nur unwesentliche Punkte betreffe, dafs dagegen in der Hauptsache die bedeutendsten Philosophenschulen übereinstimmen und nur in den Worten sich unterscheiden. Er selbst zählte sich zwar zur Akademie; er wollte den Platonismus, den seine Vorgänger seit Arcesilaus verlassen hatten, wieder herstellen, von der neuen Akademie zur alten zurückkehren [1]. Aber dies schliefst seiner Meinung nach einen gleichzeitigen Anschlufs an Zeno und Aristoteles nicht aus. Die akademische und die peripatetische Lehre sind, wie er sagt, eine und dieselbe Form der Philosophie, die nur verschiedene Namen führt, ihre Verschiedenheit liegt nicht in der Sache, sondern nur im Ausdruck [2]. Nicht anders verhält es sich auch mit den Stoikern: auch sie sollen sich die ganze akademisch-peripatetische Philosophie angeeignet und nur die Worte verändert haben [3], oder wenn zugegeben wird, dafs Zeno auch

---

autem opinabitur; nulli igitur rei adsentietur. Karneades gebe zu, dafs der Weise bisweilen zustimme und somit auch meine. Die Stoiker und Ant. leugnen das letztere, aber sie bestreiten auch, dafs aus dem Zustimmen das Meinen mit Notwendigkeit folge, denn man könne Falsches und Wahres, Erkennbares und Unerkennbares unterscheiden. Die letzte Frage ist daher immer die, ob es überhaupt ein solches, das sich mit Sicherheit als wahr erkennen läfst, eine *φαντασία καταληπτική*, gibt. Vgl. S. 620, 2. 621, 2.

1) S. o. S. 615, 4. Cic. Acad. I 12, 43. De fin. V 3, 7. Brut. 91, 315. Augustin c. Acad. II 6, 15. III 18, 41.

2) Cic. Acad. I 4, 17. 6, 22. II 5, 15. 44, 136. De fin. V 3, 7. 5, 14. 8, 21, vgl. IV 2, 5.

3) Cic. Acad. II 5, 15. 6, 16. De fin. V 8, 22. 25, 74. 29, 88. N. D. I 7, 16. De leg. I 20, 54. Sext. Pyrrh. I 235.

in der Sache manches Neue gebracht habe[1]), so soll dieses doch so untergeordneter Art sein, dafs die stoische Philosophie trotzdem nur als eine verbesserte Form der akademischen, nicht als ein neues System zu betrachten sei[2]). Antiochus selbst hat so viele stoische Lehren aufgenommen, dafs Cicero über ihn urteilt, er wolle zwar ein Akademiker heifsen, sei jedoch mit Ausnahme weniger Punkte ein reiner Stoiker[3]). | Doch sind diese Punkte, wie uns ein Überblick über seine Lehre zeigen wird, von solcher Bedeutung, dafs wir ihn in Wahrheit so wenig einen Stoiker als einen Akademiker oder Peripatetiker, sondern trotz der Verwandtschaft seiner Denkweise mit dem Stoicismus nur einen Eklektiker nennen können.

Antiochus teilte die Philosophie in die herkömmlichen drei Teile[4]); dafs er diesen jedoch durchaus nicht den gleichen Wert beilegte, drückte er schon durch ihre Stellung aus, indem er der Ethik als dem wichtigsten Teile die erste, der Physik die zweite und der Logik die dritte Stelle anwies[5]). Am meisten lag ihm an der Erkenntnistheorie und der Ethik[6]); die letztere besonders nennt Cicero in seinem Sinne den wesentlichsten Teil der Philosophie[7]). In seiner Erkenntnistheorie ist dann wieder die Hauptsache jene Widerlegung des

---

1) Acad. I 9, 35 ff.

2) Ebd. 12, 43: *horum [Stoicorum] esse autem arbitror, ut Antiocho, nostro familiari, placebat, correctionem veteris Academiae potius quam aliquam novam disciplinam putandam.*

3) Acad. II 43, 132: *Antiochum, qui appellabatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus* (oder wie es 45, 137 heifst. *Stoicus perpauca balbutiens*). Vgl. Plut. Cic. 4, 1: als Cicero den Ant. hörte, hatte dieser bereits die neue Akademie verlassen, *τὸν Στωϊκὸν ἐκ μεταβολῆς θεραπεύων λόγον ἐν τοῖς πλείστοις.* Sext. Pyrrh. I 2 5: *ὁ Ἀντίοχος τὴν Στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδήμιαν, ὡς καὶ εἰρῆσθαι ἐπ' αὐτῷ, ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωϊκά.* August. c. Acad. III 18, 41.

4) Cic. Acad. I 5, 19 (vgl. II 36, 116). De fin. V 4, 9. Dafs diese beiden Darstellungen die Ansichten des Ant. wiedergeben sollen, sagt Cicero ausdrücklich Acad. I 4, 14. De fin. V 3, 8.

5) So wenigstens Acad. I 5, 18 ff., nicht nur in der Aufzählung, sondern auch, und zwar wiederholt, in der Darstellung der drei Teile.

6) Ant. b. Cic. Acad. II 9, 29: *etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri et finem bonorum* usw.

7) Acad. I 9, 34.

Skepticismus, die wir bereits kennen; im übrigen hielt er sich nach Ciceros Aussage[1]) streng an die Grundsätze des Chrysippus, und dem widerspricht es nicht, dafs er auch die platonische Theorie vortrug; denn für das Wesentliche an der letzteren scheint er nur die allgemeinen Bestimmungen gehalten zu haben, worin sie nicht blofs mit der peripatetischen, sondern auch mit der stoischen Lehre zusammentraf: dafs alles Wissen zwar von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehe, an sich selbst jedoch Sache des Verstandes sei[2]); die | Ideenlehre dagegen liefs er fallen[3]), und so konnte ihm in seinem Vereinigungsbestreben am Ende auch wohl die stoische Erkenntnistheorie nur als eine Erweiterung und nähere Bestimmung der platonisch-aristotelischen erscheinen[4]). In welchem Umfang sich in seiner Logik die aristotelischen Bestimmungen und Ausdrücke mit stoischen vermischten, zeigt uns, wenn sie wirklich ihm folgt[5]), Ciceros Topik[6]). In derselben oberflächlichen Weise weifs Antiochus auch die platonische Metaphysik nicht blofs mit der aristotelischen, sondern selbst mit der stoischen zu vereinigen, wenn er oder Varro in seinem Namen bei Cicero[7]) die angeblich identische Lehre des Plato und Aristoteles so darstellt: es gebe zwei Naturen, die wirkende und die leidende, die Kraft und den Stoff, beide seien aber nie ohne einander. Was aus beiden zusammen-

1) Acad. II 46, 142 f.: *Plato autem omne iudicium veritatis veritatemque ipsam abductam ab opinionibus et a sensibus cogitationis ipsius et mentis esse voluit. num quid horum probat noster Antiochus? ille vero ne maiorum quidem suorum. ubi enim aut Xenocraten sequitur . . . aut ipsum Aristotelem . . .? a Chrysippo pedem numquam.* So wird auch c. 28—30 Antiochus durchaus von der Voraussetzung aus bestritten, dafs er die dialektischen Regeln des Chrysippus anerkenne.

2) Acad. I 8, 30: *tertia deinde philosophiae pars . . . sic tractabatur ab utrisque* (Plato und Aristoteles): *quamquam oriretur a sensibus, tamen non esse iudicium veritatis in sensibus. mentem volebant rerum esse iudicem* usw. Ganz ähnlich spricht aber der Schüler des Antiochus 11, 42 auch über Zeno.

3) S. Acad. I 8, 30, vgl. mit 9, 33 und die vorl. Anm.

4) Vgl. Acad. I 11, 42 f.

5) Hierüber S. 619, 2.

6) Wie dies Wallies De font. Top. Cic. 22 ff. eingehend nachweist.

7) Acad. I 6, 24 ff.

gesetzt ist, heifse ein Körper oder eine Qualität[1]). Unter diesen Qualitäten seien die einfachen und die zusammengesetzten zu unterscheiden: jene die vier oder nach Aristoteles fünf Urkörper, diese alles übrige; von den ersteren seien Feuer und Luft die wirkenden, Erde und Wasser die empfangenden und leidenden. Ihnen allen liege jedoch die eigenschaftslose Materie als das Substrat zugrunde, das unvergänglich, aber ins unendliche teilbar in beständigem Wechsel seiner Formen die bestimmten Körper *(qualia)* hervorbringe. Alle diese zusammen bilden die Welt; die ewige Vernunft, welche die Welt beseelt und bewegt, werde die Gottheit oder die Vorsehung, auch wohl die Notwendigkeit und wegen der Unerforschlichkeit ihrer Wirkungen bisweilen selbst der Zufall genannt. Wer die | Grundlehren der älteren Systeme so durchgreifend zu verkennen, Späteres und Früheres so willkürlich durcheinander zu wirren wufste, dem konnte der Gegensatz des stoischen Systems gegen das platonische und aristotelische nicht mehr besonders bedeutend erscheinen, und so wird denn über die stoische Physik in der mehrerwähnten Darstellung[2]) nur gesagt, Zeno habe das fünfte Element des Aristoteles (den Äther) beseitigt, auch habe er sich von den Früheren dadurch unterschieden, dafs er nur die Körper für etwas Wirkliches gehalten habe. Wie tief auch schon dieser eine Unterschied eingreift, scheint der Eklektiker nicht zu ahnen. Wirft er doch den Verstand mit der Sinnlichkeit ausdrücklich zusammen[3]), und von Aristoteles sagt er, er lasse die Geister aus Äther bestehen, wofür dann Zeno das Feuer gesetzt habe[4]). Dafs er auf die spezielle Physik nicht einging, können wir wohl mit Sicherheit annehmen.

---

1) Cicero sagt ausdrücklich: *qualitas*, und da er bei dieser Gelegenheit das Wort *qualitas*, wie er selbst bemerkt, als Übersetzung des griechischen *ποιότης*, neu in die lateinische Sprache einführt, mufs er bei seinem Vorgänger wirklich dieses Wort, nicht etwa *ποιόν*, gefunden haben. Für Körper waren die Eigenschaften von den Stoikern erklärt worden; s. o. S. 100. 120. Vgl. S. 640, 3.

2) Acad. II 11, 39.

3) Acad. II 10, 30 sagt Lucullus: *mens enim ipsa, quae sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est* usw.

4) Acad. I 7, 26. 11, 39.

Auch in der Moral bleibt Antiochus seinem eklektischen Charakter getreu. Er geht mit den Stoikern von der Selbstliebe und dem Selbsterhaltungstrieb als dem Grundtrieb der menschlichen Natur aus und gewinnt von hier aus den stoisch-akademischen Grundsatz des naturgemäfsen Lebens [1]). Auch das ist noch ebensogut stoisch als akademisch, dafs das Naturgemäfse für jedes Wesen nach seiner eigentümlichen Natur bestimmt werden soll, dafs daher das höchste Gut für den Menschen darin gefunden wird, der allseitig vollendeten Menschennatur gemäfs zu leben [2]). Doch ist hierin bereits der Punkt angedeutet, an welchem unser Philosoph vom Stoicismus abgeht. Während nämlich die Stoiker nur das Vernünftige im Menschen als sein wahres Wesen anerkannt hatten, so bemerkt Antiochus, auch die Sinnlichkeit gehöre mit zur vollständigen Menschennatur, der Mensch bestehe aus Leib und Seele, und haben auch die Güter des edelsten Teils den höchsten Wert, so seien doch die des | Leibes darum nicht wertlos und nicht blofs um eines anderen willen, sondern an und für sich selbst zu begehren [3]). Das höchste Gut besteht demnach ihm zufolge in der Vollendung der menschlichen Natur nach Leib und Seele, in der Erwerbung der höchsten geistigen und körperlichen Vollkommenheit [4]) oder, nach anderer Darstellung [5]), in dem Besitz aller geistigen, körperlichen und äufseren Güter. Diese Bestandteile des höchsten Guts sind nun allerdings von ungleichem Werte: den höchsten Wert haben die geistigen Vorzüge, und unter diesen selbst die sittlichen *(voluntariae)* einen höheren als die blofsen Naturgaben [6]); wiewohl aber die leiblichen Güter und

1) Cic. De fin. V 9, 24—11, 33.

2) *Vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente* (Cic. a. a. O. 9, 26). Vgl. S. 640, 3.

3) Acad. I 5, 19. De fin. V 12, 34. 13, 38. 16, 44. 17, 47: Schönheit, Gesundheit, Stärke usf. werden um ihrer selbst willen begehrt; *quoniam enim natura suis omnibus expleri partibus vult, hunc statum corporis per se ipsum expetit, qui est maxime e natura.* Ebenso Varro, wie später gezeigt werden wird.

4) De fin. V 13, 37. 16, 44. 17, 47.

5) Acad. I 5, 19. 21 f. in der Schilderung der akademisch-peripatetischen Philosophie.

6) De fin. V 13, 38. 21, 58. 60.

Übel nur geringen Einflufs auf unser Wohl haben, wäre es doch verkehrt, ihnen alle Bedeutung abzusprechen[1]), und wenn den Stoikern zuzugeben ist, dafs die Tugend für sich allein zur Glückseligkeit genüge, so sind doch zur höchsten Stufe derselben auch noch andere Dinge notwendig[2]). Durch diese Bestimmungen, in denen er mit der alten Akademie übereinkommt[3]), hofft unser Philosoph zwischen der peripatetischen Schule, welche dem Äufseren seiner Meinung nach zu viel[4]), und der stoischen, welche ihm zu wenig Wert beilegte[5]), die richtige Mitte zu treffen dafs es aber freilich | seiner ganzen Darstellung an Schärfe und Festigkeit fehlt, ist nicht zu verkennen.

Die gleiche Bemerkung wiederholt sich im weiteren Verlaufe. Wenn Aristoteles dem Wissen, Zeno dem Handeln den Vorrang eingeräumt hatte, so stellt Antiochus beide Zwecke nebeneinander, indem beide auf ursprünglichen Naturtrieben beruhen[6]). Wenn die Stoiker die Einheit, die Peripatetiker die Mehrheit der Tugenden behauptet hatten, so entscheidet sich Antiochus dahin, dafs zwar alle Tugenden unzertrennlich zusammenhängen, dafs sich aber doch jede derselben in einer eigentümlichen Tätigkeit darstelle[7]), ohne dafs mit Plato eine tiefer gehende Begründung ihres Unterschieds versucht würde.

---

1) De fin. V 24, 72.

2) Acad. I 6, 22: *in una virtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam, nisi adiungerentur et corporis et cetera, quae supra dicta sunt, ad virtuti usum idonea.* II 43, 132. 134. De fin. V 27, 81. 24, 71.

3) Vgl. Bd. II a[4] 1030, 4.

4) De fin. V 5, 12. 25, 75; Aristoteles selbst wird hierbei von seiner Schule getrennt, und neben ihm nur Theophrast, doch auch er schon mit einer gewissen Einschränkung, als urkundliche Quelle der peripatetischen Lehre anerkannt, so dafs auch hier wie der akademischen Schule gegenüber Ant. seine Neuerung als blofse Wiederherstellung des Ursprünglichen betrachtet wissen will.

5) De fin. V 24, 72.

6) De fin. V 21, 58: *actionum autem genera plura, ut obscurentur etiam maioribus minora. maximae autem sunt primum . . . consideratio cognitioque rerum caelestium* usw., *deinde rerum publicarum administratio . . . reliquaeque virtutes et actiones virtutibus congruentes;* vgl. 18, 48. 20, 55. 23, 66.

7) De fin. V 23, 66 f.

Wenn die stoische Schule selbst nicht ganz darüber im reinen war, ob die Gemeinschaft mit anderen Menschen ein Gut im strengen Sinn, etwas an und für sich Begehrenswertes sei oder nicht, so sucht Antiochus auch hier zu vermitteln; während er nämlich den Wert und die Notwendigkeit dieses Verhältnisses in vollem Mafse anerkennt [1]), unterscheidet er doch zweierlei an und für sich | wertvolle Dinge, solche, die unmittelbar einen Bestandteil des höchsten Guts bilden (die Vorzüge der Seele und des Leibes), und solche, die als Gegenstand der sittlichen Tätigkeit zu begehren sind; nur in die letztere Klasse stellt er die Freunde, die Angehörigen, das Vaterland [2]). Mit den Stoikern wollte auch Antiochus nur den Weisen als Herrscher, als frei, reich und schön gelten lassen; mit ihnen erklärte er alle Unweisen für Sklaven und Verrückte; mit ihnen verlangte er von dem Weisen eine vollkommene Apathie [3]), so entschieden er sich auch damit der altakademischen Lehre entgegenstellte, und so wenig er selbst

1) De fin. V 23, 65 ff. Acad. I 5, 21. In beiden Stellen wird die Gemeinschaft der Menschen miteinander als etwas in der menschlichen Natur Begründetes behandelt, und in der ersteren gezeigt, wie das Gefühl für dieselbe von seinem ersten Hervortreten in der Familienliebe aus auf immer weitere Kreise sich ausdehnend schliefslich zur allgemeinen Menschenliebe (*caritas generis humani*) werde. Es ist dies im wesentlichen stoisch und namentlich im Sinn des späteren Stoicismus; aber auch der peripatetischen Schule war der Gedanke einer allgemeinen, auf der natürlichen Zusammengehörigkeit der Menschen beruhenden Menschenliebe nicht fremd; vgl. T. II b³ 693. 851, 1. 865 und Arist. Eth. N. VIII 1. 1155 a 16 ff., wo schon ähnlich wie von Ant. gezeigt wird, dafs die Natur den Eltern Liebe (*φιλία*) zu den Kindern und den Stammesgenossen zueinander eingepflanzt habe, *καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις, ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν*, mit dem Beisatz: *ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον*. Derselbe Gedanke wird (von Arius Didymus) in der Darstellung der peripatetischen Ethik b. Stob. Ekl. II 250 f. H. 119, 22 f. W. in einer Erörterung ausgeführt, die so entschieden an Theophrasts Weise erinnert, dafs wir sie wohl von diesem Peripatetiker herleiten dürfen, von dem uns Ähnliches schon Bd. II b³ 851, 1 vorgekommen ist.

2) De fin. V 23, 68: *ita fit, ut duo genera propter se expetendorum reperiantur, unum, quod est in iis, in quibus completur illud extremum, quae sunt aut animi aut corporis: haec autem, quae sunt extrinsecus . . . ut amici, ut parentes, ut liberi, ut propinqui, ut ipsa patria, sunt illa quidem sua sponte cara, sed eodem in genere, quo illa, non sunt* usw.

3) Acad. II 44, 135 f.

bei seinen Ansichten über das höchste Gut zu so schroffen Behauptungen ein Recht hatte. Wenn er aber doch dabei den so eng damit verknüpften Satz von der Gleichheit aller Fehler lebhaft bekämpfte[1]), so kann uns auch dieser Zug zeigen, dafs er es mit der wissenschaftlichen Folgerichtigkeit nicht sehr genau nahm[2]).

Indessen war dies nicht diejenige Eigenschaft, von welcher der Erfolg eines Philosophen in jener Zeit vorzugsweise abhing. Unter den akademischen Zeitgenossen des Antiochus, die uns genannt werden, scheinen nur die älteren an der Lehre des Karneades festgehalten zu haben[3]); bei der jüngeren Generation | dagegen[4]) machte Antiochus solches Glück, dafs

---

1) Ebd. 43, 133 f.

2) Mit Recht betont Schmekel Mittl. Stoa 391—399, dafs die Lehren und Einwände der jüngeren Stoiker Ant. veranlafsten, die Skepsis aufzugeben, aber dafs dieser sich gerade an Panätius angeschlossen habe, hat er (nach der Ansicht des Herausgebers) nicht erwiesen.

3) Es gilt dies von Heraklitus aus Tyrus, der uns durch Cic. Acad. II 4, 11 f. als vieljähriger Schüler des Klitomachus und Philo und als ein angesehener Vertreter der neueren Akademie bekannt ist; sie nämlich ist mit der *philosophia, quae nunc prope dimissa revocatur,* gemeint, wie dies sogleich gezeigt werden soll; eine Mifsdeutung dieses Ausdrucks hat Zumpt (Über d. Bestand d. philos. Schulen in Athen, Abh. d. Berl. Ak. 1842, hist.-philol. Kl. 67 f.) verleitet, den Schüler des Klitomachus und Philo für einen Peripatetiker zu halten. Er ist vielleicht derjenige, von welchem Ind. Herc. Acad. col. 33, 39 S. 108 Mekl. gesagt wird, er sei 60 (nach anderer Lesung 70 oder 90) Jahre alt geworden. Ebenso wird unter den Römern, die sich mit griechischer Philosophie beschäftigen, C. Cotta (der 75 v. Chr. Konsul war) von Cic. N. D. I 7, 16 f. zwar als ein Bekannter des Ant., aber als ein Schüler und Anhänger Philos bezeichnet, welcher a. a. O. I 21, 57 ff. die epikureische, III 1, 1 ff. die stoische Theologie vom Standpunkt der neueren Akademie aus kritisiert. Als Zuhörer Philos führt Cic. Acad. II 4, 11 auch den Publius und Gajus Selius und den Tetrilius Rogus auf. Sonst wird aus jener Zeit noch Diodorus, ein Parteigänger des Mithridates, genannt, welcher sich zur akademischen Schule gehalten habe (Strabo XIII 1, 66 S. 614): dieser Mann kann aber kaum zu den Philosophen gezählt werden.

4) Dahin gehört vor allem Aristus, der Bruder des Ant., welcher ihm auf dem Lehrstuhl in Athen folgte (Cic. Brut. 97, 332. Acad. II 4, 12. I 3, 12. Tusc. V 8, 21. Plut. Brut. 2, 2. Ind. Herc. 34, 2 f. S. 108 Mekl.); 51 v. Chr. wird er von Cicero (ad Att. V 10, 5. Tusc. V 8, 22) noch dort getroffen und als der einzige bezeichnet, welcher daselbst von dem im ganzen unbefriedigenden Zustand der Philosophie eine Ausnahme mache.

nach CICEROS | Zeugnis die neuakademische Lehre zu seiner Zeit fast allgemein verlassen war[1]. Das Gleiche bezeugt

---

Nach dem Ind. Herc. hatte er aufser seinem Bruder noch mehrere andere Philosophen gehört; PLUT. Brut. 2, 2 stellt seinen Charakter höher als seine ἕξις ἐν λόγοις. Ferner Dio, ohne Zweifel derselbe, welcher nach STRABO XVII 1, 11 S. 796. DIO CASS. XXXIX 14. CIC. pro Cael. 10, 23. 21, 51 im Jahre 56 v. Chr. als Mitglied einer alexandrinischen Gesandtschaft in Rom umkam, und wohl auch der von STOB. flor. 19, 17 S. 305 M. 537 H. Erwähnte (vgl. Pauly-Wissowa V 847 Nr. 13 u. 14) und der von PLUT. qu. conv. prooem. 3 S. 473 e genannte Verfasser von Tischgesprächen, in denen vielleicht stand, was CLEM. Strom. IV 18, 122 S. 618 P. 301, 5 Stähl. anführt. Weiter nach dem Ind. Herc. 34, 6 ff. S. 108 M. (wo mit dem *αὐτοῦ* kaum ein anderer als Ant. gemeint sein kann): Apollas (oder Iollas nach Crönert) aus Sardes, Menekrates aus Methymna (oder Mitylene nach Crönerts Lesung), Mnaseas aus Tyrus. Über Aristo und Kratippus, die zur peripatetischen Schule übergingen, vgl. S. 628, 1 3. Aufl. Der Nachfolger des Aristus scheint Theomnestus zu sein, welchen Brutus 44 v. Chr. in Athen hörte (PLUT. Brut. 24, 1), und dessen auch PHILOSTR. v. Soph. I 6 erwähnt. Um dieselbe Zeit lebte in Alexandrien am Hofe des Ptolemäus XII (Dionysos) Demetrius (LUCIAN De calumn. 16), über den uns aber sonst nichts bekannt ist; jedenfalls ein würdigeres Mitglied der Schule als der von PLUT. Anton. 80 genannte Philostratus. Unter den Römern war neben Cicero auch Varro, über den noch besonders zu sprechen sein wird, ein Schüler des Ant.; M. Brutus hatte Aristus gehört (CIC. Brut. 97, 332. Acad. I 3, 12. De fin. V 3, 8. Tusc. V 8, 21), dem er persönlich und in seinen Ansichten sehr nahe stand; Cicero stellt ihn Acad. a. a. O. ad Att. XIII 25, 3 als Antiocheer mit Varro, parad. pr. 2 auch mit sich selbst zusammen, Brut. 31, 120. 40, 149 zählt er ihn zur alten Akademie; einen Satz des Ant. legt er ihm Tusc. a. a. O. in den Mund. Auch PLUT. a. a. O. vgl. Dio 1, 1 bezeugt, er sei zwar mit allen griechischen Philosophen wohl bekannt, selbst aber ein Bewunderer des Ant. und ein Anhänger der alten Akademie im Gegensatz zu der mittleren und neueren gewesen. Sein Talent und sein Wissen rühmt CIC. ad Att. XIV 20, 3. epist. IX 14, 5. Brut. 6, 22. De fin. III 2, 6, seine Schriften Acad. I 3, 12. Tusc. V 1, 1. De fin. I 3, 8; weiter vgl. m. über die letzteren SEN. consol. ad Helv. 9, 4. ep. 95, 45. QUINTIL. X 1, 123. CHARISIUS S. 83. PRISCIAN. VI S. 679. DIOMED. S. 378. (Das Vorstehende nach KRISCHE Gött. Stud. II 163 ff.) Mit Cicero hörte auch M. Piso nach CIC. De fin. V 1, 1 ff. den Ant., zu dem er sich ebd. 3, 7 f. bekennt, und dessen ethische Grundsätze er 4, 9—25, 74 auseinandersetzt, doch so, dafs er der peripatetischen Schule, in die ihn sein Hausgenosse Staseas aus Neapel eingeführt hatte (a. a. O. 3, 8. 25, 75. De orat. I 22, 104), damit nicht untreu werden will. Vgl. ad Att. XIII 19, 4 (wonach er nicht mehr am Leben war, als Cicero De finibus schrieb).

1) Acad. II 4, 11 nennt nämlich Cicero, wie bemerkt, den Tyrier Heraklit: *homo sane in ista philosophia, quae nunc prope dimissa revocatur, probatus et nobilis.* Dafs nun mit dieser Philosophie nur die neu-

Aenesidemus[1]), und mit diesen Aussagen stimmt alles zusammen, was uns über die Richtung der akademischen Schule bis gegen das Ende des 1. Jahrhunderts bekannt ist. Unsere Kenntnis derselben in dieser Zeit ist allerdings sehr lückenhaft[2]); daſs sich aber der | Eklekticismus des Antiochus fort-

akademische gemeint sein kann, ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang. Denn wenn von einem Schüler des Klitomachus und Philo gesprochen wird, so kann unter der Philosophie, in der er sich auszeichnete, doch nur die dieser Männer verstanden werden. Und Cicero sagt ja dort ausdrücklich, Heraklit habe Ant., den Gegner der Akademiker (des Karneades usf.), zwar leidenschaftslos, aber eifrig bestritten. Es ist also die neuakademische Lehre, welche zu Ciceros Zeit fast allgemein aufgegeben, eber durch ihn erneuert wurde. Und dasselbe sagt Cic. mit aller Bestimmtheit N. D. I 5, 11: *nec vero desertarum relictarumque rerum patrocinium suscepimus* (durch die Verteidigung der neuakademischen Lehre); *non enim hominum interitu sententiae quoque occidunt, sed lucem auctoris fortasse desiderant; ut haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade usque ad nostram viguit aetatem; quam nunc prope modum orbam esse in ipsa Graecia intellego.*. Wollte man aber diesen Zeugnissen Augustins Aussage c. Acad. III 18, 41 (s. o. S. 614, 1) entgegenhalten, wonach Cicero nur die *reliquiae* der von Philo bekämpften antiocheischen Irrlehre vollends zu unterdrücken gehabt hätte, so würde man dieser augustinischen Phrase ein Gewicht beilegen, das ihr um so weniger zukommt, je augenscheinlicher auch die Vorstellung, als ob der Eklekticismus des Ant. durch Cicero beseitigt worden sei, falsch ist.

1) Bei Phot. Cod. 212 S. 170, 14 a: *οἱ δ᾽ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, φησί, μάλιστα τῆς νῦν, καὶ Στωϊκαῖς συμφέρονται ἐνίοτε δόξαις, καὶ εἰ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν, Στωϊκοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωϊκοῖς.* Ebenso urteilte Cicero u. a. über Ant.; s. o. S. 624, 3. Vgl. auch T. III b[4] 12 ff.

2) Von den Vorstehern der athenischen Schule kennen wir zwischen Theomnestus (s. o.) und Ammonius, dem Lehrer Plutarchs, keinen einzigen; von sonstigen Akademikern aus der Zeit Augusts und Tibers neben Eudorus, Nestor aus Tarsus (Strabo XIV 5, 14 S. 675, welcher diesen Nestor ausdrücklich als Akademiker von dem vorher genannten gleichnamigen Stoiker — s. o. S. 591 — unterscheidet; den ersteren hatte ihm zufolge Marcellus, der Sohn der Octavia, zum Lehrer) und dem T. III b[4] 14, 2 besprochenen Tubero nur Dercyllides und Thrasyllus. Auch von diesen wissen wir aber sehr wenig.

Von Dercyllides, dessen Zeitalter sich nicht einmal näher bestimmen läſst, der aber doch früher als Thrasyllus und nicht später als Varro (vgl. die T. II a[4] 494, 2 g. E. besprochene Vermutung) zu sein scheint, erhellt aus Albinus Introd. in Plat. 4. Prokl. in Tim. 7 B S. 20, 9 Diehl. Porph. b. Simpl. Phys. 247, 31. 256, 34 Diels, daſs er ein gröſseres Werk über platonische Philosophie verfaſst hatte, dem vielleicht auch das groſse

während in ihr erhielt, sehen wir an Eudorus[1]) aus Alexandria[2]), einem Zeitgenossen des Kaisers Augustus[3]).

Dieser Philosoph wird als Akademiker bezeichnet[4]), aber | neben platonischen[5]) hatte er auch aristotelische Schriften erklärt[6]) und eingehend von der pythagoreischen Lehre gesprochen, die er im Sinn des späteren platonisierenden Pytha-

---

astronomische Bruchstück bei Theo Smyrn. S. 198, 9 ff. Hiller und das bei Prokl. in Plat. Remp. II 24, 6 u. 25, 14 Kroll Erwähnte entnommen ist.

Thrasyllus war in Rhodus, vielleicht seiner Vaterstadt, mit Tiberius bekannt geworden, dem er sich als Astrolog unentbehrlich zu machen wufste (was jedoch über die Proben seiner Kunst erzählt wird, ist schon bei Tacit. Ann. VI 20. Sueton. Tiber. 14 und noch mehr bei Dio Cass. LV 11. LVIII 27 sagenhaft ausgeschmückt). Er lebte dann seit den letzten Jahren Augusts (Sueton. Aug. 98. Dio Cass. LVII 15) in Rom und starb ein Jahr vor Tiber, 36 n. Chr. (Dio LVIII 27). Uns ist er hauptsächlich durch seine Einteilung der platonischen Gespräche in Tetralogien (s. Bd. II a[4] 495) bekannt. Als pythagorisierenden Platoniker nennt ihn Porph. v. Plot. 20. Da aber sowohl Thrasyllus als Dercyllides mehr Grammatiker als Philosophen gewesen zu sein scheinen, mag es hier genügen, in betreff des ersteren auf K. F. Hermann De Thrasyllo, Götting. 1852, Müller Fr. hist. gr. III 501, Martin zu Theo Astron. S. 69 f., Usener Gött. Nachr. 1892 S. 209 ff., Dercyllides betreffend auf Martin a. a. O. S. 72 ff. und Christ Platon. Studien, Münch. 1885, S. 5 ff. zu verweisen.

1) Über ihn: Röper Philologus VII 534 f. Diels Doxogr. 22. 81 f. u. ö. Goedeckemeyer Skept. 201—205. Martini b. Pauly-Wissowa VI 915.

2) Stob. Ekl. II 46 H. 42, 7 W.; s. u. S. 634, 2.

3) Ganz genau läfst sich seine Lebenszeit nicht bestimmen. Strabo XVII 1, 5 S. 790 bezeichnet ihn als seinen Zeitgenossen; dafs er jünger war als der Rhodier Andronikus, schliefst Brandis (ü. d. griech. Ausleger d. arist. Organons, Abh. Berl. Ak. 1833, hist.-phil. Kl. S. 275) aus der Art, wie ihn Simpl. Cat. 159, 32. 263, 27 Kalbfl. mit Andronikus zusammenstellt, und wenigstens die letztere Stelle scheint mir beweisend. Wenn anderseits Stob. Ekl. II 46 ff. H. 42, 7 W. aus Arius Didymus entnommen ist (hierüber sogleich), mufs er vor diesem geschrieben haben.

4) (Ar. Did. bei) Stob. a. a. O.: *Εὐδώρου τοῦ Ἀλεξανδρέως, Ἀκαδημιακοῦ φιλοσόφου.* Simpl. Cat. 187, 10 K. Achill. Isag. II 6 (in Petav. Uranolog. S. 169). Auch Isag. I 2. 13 (ebend. S. 124. 133) wird Eud. angeführt.

5) Auf eine Erklärung des Timäus scheint sich Plut. De an. procr. 3, 2. 16, 1. 8 S. 1013 b. 1019 e. 1020 c zu beziehen.

6) Sein Kommentar zu den Kategorien wird von Simplicius in dem seinigen ziemlich oft angeführt; vgl. 59, 32. 174, 14. 187, 10. 206, 10. 236, 28. 246, 22. 256, 16. 263, 27. 268, 13. Dafs er auch die Metaphysik erklärte, folgt aus Alex. Metaph. 44, 23 Bon. 59, 7 Hayd. nicht mit Sicherheit.

goreismus auffaſste[1]). Läſst uns nun schon diese vielfache Beschäftigung mit älteren Philosophen und namentlich die Bearbeitung der aristotelischen Kategorien vermuten, daſs Eudors Platonismus nicht ganz rein war, so bestätigt sich dies durch die Mitteilungen des Stobäus über eine encyklopädische Schrift desselben, worin er, wie gesagt wird, die gesamte Wissenschaft problematisch behandelt hatte, d. h. über die Fragen, mit denen es die verschiedenen Teile der Philosophie zu tun haben, eine Übersicht gab und die Antworten der bedeutendsten Philosophen auf dieselben zusammenstellte[2]). In dem Abriſs der Ethik, welcher uns aus dieser Schrift mitgeteilt wird, ist die | Einteilung wie die Terminologie mehr stoisch als platonisch[3]); und ähnlich wird es sich

1) In dem Bruchstück, welches T. I[5] 361, 1 aus Simpl. Phys. 181, 10 mitgeteilt ist, werden den Pythagoreern nicht allein die zwei platonischen Prinzipien, das Eins und die Materie, zugeschrieben, sondern diese selbst werden auch mit den Neupythagoreern (vgl. T. III b[4] 130 f.) auf das Eins oder die Gottheit als ihren einheitlichen Grund zurückgeführt. Die gleiche Ansicht unterschob aber Eud. auch Plato, wenn er nach Alex. zu Metaph. I 6. 988 a 10 S. 58, 31 ff. Hayd. den Worten: *τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν* beifügte: *καὶ τῇ ὕλῃ*, so daſs demnach, dem stoischen Monismus (worüber S. 133. 141. 148 f.) entsprechend, aber ohne seine materialistische Fassung auch die *ὕλη* ihrem Wesen nach aus der Gottheit oder dem Ur-Eins entsprungen sein sollte.

2) Ekl. II 46 H. 42, 7 W.: *ἔστιν οὖν Εὐδώρου τοῦ Ἀλεξανδρέως Ἀκαδημιακοῦ φιλοσόφου διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου, βιβλίον ἀξιόκτητον, ἐν ᾧ πᾶσαν ἐπεξελήλυθε προβληματικῶς τὴν ἐπιστήμην.* Die obige Erklärung dieses Ausdrucks ergibt sich aus S. 54 H. 45, 8 W., wo der Verfasser, nachdem er Eudors Einteilung der Ethik dargestellt hat, fortfährt: *ἀρκτέον δὲ τῶν προβλημάτων* und nun die Ansichten der verschiedenen Philosophen zuerst über das *τέλος*, dann über die Güter und Übel, endlich S. 88 H. 56, 24 W. über die Frage, *εἰ πᾶν τὸ καλὸν δι' αὑτὸ αἱρετόν*, angibt. Auch diese Abschnitte bis S. 88 H. 57 W. sind wohl von Arius Didymus, den Stobäus hier ausschreibt, noch aus Eud. entlehnt.

3) Nachdem Eud. die gesamte Philosophie in Ethik, Physik und Logik geteilt hat, unterscheidet er in der Ethik drei Teile: *περὶ τὴν θεωρίαν τῆς καθ' ἕκαστον ἀξίας, περὶ τὴν ὁρμήν, περὶ τὴν πρᾶξιν* (*θεωρητικόν, ὁρμητικόν, πρακτικόν*). Der erste von diesen Teilen zerfällt dann wieder in zwei Abschnitte: über die Zwecke des Lebens und über die Hilfsmittel zu ihrer Erreichung, und jeder von diesen in eine Anzahl weiterer Unterabteilungen, unter denen neben anderem die echt stoischen Titel *περὶ τῶν προηγμένων* (so liest Wachsmuth statt *προηγουμένων*), *περὶ ἔρωτος, περὶ συμποσίων* (s. o. S. 267 f. 246, 2. 281, 3. 291, 2) vorkommen. Auch die Tugendlehre,

wohl auch mit den ethischen Ausführungen selbst verhalten haben[1]), so dafs demnach Eudorus | in dieser Beziehung ganz dem Vorgang des Antiochus folgte. Dafs er sich übrigens nicht auf die Ethik beschränkt hatte, erhellt aufser dem schon Angeführten noch aus einigen weiteren Spuren[2]).

Wie verbreitet in der zweiten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts jener Eklekticismus war, dessen ausgesprochensten Vertreter wir in Antiochus kennen gelernt haben, kann uns auch das Beispiel des Arius Didymus[3])

---

einer von den Abschnitten der zweiten Abteilung (diese nämlich mufs mit den Worten S. 50 H. 43, 7 W.: *τὸ μέν ἐστι περὶ τῶν ἀρετῶν* usw., vor denen wahrscheinlich mehreres ausgefallen ist [vgl. Wachsmuth z. d. St.], geteilt werden), weist zunächst auf die stoische Fassung, wenn unter den vier Kardinaltugenden an die Stelle der platonischen *σοφία* die *φρόνησις* tritt. Der zweite Hauptteil der Ethik hat teils von der *ὁρμή* überhaupt, teils von den *πάθη* zu handeln, die ganz stoisch als *ὁρμὴ πλεονάζουσα* und *ἀρρώστημα* definiert werden. Der dritte Hauptteil wird mittelst einiger Unterabteilungen in mindestens acht *τόποι* geteilt, den *παραμυθητικός, παθολογικός, περὶ ἀσκήσεως, περὶ καθηκόντων, περὶ κατορθωμάτων, περὶ χαρίτων, περὶ βίων, περὶ γάμου.* Wie nahe diese ganze Einteilung der stoischen steht, wird aus unseren früheren Nachweisungen, S. 210 f., hervorgehen. Mit dem, was dort S. 211 u. aus Sen. ep. 89, 14 mitgeteilt ist, trifft Eud. in seiner Haupteinteilung so vollständig zusammen, und der Anfang dessen besonders, was Stobäus aus ihm anführt, hat mit der Stelle Senecas so auffallende Ähnlichkeit, dafs entweder Seneca dem Eud. oder beide einer gemeinsamen, dann jedenfalls stoischen Quelle folgen müssen.

1) Man sieht dies auch aus dem nächsten Abschnitt des Stobäus, der, wie bemerkt, gleichfalls von Eud. herzustammen scheint, besonders aus S. 60 H. 47, 12 W.: *ὑποτελὶς δ' ἐστὶ τὸ πρῶτον οἰκεῖον τοῦ ζῴου πάθος, ἀφ' οὗ κατήρξατο συναισθάνεσθαι τὸ ζῷον τῆς συστάσεως αὐτοῦ, οὔπω λογικὸν ὂν ἀλλ' ἄλογον, κατὰ τοὺς φυσικοὺς καὶ σπερματικοὺς λόγους … γενόμενον γὰρ τὸ ζῷον ᾠκειώθη τινὶ πάντως εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς.* M. vgl. hierzu S. 213 f. Wie sich Eud. hierbei an Ant. anschlofs, zeigt die Vergleichung der unmittelbar folgenden Worte (*ὅπερ ἐστὶν ὑποτελίς, κεῖται δ' ἔν τινι τῶν τριῶν· ἢ γὰρ ἐν ἡδονῇ ἢ ἐν ἀοχλησίᾳ ἢ ἐν τοῖς πρώτοις κατὰ φύσιν*) mit dem, was Cic. De fin. V 6, 16 ff. (s. o. S. 536, 1) zunächst aus Ant. mitteilt.

2) Nach Strabo XVII 1, 5. 790 beschuldigten Eud. und der Peripatetiker Aristo wegen einer Schrift über den Nil sich gegenseitig des Plagiats (welcher recht hatte, will Strabo nicht entscheiden, doch sagt er, die Sprache der Schrift sei mehr die Aristos); Achill. Isag. 96 (169) erwähnt, dafs Eud. mit Panätius die heifse Zone für bewohnt halte, und derselbe teilt (wie Diels Doxogr. 22 zeigt) einiges weitere von Eud. dem Mathematiker Diodor und von diesem dem Posidonius Entnommene mit.

3) Es ist dies ohne Zweifel derselbe *Ἄρειος* aus Alexandrien, welcher

zeigen. Denn | wiewohl dieser Philosoph der stoischen Schule zugezählt wird[1]), kommt er doch in seinen Ansichten jenem Akademiker so nahe, dafs man ihn für seinen Schüler zu halten versucht wäre[2]), wenn nicht sein Stoicismus aus-

---

uns (aus Plut. Anton. 80 f. Reg. apophth. Aug. 3. 5 S. 207 a b. praec. ger. reip. 18, 3 S. 814 d. Sen. consol. ad Marc. 4 f. Sueton. Octav. 89. Dio Cass. LI 16. LII 36. Aelian. V. H. XII 25. M. Aurel. VIII 31. Themist. or. X 130 b Pet. Julian ep. 51 S. 557, 14 Hertl., vgl. or. VIII 343, 11 H. Strabo XIV 5, 4 S. 670) als philosophischer Lehrer und Vertrauter des Augustus und als Freund des Mäcenas bekannt ist, und welcher von dem ersteren so hoch geschätzt wurde, dafs er bei Plutarch, Dio und Julian den Alexandrinern nach der Einnahme ihrer Stadt erklärt, er verzeihe ihnen um ihres Gründers Alexander, ihrer schönen Stadt und ihres Mitbürgers Arius willen. Aus einer Trostschrift desselben an Livia nach dem Tode des Drusus (9 v. Chr.), welchen Arius demnach überlebt hat, teilt Seneca a. a. O. ein gröfseres Bruchstück mit. Nun wird allerdings Arius in keiner von den angeführten Stellen Didymus genannt, während umgekehrt keiner von den Schriftstellern, welche uns Bruchstücke des *Δίδυμος* oder *Ἄρειος Δίδυμος* überliefern, diesen als Alexandriner oder als Freund des Augustus bezeichnet. Aber da keiner von diesen Schriftstellern eine Veranlassung hatte, auf die persönlichen Verhältnisse des Ar. Did. näher einzugehen, so gibt dieser Umstand uns kein Recht, mit Heine (Jahrb. f. class. Phil. 1869, S. 613) den Freund des Augustus von dem Stoiker Ar. Did. zu unterscheiden. Wir haben hier vielmehr nur den Fall, für welchen Diels Doxogr. 86 noch einige Beispiele aus jener Zeit beibringt, dafs derselbe Mann bald mit seinem eigenen, bald mit dem ihm zur Unterscheidung von Gleichnamigen beigefügten Namen seines Vaters, bald mit beiden bezeichnet wird; wie z. B. der bekannte rhodische Rhetor Apollonius bald *Ἀπολλώνιος ὁ Μόλωνος*, bald *Ἀπ. ὁ Μόλων* und selbst bei seinem Schüler Cicero ad Att. II 1, 9. Brut. 89, 307. 91, 316 Molo, De orat. I 17, 75. 28, 126. De invent. I 56 Apollonius heifst, der Stoiker Musonius Rufus von Epiktet nur Rufus, von anderen in der Regel nur Musonius genannt wird (s. u. S. 731, 3 3. Aufl.); analog in der Apostelgeschichte Johannes Markus, vgl. Zeller Ap.-Gesch. S. 411. Da in diesem Fall bald der Name, bald der Beiname voransteht, läfst sich nicht sicher ausmachen, ob *Ἄρειος* oder *Δίδυμος* der ursprüngliche Name unseres Philosophen war, doch macht mir Diels a. a. O. das Letztere wahrscheinlicher.

1) Die Epit. Diog. (worüber o. S. 34, 2) nennt Arius zwischen Antipater (dem Tyrier, über den S. 606) und Cornutus, dem Zeitgenossen Neros.

2) Auch ich selbst teilte diese, erst durch die Epit. Diog. berichtigte Ansicht in der 2. Auflage des vorliegenden Bandes und im Zusammenhang damit die Vermutung, dafs in der Notiz des Suid. *Δίδυμος Ἀτήϊος (ἢ Ἄττιος) χρηματίσας φιλόσοφος Ἀκαδημαϊκὸς* der *Ἀτήϊος* aus einem *Ἄρειος* entstanden sei. Diese Annahme habe ich aufgeben müssen. Eher könnte der

drücklich bezeugt würde. Wir kennen zwar auch von ihm nur geschichtliche Darstellungen der älteren Lehren, die wahrscheinlich alle einem und demselben Werk entnommen sind[1]; aber unter denselben befindet sich eine | Übersicht über die peripatetische Ethik, welche dieselbe der stoischen so nahe rückt und mit der Auffassung des Antiochus, so wie diese von Cicero dargestellt wird, so vollkommen zusammen-

---

Atejus Didymus, welcher zwei Bücher πιθανῶν καὶ σοφισμάτων λύσεις καὶ ἄλλα πολλά schrieb, ein Doppelgänger des später aufgeführten alexandrinischen Grammatikers Δίδυμος νέος sein, dem gleichfalls πιθανά beigelegt werden; doch ist auch dies ganz unsicher.

1) Eine Anzahl von Bruchstücken aus diesem Werke wird unter Nennung desselben und seines Verfassers angeführt. Es sind dies die folgenden: 1) Eine Darstellung der stoischen Ansichten von Gott und der Welt ἀπὸ τῆς ἐπιτομῆς Ἀρείου Διδύμου b. Eus. pr. ev. XV 15. 2) Die stoische Psychologie aus der ἐπιτομὴ Ἀρ. Διδ. ebd. c. 20; aus derselben Quelle scheint aber auch schon c. 18 f., über die Weltverbrennung und Welterneuerung, genommen zu sein. 3) Der gleichen Schrift gehört ohne Zweifel der Bericht über die platonische Ideenlehre an, welchen Eus. a. a. O. XI 23, 2 f. ἐκ τῶν Διδύμῳ περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι συντεταγμένων, Stob. Ekl. I 330 H. 135, 20 W. ohne Namen anführt; ebenso 4) die Äufserungen über zwei Sinnsprüche der sieben Weisen, die Clemens Strom. I 14, 61 S. 351 P. 38, 24. 39, 5 Stähl. aus Didymus mitteilt, und 5) eine Angabe über Theano ebd. 16, 80 S. 366 P. 52, 12 St. aus Δίδυμος ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας (Diels Dox. 79 f. trägt wie Volkmann Jahrb. f. Philol. 1871, S. 684 ff. Bedenken, die unter 4) und 5) erwähnten Schriften unserem Ar. Did. zuzuweisen). Endlich führt 6) Stob. Floril. 103, 28 ἐκ τῆς Διδύμου ἐπιτομῆς eine Stelle über die peripatetische Lehre von der Eudämonie an; dieselbe Stelle findet sich aber nach Meinekes Wahrnehmung (Mützells Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 1859 S. 563 ff.) in der Darstellung der peripatetischen Ethik bei Stob. Ekl. II 274 H. 129, 19 W., und dadurch wird bewiesen, dafs nicht allein dieser ganze Abschnitt von S. 242—334 H. 116, 19—152, 25 W., sondern auch der entsprechende über die stoische Lehre S. 90—242 H. 57, 13—116, 18 W. aus der Epitome des Arius entlehnt ist. Ebendaher hat dann aber Stob. wahrscheinlich auch die vier vorangehenden Sektionen des gleichen (6.) Kapitels von S. 32 H. 37, 18 W. an. Wir besitzen demnach sehr beträchtliche Bruchstücke aus dem Werk unseres Philosophen, welche beweisen, dafs dasselbe eine umfassende Übersicht über die Lehren der sämtlichen früheren Philosophen enthielt. Die nachweisbaren oder mutmafslichen Überbleibsel dieser Schrift, soweit sie die Physik betreffen, hat Diels Doxogr. 445—472 unter Beschränkung der zu weit gehenden Vermutungen Meinekes, die moralischen Mullach Fragm. II 53 ff. als pythagoreisch gesammelt; über Arius und sein Werk handelt Diels a. a. O.

trifft, dafs kaum ein Zweifel darüber möglich ist, wo wir ihre letzte Quelle zu suchen haben[1]); und wenn es sich hierbei

1) Wie Ant. in seinem Bericht über die peripatetische (für ihn mit der akademischen zusammenfallende) Ethik den doppelten Zweck verfolgte, die platonisch-aristotelische Lehre gegen die stoischen Angriffe zu verteidigen und sie mit der stoischen zu verknüpfen (s. o. S. 627 ff.), so finden wir das Gleiche bei Arius. Zur Grundlage nimmt er wie jener die allseitig anerkannte Forderung des naturgemäfsen Lebens, und zwar in ihrer stoischen Fassung: die *φυσικὴ οἰκείωσις* ist der Gesichtspunkt, nach dem entschieden wird, was ein Gut, ein *δι' αὑτὸ αἱρετὸν* sei (von dem *αἱρετὸν* selbst gibt S. 272 H. 128, 27 W. eine mit der o. S. 228, 1 angeführten stoischen übereinstimmende Definition), der Selbsterhaltungstrieb wird als Grundtrieb anerkannt, *φύσει γὰρ ᾠκειῶσθαι πρὸς ἑαυτὸν* (Stob. 246 f. 252. 258 H. 118, 11. 120, 12. 123, 9 W., vgl. was S. 213, 1 über die Stoiker, S. 627 f. über Ant. angeführt ist); die *καθήκοντα* (auch dieser Begriff ist stoisch) führen sich auf die *ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν* und die *ἀπεκλογὴ τῶν παρὰ φύσιν* zurück (S. 250 H. 119, 15 W., vgl. o. S. 265, 3). Mit Ant. sucht er nun aber zu zeigen, dafs gerade nach diesem Gesichtspunkt Angehörige, Freunde, Volksgenossen, die menschliche Gemeinschaft überhaupt um ihrer selbst willen zu begehren seien; ebenso Lob und Ruhm, Gesundheit, Stärke, Schönheit, körperliche Vorzüge jeder Art; nur seien die Güter der Seele ohne Vergleich mehr wert als alle anderen (S. 246—264 H. 118, 5—125, 13 W.); an seinen akademischen Vorgänger erinnert namentlich die Erörterung über die natürliche Liebe aller Menschen zueinander, welche schon oben S. 629, 1 Schl. berührt wurde. Mit Ant. (s. o. S. 628, 6) stellt er die *πολιτικαὶ καὶ κοινωνικαὶ* und die *θεωρητικαὶ πράξεις* als gleich ursprüngliche Aufgaben zusammen (S. 264 f. H. 125, 16 W.); mit ihm (s. o. S. 629, 2) unterscheidet er zweierlei Güter, solche, die als Bestandteile (*συμπληρωτικὰ*) der Glückseligkeit zu betrachten sind, und solche, die nur etwas dazu beitragen (*συμβάλλεσθαι*); die leiblichen Güter will er nicht, wie Ciceros Antiocheer, der ersten, sondern der zweiten Klasse zuzählen, *ὅτι ἡ μὲν εὐδαιμονία βίος ἐστίν, ὁ δὲ βίος ἐκ πράξεως συμπεπλήρωται* (S. 266 f. H. 126, 12 W., vgl. S. 274 f. H. 129, 8 W. die Unterscheidung der *καλὰ* und *ἀναγκαῖα*, der *μέρη εὐδαιμονίας* und *ὧν οὐκ ἄνευ*), widerspricht aber doch zugleich, mit Aristoteles, der Annahme, dafs der Tugendhafte auch unter den äufsersten Leiden glückselig sei, dem stoischen Satz von der Unverlierbarkeit und Autarkie der Tugend und der Behauptung, dafs zwischen Glückseligkeit und Unseligkeit nichts in der Mitte liege (S. 282 ff. H. 132, 13 W., vgl. S. 314 H. 145, 3 W.), so dafs er sich in dieser Beziehung weniger streng zeigt als Ant. (s. o. S. 628, 2). Dagegen wird (S. 266 H. 126, 5 W.) die stoische Lehre von der *εὔλογος ἐξαγωγὴ* (s. o. S. 314) auch den Peripatetikern aufgedrungen. Für die Tugendlehre benützt Ar. neben Aristoteles namentlich Theophrast (s. Bd. II b³ 860, 1), wie auch der Schüler des Ant. bei Cic. De fin. V 5, 12 nur aus diesen beiden schöpfen will (s. o. S. 628, 4); bedient sich aber in ihrer Darstellung (S. 314 H. 145, 8 W.) auch der stoischen Unterscheidung zwischen den *καθήκοντα* und *κατορθώματα* (s. o.

zunächst nur um die Wiedergabe der peripatetischen Lehre handelt, so liegt doch am Tage, dafs Arius diese nicht in dem Mafse, wie es der Fall ist, der stoischen angenähert oder eine ältere Darstellung, welche dies tat (die des Antiochus)[1], sich angeeignet haben könnte, wenn die Unterscheidungslehren der verschiedenen Schulen die gleiche Bedeutung für ihn gehabt hätten wie für die alten stoischen Auktoritäten, wenn er die Denkweise, welche einem Antiochus seine Darstellung eingab, nicht geteilt hätte, nicht mit ihm den Gegensatz der Stoiker, Akademiker und Peripatetiker gegen ihre gemeinsame Überzeugung zurückzustellen geneigt gewesen wäre[2].

Mit Arius und Antiochus ist der Alexandriner Potamo verwandt, welcher nach Suidas ein Zeitgenosse des ersteren war[3], | während Diogenes Laërtius so spricht, als ob er nicht lange vor seiner Zeit, also gegen das Ende des 2. christlichen Jahrhunderts gelebt hätte[4], vielleicht aber hierbei nur die Angabe eines älteren Schriftstellers unverändert in seine Darstellung herübergenommen hat[5]. Was seine Vorgänger tat-

---

S. 272 f.), und schwärzt (S. 280 H. 131, 17 W.) auch die stoische *προκοπή* in sie ein. In der Ökonomik und Politik hält er sich ganz an Aristoteles, nur dafs er die dritte von den richtigen Verfassungen nicht Politie, sondern Demokratie, ihr fehlerhaftes Gegenbild Ochlokratie nennt und neben den richtigen und verfehlten Staatsformen S. 330 H. 151, 1 W. die aus den drei ersteren gemischte (die T. II b³ 893, 1 besprochene des Dicäarchus) besonders aufführt.

1) Aus der gemeinsamen Benützung dieses Akademikers haben wir es vielleicht auch zu erklären, wenn in der Darstellung der stoischen Ethik Cicero und Ar. Did. selbst in den Worten zusammentreffen; vgl. o. S. 231, 3. 232, 1. 237, 2.

2) Und er scheint auch wirklich bisweilen zu vergessen, dafs er blofs über fremde Ansichten berichtet, indem er aus der indirekten Rede in die direkte übergeht; vgl. S. 256. 270. 276. 322 H. 122. 128. 130. 148 W.

3) Suid. u. d. W. *Ποτάμων Ἀλεξανδρεύς, φιλόσοφος, γεγονὼς πρὸ Αὐγούστου καὶ μετ᾽ αὐτόν* (wofür wohl *κατ᾽ αὐτὸν* zu lesen ist).

4) Procem. 21: *ἔτι δὲ πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως, ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσκοντα ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρέσεων.* (Das Gleiche, aber mit Weglassung der für ihn freilich noch unpassenderen Worte *πρὸ ὀλίγου* Suid. *αἵρεσις* S. II 48 B.)

5) Diese von Nietzsche (Rhein. Mus. XXIV 205 f. Beitr. z. Quellenk d. Diog. L. 9) ausgesprochene und aufser anderen auch von Diels Doxogr. 81, 4 gebilligte Annahme traut freilich Diogenes eine sehr starke Gedankenlosigkeit zu, aber am Ende doch keine, die ihm nicht zugetraut werden

sächlich versucht hatten, die Aufstellung eines Systems, welches das Wahre aus den sämtlichen philosophischen Schulen der Zeit in sich vereinigen sollte, das sprach Potamo auch als seine ausdrückliche Absicht aus, indem er seine Schule als eklektische bezeichnete[1]); und das Wenige, was uns über seine Lehre bekannt ist, zeigt allerdings, dafs er diesen Namen nicht ohne Ursache gewählt hatte; denn dieselbe verband, soweit sich darüber urteilen läfst, mit einer wesentlich stoischen Grundlage platonische[2]) und peripatetische Elemente ohne strengere Folgerichtigkeit. Bei der Frage nach dem Kriterium schlofs er sich an die Stoiker an, nur dafs er an die Stelle der „begrifflichen Vorstellung“ mit unbestimmterer Ausdrucksweise die „genaueste Vorstellung“ setzte. In der Metaphysik fügte er dem Stoff und der wirkenden Kraft | als oberste Gründe die Qualität und den Raum bei; dafs er die wirkende Kraft selbst wieder mit den Stoikern auf den Stoff zurückführte, wird nicht gesagt. Das höchste Gut sollte in der Vollendung des Lebens bestehen, deren wesentlichste Bedingung in der Tugend liege, für die aber mit Aristoteles und der älteren Akademie die leiblichen und äufseren Güter gleichfalls unentbehrlich gefunden wurden[3]). Eigene Gedanken

---

könnte. Über die verschiedenen Versuche, zwischen den Angaben des Diog. und Suidas zu entscheiden oder zu vermitteln und über die Lebensverhältnisse unseres Potamo etwas Weiteres auszumachen, vgl. m. Fabric. Bibl. gr. III 184 f. Harl. Brucker Hist. crit. phil. II 193 ff. J. Simon Hist. de l'école d'Alexandrie I 199 ff. Bei denselben kam auch die Rücksicht auf die übrigen uns bekannten Männer dieses Namens ins Spiel, den Rhetor Potamo aus Mytilene, der nach Suid. u. d. W. (vgl. Θεόδ. Γαδ. und Λεσβῶναξ, wo aber der Rhetor φιλόσοφος genannt wird) unter Tiberius in Rom lehrte (vgl. Susemihl Al. Lit.-G. II 512), und den Mündel Plotins (Porph. v. Plot. 9), den aber die neueren Ausgaben Polemo nennen. Zu ihnen kommt noch der Potamo, von dem Simpl. De caelo 607, 5. 652, 9 Heib. nach Alexander einige mathematische Bemerkungen anführt. Nur der Mytilenäer wird auch mit dem Lesbier Potamo gemeint sein, aus dessen Mu d Sotion (der Verfasser des Κέρας Ἀμαλθείας, s. u. S. 777 Anm. 3. Aufl.) bei Plut. Alex. 61 etwas anführt.

1) S. vorl. Anm.

2) Mit der platonischen Republik hatte er sich nach Suid. in einer eigenen Schrift beschäftigt.

3) Ἀρέσκει δ' αὐτῷ (fährt Diog. prooem. 21 fort), καθά φησιν ἐν τῇ στοιχειώσει, κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὸ μὲν ὡς ὑφ' οὗ γίνεται ἡ κρίσις,

sind in dieser oberflächlichen Verknüpfung und unerheblichen Abänderung älterer Lehren kaum zu finden, und so hat auch die „eklektische Schule“ aufser der einen Erwähnung bei Diogenes und seinem byzantinischen Nachtreter keine weitere Spur in der Geschichte zurückgelassen.

5. Die peripatetische Schule im letzten Jahrhundert v. Chr.

Gleichzeitig mit der Wendung, welche in der akademischen Schule durch Antiochus eintrat, nahm auch die peripatetische einen neuen Aufschwung und eine teilweise veränderte Richtung. Wie Antiochus die Akademie zu der Lehre ihres Stifters zurückführen wollte, so wandten sich auch die Peripatetiker aufs neue den Werken des Aristoteles zu: die Erklärung dieser Schriften ist es, auf die sie jahrhundertelang bis in die Zeiten des Neuplatonismus herab ihre ganze Kraft richten und in der ihre hauptsächlichste Leistung besteht. Es zeigt sich so auch hier die Erscheinung, welche für jene ganze Zeit so bezeichnend ist: je unabweisbarer sich das Gefühl der geistigen Ermattung aufdrängt, je stärker das Mifstrauen gegen die eigene wissenschaftliche Kraft wird, dessen grundsätzlicher Ausdruck die Skepsis gewesen war, um so lebhafter tritt das Bedürfnis hervor, zu den alten Meistern zurückzukehren und sich an sie anzulehnen. Doch hat keine andere Schule das Geschäft der Auslegung so eifrig und sorgsam betrieben, und keine eine so lange und | zusammenhängende Reihe von Erklärern hervorgebracht wie die peripatetische[1]).

Die wissenschaftliche Tätigkeit dieser Schule hatte sich schon seit der Mitte des 3. Jahrhunderts, so weit wir nach den uns erhaltenen Nachrichten urteilen können, auf die Fort-

---

τουτέστι τὸ ἡγεμονικόν, τὸ δὲ ὡς δι' οὗ, οἷον τὴν ἀκριβεστάτην φαντασίαν. ἀρχάς τε τῶν ὅλων τήν τε ὕλην καὶ τὸ ποιοῦν, ποιότητά τε καὶ τόπον· ἐξ οὗ γὰρ καὶ ὑφ' οὗ καὶ ποίῳ (*ποίως* Reiske, Roeper) *καὶ ἐν ᾧ. τέλος δὲ εἶναι, ἐφ' ὃ πάντα ἀναφέρεται, ζωὴν κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν τελείαν οὐκ ἄνευ τῶν τοῦ σώματος κατὰ φύσιν καὶ τῶν ἐκτός.*

1) Über dieselben: Zumpt ü. d. Bestand d. philos. Schulen in Athen, Abh. d. Berl. Ak. 1842, hist.-ph. Kl. 93 f. Brandis ü. d. griech. Ausleger d. arist. Organons ebd. 1833, 273 f.

pflanzung, Erläuterung, Verteidigung und Popularisierung der aristotelisch-theophrastischen Lehren beschränkt, und auch Kritolaus, ihr bedeutendster Vertreter im 2. Jahrhundert, war nicht darüber hinausgegangen. Nach Kritolaus scheint ihr selbst die genauere Kenntnis der aristotelischen Lehrbestimmungen und Schriften immer mehr abhanden gekommen zu sein. Cicero[1]) und Strabo[2]) sagen dies ausdrücklich, und diese Aussage erhält eine entschiedene Bestätigung durch den Umstand, dafs uns, abgesehen von Diodors Annäherung an die epikureische Ethik[3]), von keinem unter den Nachfolgern des Kritolaus während eines Zeitraums von fast 100 Jahren ein wissenschaftlicher Satz überliefert ist. Erst Andronikus[4]) aus Rhodus gab dem wissenschaftlichen Leben seiner Schule einen neuen Anstofs. Dieser einflufsreiche Gelehrte war im zweiten Dritteil des 1. vorchristlichen Jahrhunderts Schulvorstand in Athen[5]). Durch seine | Ausgabe der aristotelischen

1) Top. 1, 3: Ein angesehener Rhetor habe erklärt, dafs ihm die Topik des Aristoteles unbekannt sei. *quod quidem minime sum admiratus, eum philosophum rhetori non esse cognitum, qui ab ipsis philosophis praeter admodum paucos ignoretur.* Werden auch die Peripatetiker hier nicht genannt, so läfst sich doch nicht annehmen, dafs die grofse Masse der damaligen Philosophen mit den aristotelischen Schriften unbekannt gewesen wäre, wenn sie nicht auch in der peripatetischen Schule selbst vernachlässigt wurden.

2) In der II b³ 139, 2 angeführten Stelle XIII 1, 54 S. 609.

3) Worüber T. II b³ 934.

4) Littig Andronikos v. Rh. I. München 1890. II. III. Erlangen 1894. 1895. Susemihl L. G. II 301 u. Jahrb. f. class. Philol. 1895, 225. Gercke b. Pauly-Wissowa I 2164.

5) Andronikus war nach Plut. Sulla 26, 1 ein Zeitgenosse des Tyrannio (s. u. S. 643, 2); und da nun dieser erst 66 v. Chr. nach Rom gekommen zu sein scheint, Andr. aber seine Abschriften aristotelischer Schriften für seine eigene Ausgabe derselben benützte, wird die letztere jedenfalls nach 60 v. Chr. gesetzt werden müssen. Seinen Geburtsort bezeichnet der stehende Beiname ὁ Ῥόδιος; unter den berühmten Philosophen aus Rhodus nennt ihn Strabo XIV 2, 13 S. 655. Dafs er Vorsteher der peripatetischen Schule (in Athen) war, sagt Elias in Categ. 117, 22. 113, 18 Busse. Ammon. De interpret. 5, 28. 6, 4. Er wird hier der ἑνδέκατος ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους genannt; nach dem Kommentar zu den ersten Analytiken jedoch, der gleichfalls Ammonius beigelegt wird, S. 31, 12 W., wäre erst sein Schüler Boëthus dieser elfte gewesen. Je nachdem man nun der einen oder der anderen Angabe den Vorzug gibt und hierbei Aristoteles selbst mitzählt oder nicht,

Schriften [1]), zu welcher ihm der Grammatiker Tyrannio [2])

würden zu den uns bekannten Schulvorstehern (Aristoteles, Theophrast, Strato, Lyko, Aristo, Kritolaus, Diodor, Erymneus, Andronikus) einer, zwei oder drei fehlen, welche ich aber selbst in dem letzteren Fall nicht mit Zumpt (s. Bd. II b³ 927, 1) zwischen Aristo und Kritolaus, sondern in die offenbare Lücke zwischen Erymneus und Andronikus einschieben möchte. Das Wahrscheinlichste ist mir aber, dafs nur zwei fehlen, und dafs deshalb, je nachdem man zählte, sowohl Andronikus als Boëthus der elfte (nicht nach Aristoteles, sondern von Arist. an gerechnet, *ἀπὸ Ἀριστ.*) genannt werden konnte.

1) Porph. v. Plot. 24 sagt, er selbst habe Plotins Schriften geordnet, *μιμησάμενος . . . Ἀνδρόνικον τὸν Περιπατητικόν*, welcher *τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε, τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών*. Sowohl diese Aussage, als die Plutarchs (Sulla 26): *παρ' αὐτοῦ [Τυραννίωνος] τὸν Ῥόδιον Ἀνδρόνικον εὐπορήσαντα τῶν ἀντιγράφων* (durch Tyrannio mit Abschriften versehen) *εἰς μέσον θεῖναι*, läfst sich nur von einer wirklichen Ausgabe der aristotelischen Werke verstehen, zumal wenn man hinzunimmt, dafs nach Plutarch die Peripatetiker vor Andronikus wegen ihrer mangelhaften Bekanntschaft mit diesen Werken von der Lehre ihres Stifters abgekommen sein sollen. Wenn derselbe den ebenangeführten Worten dann noch beifügt: *καὶ ἀναγράψαι τοὺς νῦν φερομένους πίνακας*, so werden wir uns unter diesen Schriftenverzeichnissen eine Zugabe zu der Ausgabe zu denken haben, die sich aber wahrscheinlich nicht auf blofse Aufzählung der Schriften beschränkte, sondern zugleich Untersuchungen über die Echtheit, den Inhalt und die Anordnung derselben enthielt. Jedenfalls hatte Andronikus solche Untersuchungen angestellt, wie schon seine Verwerfungsurteile über die sogenannten Postprädikamente und über das Buch *περὶ ἑρμηνείας* (s. T. II b³ 67, 1. 69, 1) und die nähere Begründung derselben beweisen; auch der Satz (bei Elias in Cat. 117, 22 B. Philopon. in Cat. 5, 19 B.), dafs das Studium der Philosophie mit der Logik zu beginnen habe, mag in diesem Zusammenhang vorgetragen worden sein; dagegen kann Elias, was er a. a. O. 113, 19 B. über die Einteilung der aristotelischen Schriften sagt, schon wegen der Anführung der Schrift *περὶ κόσμου* nicht von Andronikus haben, und die Schrift des letzteren De divisione (Boëth. De divis. S. 638) kann nicht die Einteilung der aristotelischen Bücher behandelt haben.

2) Dieser angesehene Gelehrte (über ihn Susemihl L. G. II 179. Usener Gött. Anz. 1892 S. 206 u. Münch. Ak. 1892 S. 636) war aus Amisus im Pontus gebürtig; bei dessen Eroberung durch Lucullus (71 v. Chr.) von Murena zu seinem Sklaven gemacht, dann freigelassen, lehrte er in Rom (vgl. Bd. II b³ 139, 1), erwarb sich hier ein bedeutendes Vermögen und eine sehr ansehnliche Bibliothek und starb in hohem Alter (Suid. u. d. W. Plut. Lucull. 19, 7). Usener a. a. O. setzt seine Ausgabe der aristotelischen Rhetorik in das Jahr 46 v. Chr. Nach Strabo XII 3, 16 S. 548 hat ihn dieser noch gehört. Dafs er der peripatetischen Schule angehörte, wird nirgends gesagt, doch weist seine Beschäftigung mit den aristotelischen Werken darauf

die Hilfsmittel geliefert hatte [1]), | erwarb er sich um die allgemeinere Verbreitung und das gründlichere Studium derselben ein unsterbliches Verdienst [2]); zugleich zeigte er aber auch durch seine Untersuchungen über ihre Echtheit und Anordnung [3]) und durch seine Kommentare [4]) über | mehrere

---

hin, dafs er wie so viele Grammatiker mit ihr zusammenhing. Von ihm ist sein gleichnamiger Schüler, der Freigelassene der Terentia, zu unterscheiden; vgl. Suid. *Τυρανν. νεώτ.*

1) Tyrannio hatte sich Gelegenheit verschafft, Apellikos Bibliothek die Sulla nach Rom gebracht hatte, zu benützen, und aufser ihm liefsen auch noch andere aus derselben Abschriften aristotelischer Werke anfertigen (Strabo XIII 2, 54 S. 609); durch ihn erhielt dann Andronikus die seinigen (vgl. vorl. Anm. und Bd. II b³ 139). Ob Andronikus gleichfalls nach Rom gekommen war oder nur Abschriften der Rezension Tyrannios erhalten hatte, wird nicht gesagt.

2) Dies nämlich wird man immerhin zugeben können, wenn auch die weitergehende Behauptung, dafs die aristotelischen Hauptwerke der peripatetischen Schule vor Andronikus ganz gefehlt haben, sich nicht halten läfst (s. Bd. II b³ 139 ff.).

3) S. o. S. 643, 1.

4) Am häufigsten wird von diesen seine Erklärung der Kategorien angeführt, deren Dexipp. in Cat. S. 25, 25 Sp. 21, 19 B. Simpl. in Cat. 21, 22. 159, 31 und an vielen anderen (gegen 30) Stellen erwähnt. S. 26, 17. 30, 3 scheint Simpl. die Arbeit des Andr. als blofse Paraphrase zu bezeichnen (*Ἀνδρ. παραφράζων τὸ τῶν Κατηγοριῶν βιβλίον*); indessen sieht man aus anderen Angaben, wie die sogleich anzuführenden, dafs die Paraphrase nur ein Teil der Aufgabe war, die sich Andr. gestellt hatte, und dafs er daneben auch auf die Worterklärung, die Texteskritik, die Frage über die Echtheit einzelner Abschnitte (s. T. II b³ 67, 1. 69, 1) und die philosophische Untersuchung des Inhalts einging. Vgl. Brandis a. a. O. 273 f. Dafs Andr. auch die Physik erklärt hatte, folgt aus Simpl. Phys. 440, 14. 450, 18. 923, 9 nicht ganz sicher, wiewohl es durch die erste von diesen Stellen wahrscheinlich wird; Simpl. scheint aber diesen Kommentar nicht selbst in den Händen gehabt zu haben, da er ihn sonst wohl öfter anführen würde. Auf eine Auslegung der Schrift von der Seele weisen die Bemerkungen über Arist. De an. I 4. 408 b 32 ff. und die hier besprochene xenokratische Definition der Seele, welche Themist. De an. II 56, 11. 59, 6 Sp. 31, 1. 32, 22 Hz. aus Andr. anführt. (S. u. S. 646, 1.) Die Definition des *πάθος* bei Aspas. in Eth. N. 44, 21 als *τῆς ψυχῆς κίνησις ἄλογος δι᾽ ὑπόληψιν ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ* stammt vielleicht aus einem Kommentar zur Ethik. — Von den zwei noch vorhandenen Schriften, welche den Namen des Andr. tragen, kann bei keiner an unsern gedacht werden. Die eine, welche den Titel *Ἀνδρονίκου Περιπατητικοῦ περὶ παθῶν* trägt, galt längere Zeit für ein Werk des dem Kardinal Bessarion befreundeten Humanisten Andronikus Callisti aus dem 15. Jahrhundert, bis man dann ihren Text in einer Hs. des 10. Jahrhunderts

von ihnen der peripatetischen Schule den Weg, auf dem sich ihre Kritik und Exegese von da an bewegte. Dafs er sich übrigens nicht auf die blofse Erklärung beschränkte, sondern die Selbständigkeit, mit der er als Kritiker bei erheblichen Fragen von der Überlieferung abging, auch als Philosoph zu behaupten suchte, sehen wir aus verschiedenen, nicht ganz unwichtigen Bestimmungen, durch die er sich in der Kategorienlehre von Aristoteles entfernte [1]), und noch deutlicher aus seiner Ansicht von der Seele, wenn er diese wirklich im Sinn eines Aristoxenus und Dicäarchus [2]), ebendamit aber

---

fand und bemerkte, dafs Thomas von Aquino sie schon benützt hat (vgl. Roesener Gymn.-Prog., Schweidnitz 1890 S. 24 f.). Den ersten, stoische Definitionen der Affekte enthaltenden Teil (vgl. ü. diese O. Apelt Neue Jb. 1885 S. 513 ff. = Desselben Beiträge 1891 S. 287 ff.) hat Kreuttner Heidelb. 1884, den zweiten, der pseudo-aristotelischen Abhandlung *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* nahestehenden Schuchhardt Darmstadt 1883 herausgegeben. — Die andere Schrift, eine Paraphrase der nikomachischen Ethik, wird in den Hss. bald Andronikus von Rhodus, bald Olympiodor, bald Heliodor von Prusa zugeschrieben. Unter dem Namen des Letztgenannten, den L. Cohn Berl. Wochenschr. f. Philol. 1889 Sp. 1419 für eine von dem Fälscher Konstantinus Palaeokappa erdichtete Person erklärt, hat Heylbut sie 1889 (Bd. XIX 2 d. ak. Ausg. d. Aristot.-Kommentare) veröffentlicht.

1) Nach Simpl. Cat. 63, 22 K. betrachtete er mit Xenokrates (vgl. Bd. II a⁴ 1014, 2 — diese Einteilung ist aber überhaupt platonisch; vgl. ebd. 663, 2) als die Grundkategorien das *καθ' αὑτὸ* und das *πρός τι* (dessen aristotelische Definition er bei Simpl. Cat. 202, 2. Porph. Cat. 125, 22 B. erläutert); das *καθ' αὑτὸ* mufs er dann aber noch weiter geteilt haben, denn nach Simpl. 263, 19. 270, 1 fügte er zu den vier aristotelischen Arten der Qualität (s. Bd. II b³ 269, 2) noch eine fünfte, unter welche die Dichtigkeit, Schwere usf. fallen sollte, die aber, wie er bemerkte, sich auch unter die *παθητικαὶ ποιότητες* rechnen lasse, und nur mit Beziehung auf die durch weitere Teilung sich ergebenden Kategorien kann er gesagt haben (Simpl. Cat. 157, 18, vgl. Elias Cat. 201, 18 B.), die Relation sei die letzte von allen Kategorien. Es werden ferner von ihm Bemerkungen über die *ἕξις* (Simpl. 214, 22), über *ποιεῖν* und *πάσχειν* (Simpl. 332, 13) und über diejenigen Begriffe erwähnt, welche er unbestimmte Gröfsen nannte und deshalb nicht blofs zur Relation, sondern auch zur Quantität rechnen wollte (ebd. 144, 7). Endlich wollte er an die Stelle des *ποῦ* und *ποτὲ* den Raum und die Zeit setzen und sowohl jene als die übrigen Orts- und Zeitbestimmungen diesen Kategorien unterordnen (Simpl. 134, 5. 142, 34. 342, 23. 347, 6. 19. 359, 16 K. M. vgl. zu dem Vorstehenden Brandis a. a. O. S. 273 f. Prantl Gesch. d. Log. I 537 f.

2) Vgl. T. II b³ 888. 890.

auch dem stoischen Materialismus sich annähernd, für ein Produkt des | leiblichen Organismus erklärte[1]). Sein ganzer Standpunkt war indessen allerdings, wie wir annehmen müssen, der des Peripatetikers, wenn er auch die Lehre seiner Schule in einzelnen Punkten zu verbessern bestrebt war.

Das Werk des Andronikus wurde von seinem Schüler **Boëthus** aus Sidon[2]) fortgesetzt, der oft mit ihm zusammen genannt wird. Auch er hat sich als Ausleger der aristo-

---

1) Dafs er dies getan habe, behauptet Galen qu. animi mor. c. 4 IV 782 f. K. 44, 12 M., vorausgesetzt, dafs der lückenhafte Text richtig ergänzt ist. Wie Andronikus, sagt dieser, sich überhaupt frei und ohne verdunkelnde Umschweife auszusprechen pflege, so erkläre er auch die Seele unumwunden für die *κρᾶσις* (sc. *τοῦ σώματος*) oder die *δύναμις ἑπομένη τῇ κράσει*. In demselben Sinn deutete er nach Themist. De an. II 56, 11. 59, 6 ff. Sp. 31, 2. 32, 22 Hz. Xenokrates' bekannte Definition (T. II a⁴ 1019). Während er nämlich Aristoteles vorwarf, dafs er sich in seinen Einwürfen gegen dieselbe einseitig an den Ausdruck (*τοὔνομα τοῦ ἀριθμοῦ*) halte, sah er selbst darin den Gedanken, dafs alle lebenden Wesen aus einer *κατά τινας λόγους καὶ ἀριθμοὺς* gebildeten Mischung der Elemente bestehen, so dafs sie demnach mit der Zurückführung der Seele auf die Harmonie des Leibes im wesentlichen zusammenfalle. Wenn er nun aber beifügt, diese Zahl werde eine sich selbst bewegende genannt, *αὐτὴ γάρ ἐστιν ἡ ψυχὴ τῆς κράσεως ταύτης αἰτία καὶ τοῦ λόγου καὶ τῆς μίξεως τῶν πρώτων στοιχείων*, so stimmt dies nicht mit Galens Angabe überein, wonach sie erst ein Erzeugnis der *κρᾶσις* wäre, und es fragt sich, ob dieser die Meinung des Andr. nicht verfehlt hat. Auch was Littig a. a. O. III 5, 4 ausführt, löst den Widerspruch nicht, weil Andr. die *δύναμις* als *ἑπομένη τῇ κράσει* bezeichnet, nicht als deren *αἰτία*.

2) Über ihn Gercke b. Pauly-Wissowa III 603. — Seiner Herkunft aus Sidon gedenkt schon Strabo XVI 2, 24 S. 757; den Andr. nennt als seinen Lehrer Philopon. Cat. 5, 19 B.; dafs er auch Nachfolger desselben war, scheint sich aus der S. 642, 5 aus Ammonius Anal. pr. angeführten Stelle zu ergeben. Dieser Annahme steht aber im Wege, dafs in den Jahren 45 und 44 v. Chr. sowohl von Cicero selbst (De off. I 1, 1), als von Trebonius (in Cic. ep. XII 16, 2) nur Kratippus als Lehrer der peripatetischen Philosophie in Athen genannt, Boëthus nicht erwähnt wird, während doch dieser Philosoph, den noch Strabo a. a. O. als seinen eigenen Lehrer bezeichnet (*ᾧ συνεφιλοσοφήσαμεν ἡμεῖς τὰ Ἀριστοτέλεια*), diesen Zeitpunkt mindestens um ein Jahrzehnt, vielleicht um mehrere, überlebt hat. Dazu kommt, dafs es Strabo wohl sagen würde, wenn er ihn in Athen gehört hätte. Boëthus mufs also anderswo Lehrer der Philosophie gewesen sein; vielleicht hatte Strabo seinen Unterricht in Rom benützt. Gercke a. a. O. versteht das *συμφιλοσοφεῖν* von der Mitschülerschaft und setzt Boëthus in die Zeit des Augustus.

telischen Schriften einen bedeutenden Namen gemacht[1]): am bekanntesten | ist ein Kommentar zu den Kategorien[2]); weitere Spuren finden sich von Erklärungen der Physik und der ersten Analytik, vielleicht auch der Bücher von der Seele und der Ethik[3]). In seiner Auffassung der peripatetischen Lehre zeigt er gleichfalls, so weit wir darüber urteilen können, verhältnismäfsig viele Selbständigkeit und eine Hinneigung zu jenem Naturalismus, der schon bei den nächsten Nachfolgern des Aristoteles das platonisch-idealistische Element derselben zurückgedrängt hatte und der in der Folge besonders bei Alexander von Aphrodisias hervortritt. Es spricht sich dies schon darin aus, dafs er das Studium der Philosophie nicht mit der Logik, sondern mit der Physik beginnen wollte[4]). Wenn er ferner leugnete, dafs das Allgemeine von Natur früher sei als das Einzelne[5]), und wenn er als eine

---

1) Simpl. Cat. 1, 18. 159, 16 nennt ihn *θαυμάσιος* und *ἐλλόγιμος*, und S. 434, 17 rühmt er seinen Scharfsinn; vgl. S. 11, 23: *τὰ τοῦ Βοήθου πολλῆς ἀγχινοίας γέμοντα.*

2) Nach Simpl. 1, 17 einer von denen, welche *βαθυτέραις περὶ αὐτὸ* (das aristotelische Buch) *ἐννοίαις ἐχρήσαντο*, zu leich aber (ebd. 30, 2) eine fortlaufende Erklärung *καθ᾽ ἑκάστην λέξιν*. Auch dieser Kommentar wird von Simplicius wie von Dexippus in den ihrigen ziemlich oft angeführt. In demselben fand sich vielleicht die Behauptung, welche Syrian zur Metaph. 106, 5 Kroll bestreitet, dafs die platonischen Ideen mit den Gattungsbegriffen zusammenfallen. Eine eigene Abhandlung über das *πρός τι* nennt Simpl. Cat. 163, 6.

3) Auf einen Kommentar zur Physik weisen die Anführungen bei Themist. Phys. 145, 14. 337, 23. 341, 9 Sp. 26, 20. 160, 26. 163, 6 Sch., welche Simpl. (Phys. 211, 15. 759, 18. 766, 18 D.) ohne Zweifel aus Themist. entlehnt hat, da er in der letzten von diesen drei Stellen ausdrücklich die Worte des Themist. und nur in ihnen die des Boëthus anführt und überhaupt von Boëthus in der Physik nur das gibt, was er bei seinem Vorgänger vorfand. Eine Erklärung der ersten Analytik lassen die Anführungen bei Galen inst. log. 17, 4 Kalbfl. und Ammon. in Cat. 31, 12 Wallies aus der Schlufslehre vermuten; eine Auslegung der Bücher über die Seele, wenn auch weniger sicher, was Simpl. De an. 247, 24 Hayd. über seine Bedenken gegen die Unsterblichkeit, eine solche der nikomachischen Ethik, was Alex. De an. 151, 7 Br. von seinen Bemerkungen über die Selbstliebe und das *πρῶτον οἰκεῖον*, Aspas. in Eth. N. 44, 21. 33 Heylbut über seine und Andronikus' Definition des *πάθος* (vgl. o. S. 644, 4) mitteilt.

4) Elias in Cat. 117, 21 B. Für das Folgende ist die Zusammenstellung Prantls Gesch. d. Log. I 540 ff. dankbar benützt.

5) Dexipp. in Cat. 54, 23 ff. Sp. 45, 12—28 Busse.

Substanz im strengen Sinn (πρώτη οὐσία) nicht die Form gelten liefs, sondern nur den Stoff und nach einer Seite hin auch das | aus Stoff und Form Zusammengesetzte [1]), so setzt dies eine von der aristotelischen abweichende und dem stoischen Materialismus näher stehende Ansicht über den Wert und die Ursprünglichkeit des Stofflichen in den Dingen voraus. Die gleiche Denkweise kommt in den Äufserungen über die Unsterblichkeit zum Vorschein, durch die er sich auf die Seite derer stellte, welche die aristotelische Lehre im Sinn ihrer einfachen Leugnung verstanden [2]), und damit stimmt auch überein, dafs er das Ethische betreffend behauptete, der ursprünglichste Gegenstand seines Begehrens (das πρῶτον οἰκεῖον) sei naturgemäfs für jeden er selbst, alles übrige nur wegen seiner Beziehung zu ihm [3]). Auch sonst suchte Boëthus die aristotelischen Bestimmungen da und dort zu

---

1) Simpl. Cat. 78, 4 K. Am Anfang dieser Stelle weist Boëthus die Untersuchung über νοητὴ und σωματικὴ οὐσία ganz ab, aber nur als nicht hierher gehörig. Mehr nur den Sprachgebrauch betrifft es, dafs er (bei Themist. Phys. 145, 14 Sp. 26, 20 Sch. Simpl. Phys. 211, 15 D.) den Stoff nur in seinem Verhältnis zu der Form, die er noch nicht angenommen hat, ὕλη, im Verhältnis zu der ihm mitgeteilten Form dagegen ὑποκείμενον genannt wissen wollte. Auch was Simpl. Cat. 97, 28 K. aus Boëthus anführt, scheint mir nicht sehr erheblich.

2) Simpl. De an. 247, 24 Hayd.: ἵνα μὴ ὡς ὁ Βοηθὸς οἰηθῶμεν τὴν ψυχὴν ὥσπερ τὴν ἐμψυχίαν ἀθάνατον μὲν εἶναι ὡς αὐτὴν μὴ ὑπομένουσαν τὸν θάνατον ἐπιόντα, ἐξισταμένην δὲ ἐπιόντος ἐκείνου τῷ ζῶντι ἀπόλλυσθαι. Es bezieht sich dies auf Platos ontologischen Beweis für die Unsterblichkeit: Boëthus gibt diesem zu, dafs, genau gesprochen, nicht die Seele, sondern nur der Mensch sterbe (weil nämlich der Tod nach dem Phädo 64 C in der Trennung der Seele vom Leibe besteht, also die Auflösung des Menschen in seine Bestandteile, nicht den Untergang der letzteren als solchen bezeichnet), aber er meint, die Fortdauer der Seele folge daraus nicht. Aus einer Schrift Porphyrs π. ψυχῆς, worin dieser die Unsterblichkeit gegen Boethus verteidigte, gibt Eus. pr. ev. XI 28, 1 ff. XIV 10, 3 Auszüge. Aus der ersten von diesen Stellen erhellt, dafs B. auch den Beweis aus der Gottverwandschaft des menschlichen Geistes (Phädo 78 B ff.) angegriffen hatte.

3) Diese Ansicht schreibt Alex. De an. mant. 151, 8 W. Xenarchus und Boethus zu, welche sich dafür auf Arist. Eth. N. VIII 2. 1155 b 17 ff. IX 8. 1168 a 35 ff. (unser Text nennt, offenbar durch Verwechslung der alphabetischen Bücherbezeichnungen *Θ Ι* mit den entsprechenden Zahlzeichen, das 9. und 10. Buch) beriefen.

berichtigen[1]), während er sie in anderen Fällen, namentlich gegen | die Stoiker, in Schutz nahm[2]); doch ist das, was uns in dieser Beziehung überliefert ist[3]), für die Beurteilung seiner philosophischen Eigentümlichkeit von geringer Bedeutung.

Ein dritter Erklärer aristotelischer Schriften, welcher der gleichen Zeit angehört, ist Aristo[4]), ein Schüler des An-

---

1) Dahin gehört eine Bemerkung bei Simpl. Cat. 433, 28 K. (zu Cat. 14. 15 b 1 ff.) über die Anwendbarkeit des Gegensatzes von ἠρεμία und κίνησις auf die qualitative Veränderung; der Nachweis, in dem ihm schon Theophrast vorangegangen war, dafs die Schlüsse der zweiten und dritten Figur vollkommene seien (Ammon. zu Analyt. pr. I 1 S. 31, 12 Wallies); die aus der stoischen Logik (s. o. S. 113) geschöpfte Lehre von den hypothetischen Schlüssen als den ἀναπόδεικτοι, und zwar πρῶτοι ἀναπόδεικτοι (Galen. instit. log. 17, 5 K. bei Prantl S. 554); die Bemerkungen über die Frage, ob die Zeit eine Zahl oder ein Mafs sei, und ob sie auch ohne die zählende Seele existierte, bei Themist. Phys. 337, 23. 341, 9 Sp. 160, 26. 163, 6 Sch Simpl. Phys. 159, 18. 766, 18 D. Simpl. Cat. 348, 2 K.

2) So verteidigt er bei Simpl. Cat. 167, 2. 22 die peripatetische Lehre vom πρός τι gegen die stoische vom πρός τί πως ἔχον, indem er zugleich die aristotelische Definition in der schon von Andronikus vorgeschlagenen Weise genauer zu fassen suchte (Simpl. ebd. 202, 1, vgl. Simpl. 159, 12. 163, 6). Er fand ferner die Trennung des ποιεῖν und πάσχειν als zwei verschiedener Kategorien (Simpl. 302, 16) und ebenso die Kategorie des Habens, welche er besonders eingehend untersuchte (Simpl. 373, 7), wohlbegründet.

3) Wie z. B. die Definition des πάθος bei Aspas. in Eth. N. 44, 24 als τῆς ψυχῆς κίνησις ἄλογος ἔχουσα τι μέγεθος, vgl. o. S. 647, 3 a. E.

4) Vgl. Gercke b. Pauly-Wissowa II 956 (Nr. 54). Susemihl L. G. II 308. — Von Simpl. 159, 31 neben Boëthus, Eudorus, Andronikus und Athenodor unter den παλαιοὶ τῶν κατηγοριῶν ἐξηγηταὶ genannt und somit wohl jedenfalls Verfasser eines Kommentars zu dieser Schrift, nicht einer blofsen Abhandlung über das πρός τι, welches allerdings seine Erwähnung bei Simplicius sowohl hier als S. 188, 3. 202, 1 allein veranlafst. (In der letzteren Stelle wird die auch von Andronikus und Boëthus gegebene Definition des πρός τί πως ἔχον zunächst aus ihm angeführt, mit dem Zusatz: die gleiche gebe Andronikus.) Er ist wohl jener Alexandriner Aristo, welcher nach Apul. De Plat. III S. 277 Hild., schon von diesem mit Recht dafür getadelt, den aristotelischen Schlufsformen (vielleicht in einem Kommentar zur ersten Analytik) drei *modi* der ersten und zwei der zweiten Figur beifügte, und dem auch im folgenden (wo Prantl Gesch. d. Log. I 590, 23 das *Aristo* der Handschriften statt *Aristoteles* wiederherstellt) eine Berechnung der syllogistischen Figuren beigelegt wird. Ebenso werden wir bei dem alexandrinischen Peripatetiker Aristo, den Diog. VII 164 nennt, an ihn zu denken haben. Weiter s. m. S. 635, 2.

tiochus, der aber in der Folge von der akademischen Schule zur | peripatetischen überging[1]). Indessen ist uns von ihm nur wenig bekannt, und dieses wenige läſst uns keinen groſsen Philosophen in ihm vermuten. Auch von den übrigen Peripatetikern des 1. vorchristlichen Jahrhunderts, einem Staseas[2]), Kratippus[3]), | Nikolaus aus Damaskus[4]) und

---

1) Ind. Acad. Herc. col. 35, 8 S. 111 M.: (Antiochus hatte zu Schülern) *Ἀρίστωνά τε καὶ Δίωνα Ἀλεξανδρεῖς καὶ Κράτιππον Περγαμηνόν, ὧν Ἀρίστων [μὲν] καὶ Κράτιππος . . . ἐγένοντο Περιπατητικοὶ ἀποστατήσαντες τῆς Ἀκαδημείας.* Cic. Acad. II 4, 12 zeigt uns ihn und Dio zu Alexandria in der Gesellschaft des Antiochus mit dem Beisatz: *quibus ille* (Ant.) *secundum fratrem plurimum tribuebat.* Wenn Sen. ep. 29, 6 auf ihn ginge, müſste er in seiner späteren Zeit in Rom gelehrt haben; indessen muſs mit dem *M. Lepidi philosophus Aristo,* von dem Seneca hier einige Anekdoten erzählt, ein anderer gleichnamiger gemeint sein, nicht bloſs weil Seneca diesen zu den *circulatores* rechnet, *qui philosophiam honestius neglexissent quam vendunt,* sondern auch weil der Julius Gräcinus, von dem dort ein Wort über ihn angeführt wird, erst unter Caligula gestorben ist, der Schüler des Antiochus aber, der um 84 v. Chr. (hierüber S. 610, 6) mit ihm zusammen war, den Anfang der Regierung Augusts kaum erlebt, jedenfalls nicht lange überlebt haben kann. Der von Strabo XIV 2, 19 S. 658 erwähnte Koër Aristo darf nicht (mit Zumpt Abh. d. Berl. Ak. 1842, h.-ph. Kl. 68) für den unsrigen gehalten werden, denn jener wird als der Schüler und Erbe des (bekannten) Peripatetikers, d. h. des Aristo aus Julis (T. II b[3] 925) bezeichnet. Vgl. T. II b[3] 925, 2.

2) Staseas aus Neapel, der Lehrer und Hausgenosse Pisos (Cic. De orat. I 22, 104. De fin. V 3, 8. 25, 75; s. o. S. 630, 4 Schl.), wird von Cicero gleichfalls ein *nobilis Peripateticus* genannt, aber doch an ihm getadelt, daſs er den äuſseren Schicksalen und den leiblichen Zuständen zu viel Gewicht beigelegt habe (De fin. V 25, 75). Sonst führt ihn noch Censorin. De die nat. 14, 5. 10, aber mit einer ganz unerheblichen Annahme an. Da ihn Piso schon De orat. a. a. O., d. h. um 92 v. Chr., hört, muſs er mindestens so alt wie Andronikus gewesen sein.

3) Dieser Philosoph, aus Pergamus gebürtig, war gleichfalls ursprünglich ein Schüler des Antiochus (vgl. vorl. Anm.). In den Jahren 50—46 begegnet er uns in Mytilene (Cic. Tim. 1. Brut. 71, 250. Plut. Pomp. 75, 3). Bald darauf muſs er aber nach Athen übergesiedelt sein, wo ihm Cicero von Cäsar das römische Bürgerrecht erwirkte, zugleich aber den Areopag veranlaſste, ihn zu bitten, daſs er in Athen bleibe (Plut. Cic. 24). Hier hörte ihn um diese Zeit Ciceros Sohn (Cic. De off. I 1, 1. III 2, 5. ep. XII 16. XVI 21), und besuchte ihn Brutus (Plut. Brut. 24, 5). Daſs er Schulvorstand war, ist nicht ausdrücklich überliefert, aber durchaus wahrscheinlich. Von seiner wissenschaftlichen Bedeutung spricht Cicero, der ihm sehr befreundet war, mit der höchsten Anerkennung (Brut. 71, 250. De off. I 1, 1. III 2, 5.

anderen[1]) ist uns zu wenig | Philosophisches von einiger Be-

---

De divin. I 3, 5. Tim. 1), doch ist dieses Lob schwerlich ganz unbefangen. Über seine Ansichten ist uns nichts überliefert als, was Cic. De divin. I 3, 5. 32, 70 f. (vgl. Tertull. De an. 46) mitteilt: dafs er eine Weissagung im Traum und in der Entzückung *(furor)* zugab, dafs er dieselbe mit der peripatetischen Lehre vom göttlichen Ursprung des Geistes begründete und mit den vielen Fällen von eingetroffenen Weissagungen belegte. Die Anthropologie, die er dabei voraussetzt, ist die aristotelische: *animos hominum quadam ex parte extrinsecus* (= θύραθεν, aus dem göttlichen Geiste) *esse tractos et haustos . . . eam partem, quae sensum, quae motum, quae adpetitum habeat, non esse ab actione corporis seiugatam;* mehr platonisch lautet aber der Zusatz: *quae autem pars animi rationis atque intellegentiae sit particeps, eam tum maxume vigere, cum plurimum absit a corpore.*

4) (Zu S. 650.) Nikolaus (über den Müller Hist. gr. III 343 ff. Susemihl Al. Lit. II 309—321), um 64 v. Chr. in Damaskus geboren (daher ὁ Δαμασκηνός Athen. IV 153 f u. ö Strabo XV 1, 72 S. 719) und von seinem Vater Antipater, einem wohlhabenden und angesehenen Mann, sorgfältig erzogen, lebte viele Jahre am Hof des jüdischen Königs Herodes als einer seiner Vertrauten und kam in seiner Begleitung und einige Jahre später (8 v. Chr.) zum zweitenmal in seinen Geschäften nach Rom, wo er sich die Gunst des Augustus erwarb. Ebendahin begleitete er nach dem Tode Herodes d. Gr. dessen Sohn Archelaus, und von dieser Reise scheint er nicht mehr zurückgekehrt zu sein, sondern die letzte Zeit seines Lebens in Rom zugebracht zu haben. M. s. die Nachweisungen aus Suid. Ἀντίπατρος und Νικόλ., Nikol. Fragm. 3—6 (den Excerpta de virtutibus entnommen), Ioseph. Antiquit. XII 3, 2. XVI 2, 3. 9, 4. 10, 8. XVII 5, 4. 9, 6. 11, 3 (der ebenso wie Suidas den eigenen Angaben des Nikolaus folgt) bei Müller. Die Annahme, er sei ein Jude gewesen, die noch Renan Vie de Jésus S. 33 teilt, wird schon durch das widerlegt, was bei Suid. Ἀντίπ. über ein Opfer für Zeus und über die Götter zu lesen ist. Ein Anhänger der peripatetischen Lehre (Περιπατητικὸς nennt ihn Athen. VI 252 f. 266 e. X 415 e. XII 543 a. IV 153 f), der er sich schon frühe angeschlossen hatte (Suid. Νικόλ.), widmete ihr Nikol. auch einen Teil seiner schriftstellerischen Tätigkeit (vgl. darüber Roeper Lectiones Abulpharagianae, Gymn.-Pr. Danzig 1844, S. 35 ff. und Aug. Müller D. griech. Philosophen i. d. arab. Überlieferung, Halle 1873, S. 25): seine Schrift Περὶ Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας (der vielleicht auch entnommen ist, was in der Unterschrift zu Theophrasts metaphysischem Bruchstück, S. 323 Brand. XII Usener, aus seiner θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους Μετὰ τὰ φυσικὰ angeführt wird) nennt Simpl. De caelo 398, 36 Heib; eine zweite, Περὶ τοῦ παντός, welche περὶ πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κατ' εἴδη handelte, ders. ebd. 3, 28; eine dritte, Περὶ θεῶν, aus der er Angaben über Xenophanes und Diogenes von Apollonia mitteilt, Simpl. Phys. 23, 15. 25, 8. 149, 18. 151, 22; ein ethisches Werk Περὶ τῶν ἐν τοῖς πρακτικοῖς καλῶν (= περὶ τῶν καθηκόντων), eine πολύστιχος πραγματεία, Simpl. in Epict. Enchir. 194 c; hier hatte er vielleicht auch über Epikur gesagt, was Diog. X 4 erwähnt. Was Porphyrius b. Stob. Ekl. I 842 H.

deutung überliefert, als dafs wir | bei ihnen zu verweilen An-

---

353 W. als Ansicht eines Nikolaus über die Teile der Seele erwähnt, bezieht Roeper a. a. O. ohne Zweifel mit Recht auf den Damascener. Indessen wird in keiner dieser und der aufserdem von Roeper aus Averroes u. a. herangezogenen Stellen ein philosophischer Satz von ihm angeführt, wie denn Nikolaus ohne Zweifel weit mehr Gelehrter als Philosoph war. Dafs ihn Suid. *Περιπατητικὸς ἢ Πλατωνικὸς* nennt, könnte auf eine Verbindung des Peripatetischen mit Platonischem hinweisen, wenn darauf überhaupt etwas zu geben wäre. Als Geschichtschreiber wird er von Ioseph. Antiq. XVI 7, 1 wegen seiner Parteilichkeit für Herodes getadelt, und ebenso war ohne Zweifel sein Leben Augusts eine reine Lobschrift. Im übrigen s. m. über seine geschichtlichen Werke Müller, vgl. Dindorf Jahrb. f. cl. Philol. Bd. 99 (1869), 107 ff. Meyers Vermutung, dafs er die Schrift *Περὶ φυτῶν* verfafst habe, wurde schon Bd. II b³ 98 u. berührt.

1) (Zu S. 651.) Dahin gehört der Besitzer der theophrastischen Bibliothek, Apelliko von Teos (s. Bd. II b³ 139 u. Susemihl L. G. II 296. Dziatzko b. Pauly-Wissowa I 2693); aber wenn sich dieser Mann auch zeitweise mit peripatetischer Philosophie abgab (Athen. V 214 d) und eine Schrift über Hermias und Aristoteles verfafste (Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV 2, 13), so nennt ihn doch Strabo XIII 2, 54 S. 609 gewifs mit Recht *φιλόβιβλος μᾶλλον ἢ φιλόσοφος*. Ebensowenig wird der Bd. II b³ 934, 3 besprochene Athenio (über den Wilcken b. Pauly-Wissowa II 2038), selbst wenn er wirklich peripatetische Philosophie gelehrt hat, unter den Philosophen eine Stelle verdienen. Etwas jünger ist Alexander, der Lehrer und Freund des M. Crassus, des Triumvirn (Plut. Crass. 3, 3); Athenäus aus dem cilicischen Seleucia, zur Zeit des Augustus (Strabo XIV 5, 4 S. 670); Demetrius, der Freund Catos, welcher in seinen letzten Tagen um ihn war (Plut. Cato min. 65. 67 ff., vgl. u. S. 779 3. Aufl.); Diodotus, der Bruder des Boëthus von Sidon (Strabo XVI 2, 24 S. 757). Der peripatetischen Schule wird wohl auch der Rhodier Athenodorus angehören, den Quintil. Inst. II 17, 15 neben Kritolaus als Gegner der Rhetorik nennt, vgl. Bd. II b³ 930, 2), und derselbe war vielleicht der Verfasser der von Diog. III 3. V 36. VI 81. IX 42 angeführten *Περίπατοι* (vgl. o. S. 607 u.). Wann er gelebt hat, wissen wir nicht, doch scheint er jünger als der ihm bei Quintilian vorangestellte Kritolaus zu sein. — In Rom müfste es nach Cicero schon um den Anfang des 1. Jahrhunderts Kenner der aristotelischen Schriften und der aristotelischen Philosophie gegeben haben, wenn M. Antonius und Q. Lutatius Catulus wirklich so gesprochen hätten, wie er sie De orat. II 36, 152 ff. sprechen läfst; indessen haben wir keine Bürgschaft dafür, dafs diese Darstellung geschichtlich treu ist; vielmehr deutet, Antonius betreffend, Cicero selbst hier und c. 14, 59 verständlich genug an, dafs von seiner Kenntnis der griechischen Literatur nichts bekannt war; und wenn es sich mit Catulus immerhin anders verhalten haben mag, sind wir doch schwerlich berechtigt, ihm eine genauere Bekanntschaft mit der griechischen und insbesondere der peripatetischen Philosophie zuzuschreiben. Der einzige römische Anhänger der letzteren, von dem uns aus dem 1. Jahrhundert v. Chr.

lafs hätten. Doch mag des Xenarchus[1]) und seiner Schrift gegen die aristotelischen Annahmen über den Äther[2]) hier erwähnt werden, sofern dieser Widerspruch gegen eine so tiefeingreifende Bestimmung der aristotelischen Physik einen weiteren Beleg dafür liefert, dafs sich doch auch die peripatetische Schule durch die Lehre ihres Stifters nicht so unbedingt binden liefs, um sich nicht mancherlei Abweichungen von derselben zu erlauben.

Ein weit stärkerer Beweis für diese Tatsache liegt aber in einer Schrift, welche vielleicht noch aus dem 1. vorchristlichen Jahrhundert stammt, in dem unter Aristoteles' Namen überlieferten Buch von der Welt[3]). An die Echtheit dieser

---

berichtet wird, ist jener Piso, über den schon S. 630, 4 Schl. gesprochen wurde; auch er hatte aber, wie dort gezeigt ist, zugleich den Antiochus gehört, dessen eklektische Grundsätze ihm Cicero in den Mund legt.

1) Xenarchus aus Seleucia in Cilicien brachte den gröfsten Teil seines Lebens als Lehrer in Alexandria, Athen und Rom zu; die erste von diesen Städten war es wohl, in der ihn Strabo gehört hat. Mit Arius befreundet und von Augustus wohlgelitten, starb er in hohem Alter in Rom. (Strabo XIV 5, 4 S. 670.)

2) M. s. über diese Schrift und die darin entwickelten Einwürfe gegen die aristotelische Lehre Simpl. De Caelo 13, 20. 20, 12. 21, 33. 23, 11. 31. 24, 21 (vgl. Schol. in Arist. 456 a 6 Brand.). 25, 11. 42, 6. 50, 20, 55, 25. 56, 12. 70, 20 (vgl. Schol. 460 b 15 Br.) Hayd. Iulian. orat. V 162 A f. Simpl. nennt dieselbe: *αἱ πρὸς τὴν πέμπτην οὐσίαν ἀπορίαι, τὰ πρὸς τὴν π. οὐσ. ἠπορημένα* oder *γεγραμμένα*. In der gleichen Schrift fanden sich vielleicht die Bemerkungen gegen Chrysipps Lehre vom leeren Raum b. Simpl. a. a. O. 286, 2 H Sonst wird noch seine Ansicht über das *πρῶτον οἰκεῖον* (s. o. S. 648, 3) und seine (aristotelische) Definition der Seele (Stob. Ekl. I 798 H. 320, 5 W.) angeführt.

3) Weisse Aristoteles v. d. Seele u. v. d. Welt, 1829, S. 373 ff. Stahr Aristoteles b. d. Römern, 1834, S. 163 ff. Osann Beiträge z. griech. u. röm. Literaturgesch., 1835, I 143 ff. Petersen in der Anzeige dieser Schrift, Jahrb. f. wiss. Krit, 1836, I 550 ff. Ideler Aristot. Meteorol. II 286 f. F. Gieseler ü. d. Verf. d. Buchs v. d. W., Z. f. Altertumsw., 1838, Nr. 146 ff. Spengel De Arist. libro X hist. anim., Heidelb. 1842, S. 9 ff. Hildebrand Apul. Op. I 44 f. Rose De Arist. libr. ordine et auct. S. 36. 90 ff. Adam De auctore libri ps.-aristot. *Π. κ.*, Berl. 1861. Barthélemy Saint-Hilaire Météorologie d'Aristote, Par. 1863, S. LXXXVIII ff. Goldbacher Z. f. österr. Gymn. XXIV (1873) S. 670 ff. Zeller Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. 1885 S. 399—415. W. Capelle Neue Jahrb. f. d. kl. Altert. XV (1905) 529—568. v. Wilamowitz-Moellendorff Griech. Leseb. I 186.

Schrift, die schon im Altertum angezweifelt[1]) und schon von Melanchthon[2]) | geleugnet wurde, die aber auch in neuerer Zeit noch einzelne Verteidiger gefunden hat[3]), ist nicht zu denken. Ebensowenig kann man sie aber einer anderen Schule als der peripatetischen zuweisen und statt einer dem Aristoteles unterschobenen Schrift das Werk eines jüngeren Philosophen, welches sich selbst nicht für aristotelisch ausgab, oder die Bearbeitung eines solchen Werkes darin sehen. Wenn vielmehr in neuerer Zeit ihr Verfasser bald in Chrysippus[4]), bald in Posidonius[5]), bald in Apulejus[6]) gesucht wurde, so stehen jeder von diesen Vermutungen die gewichtigsten Bedenken entgegen. Von Chrysippus ist es höchst unwahrscheinlich, dafs er eine Schrift unter fremdem Namen, ganz undenkbar, dafs er sie unter dem des Aristoteles in die Welt geschickt hätte; dafs aber die unsrige diesen Namen sich selbst beilegte ist unbestreitbar[7]), und wenn Osann ihre

1) Prokl. in Tim. 322 E S. 272, 21 Diehl: *Ἀριστοτέλης, εἴπερ ἐκείνου τὸ περὶ κόσμου βιβλίον.*

2) Physica, Opp. ed. Bretschn. XIII 213 f.

3) Zuletzt noch und in sehr zuversichtlichem Ton ist sie von Weisse a. a. O. behauptet worden. Ich werde es mir jedoch hier um so eher ersparen dürfen, diesem verfehlten Rettungsversuch seine Blöfsen im einzelnen nachzuweisen, da dies schon von Osann, Stahr, Adam S. 14 ff. u. a. ausreichend geschehen ist, und da die sachlich entscheidenden Punkte ohnedies im folgenden zur Sprache kommen werden.

4) Osann a. a. O., der diese Vermutung ausführlich zu begründen sucht.

5) Ideler a. a. O. nach Aldobrandinus, Huëtius, Heinsius.

6) Stahr a. a. O. und in anderer Weise Adam. Dem ersteren folgt, ohne ihn zu nennen, Barthélemy Saint-Hilaire.

7) Osann zwar erklärt sich S. 191 sehr entschieden gegen die Annahme, dafs sie Aristoteles absichtlich unterschoben sei. In ihrer Darstellungsweise und ihrem Inhalt trete das Unaristotelische so grell hervor, dafs nur ein mit Aristoteles gänzlich unbekannter Mann oder ein Tor den Wahn hätte hegen können, es werde die Schrift für eine aristotelische angesehen werden. Allein dieser Grund — der einzige, den er beibringt — würde viel zu viel beweisen. Wie viele unterschobene Werke gibt es nicht, denen wir die Unterschiebung auf den ersten Blick ansehen! Daraus folgt aber nicht, dafs sie keine Unterschiebungen, sondern nur, dafs sie ungeschickte Unterschiebungen sind. Im vorliegenden Fall war ja aber die Unterschiebung nicht einmal plump genug, um nicht unzählige, und selbst in unserer Zeit noch Philosophen und Kritiker wie Weifse, zu täuschen. Und konnte denn eine handgreiflich unaristotelische Schrift leichter für aristotelisch gehalten

Widmung an Alexander[1]) von dem übrigen Werke trennen will, so ist dies | ein Gewaltstreich, zu dem wir auch nicht das entfernteste Recht haben[2]). Wenn sich ferner die Darstellung des Chrysippus nach dem einstimmigen Zeugnis der Alten und nach den uns noch vorliegenden Proben ebenso durch ihre lehrhafte Weitschweifigkeit wie durch ihre dialektische Pedanterie und ihre Verachtung allen Redeschmucks auszeichnete[3]), so zeigt unsere Schrift so durchaus die entgegengesetzten Eigenschaften, dafs es schon deshalb ganz unmöglich ist, sie diesem Stoiker beizulegen. Nicht minder entschieden ist aber diese Annahme auch durch ihren Inhalt ausgeschlossen. Dafs sie manche stoische Lehrbestimmungen aufgenommen hat, und dafs sie diese zum Teil in den Formeln ausdrückt, welche sich seit Chrysippus in der stoischen Schule fortgepflanzt hatten, ist freilich unleugbar; nichtsdestoweniger widerspricht sie aber, wie sogleich gezeigt werden soll, den wichtigsten Unterscheidungslehren der stoischen Schule gegen die peripatetische so entschieden, dafs sie jedem anderen eher beigelegt werden könnte als Chrysippus. Wollen wir endlich der bestimmteren Nachweisung über die Abfassungszeit unseres Buches hier noch nicht vorgreifen, so genügt zur Widerlegung von Osanns Hypothese auch schon die Bemerkung, dafs Chrysipps Schrift von der Welt aus mindestens zwei Büchern bestand, und dafs solches aus ihr angeführt wird, was sich

---

werden, wenn sie anonym war, als wenn sie selbst sich für ein Werk des Aristoteles ausgab?

1) Natürlich Alexander den Grofsen; denn dafs dieser Alexander auch irgendein anderer uns nicht näher bekannte Mann dieses Namens sein könnte, wird kein Leser des Buchs Osann (S. 246) so leicht glauben.

2) Osann S. 246 f. hat auch weiter keinen Beweis dafür als, dafs jene Widmung mit seiner Vermutung über den Verfasser des Buchs unvereinbar ist. Abgesehen davon findet sich weder in den äufseren Zeugnissen noch in der inneren Beschaffenheit der Stelle eine Spur davon, dafs sie ursprünglich gefehlt hätte. Auch c. 6. 398 a 10 wird aber so gesprochen, als solle das Perserreich als noch bestehend gedacht werden, und wenn der Verf. bei verhältnismäfsig vielen Beziehungen auf Ältere jede bestimmte Anspielung auf Nacharistotelisches sorgfältig vermieden hat, sieht man auch daraus, dafs er seine Arbeit für aristotelisch ausgeben will.

3) Vgl. o. S. 43.

in der unsrigen gar nicht findet[1]). — Die gleichen Gründe gelten aber grofsenteils auch gegen diejenigen, welche in Posidonius den Verfasser | der pseudoaristotelischen Abhandlung vermuten. Die blühende Sprache derselben liefse sich ihm allerdings immerhin weit eher zutrauen als Chrysippus, und im einzelnen findet sich manches darin, was statt der Zeit des Chrysippus annähernd in die des Posidonius verweist; ja wir werden noch finden, dafs ihr Verfasser diesen Philosophen in einem bedeutenden Teil seiner Arbeit aller Wahrscheinlichkeit nach unmittelbar benützt hat. Aber dafs er Aristoteles eine Schrift unterschoben haben sollte, ist von Posidonius gerade so unwahrscheinlich als von Chrysippus; und wenn wir allerdings an einzelnen Punkten bei jenem eine Hinneigung zur akademischen und peripatetischen Philosophie bemerken konnten, so geht diese doch lange nicht so weit, dafs er mit unserem Verfasser den Grundlehren seiner Schule untreu geworden wäre, die substantielle Gegenwart Gottes in der Welt, die Weltzerstörung und Weltverbrennung aufgegeben, den Äther von dem Feuer und allen elementarischen Körpern überhaupt unterschieden hätte[2]). — Bei Apulejus freilich würde dieser Anstofs wegfallen; in seiner Schrift von der Welt hat er sich ja den Inhalt der aristotelischen jedenfalls vollständig angeeignet. Aber was berechtigt uns, ihn nicht blofs für den Übersetzer und Bearbeiter, sondern auch für den Verfasser der letzteren zu halten? Wenn sie vor Apulejus allerdings in den uns erhaltenen Überresten der alten Literatur nicht erwähnt wird[3]), so folgt daraus nicht, dafs sie nicht vorhanden war; und wenn Apulejus im Eingang seiner lateinischen Rezension so spricht, als wäre dieselbe nicht eine blofse Übersetzung, sondern eine selbständige

---

1) Stob. Ekl. I 180 H. 79, 1 W. Alex. Aphr. Anal. pr. 180, 33 W. (s. o. S. 158 u. 161, 1). Gegen Osann vgl. m. Petersen S. 554 ff., Gieseler, Spengel, Adam a. d. a. O.

2) In diesem Sinn erklären sich gegen die Posidonius-Hypothese: Bake Posidon. rel. 237 f. Spengel S. 17. Adam S. 32.

3) Die Anführung bei Justin cohort. ad. Gr. c. 5 kann nämlich nicht für früher gelten als Apulejus, da der Echtheit dieser Schrift, wie Adam S. 3 ff. gegen Semisch gezeigt hat, entscheidende Gründe entgegenstehen.

Arbeit auf aristotelischer und theophrastischer Grundlage[1]), so fehlt doch | jeder Beweis dafür, dafs er es mit dem schriftstellerischen Eigentumsrecht strenge genug nahm und von leerer Ruhmredigkeit frei genug war, um nicht auf die untergeordneten Veränderungen und Zutaten, durch welche sich sein Werk von dem aristotelischen unterscheidet[2]), schon den Anspruch eigener Urheberschaft zu gründen[3]). Eine genauere Untersuchung läfst darüber keinen Zweifel, dafs seine lateinische Schrift von der Welt nicht, wie STAHR und BARTHELEMY SAINT-HILAIRE wollen, das Vorbild, sondern eine blofse Überarbeitung der griechischen ist, die sich in unserer aristotelischen Sammlung befindet; denn durchweg hat diese die kürzere, schärfere, ursprünglichere Ausdrucksweise, jene den Charakter einer umschreibenden Übersetzung; die blühende Sprache der ersteren geht in der zweiten nur zu oft in einen Schwulst über, der mitunter ohne Vergleichung des griechischen Textes fast unverständlich ist; und während in der lateinischen sich nichts findet, was sich nicht als Bearbeitung oder Übersetzung der griechischen begreifen liefse, hat diese umgekehrt Stellen, die unmöglich aus der lateinischen geflossen sein können, vielmehr ihrerseits dem Lateiner offenbar

---

1) Am Schlufs der Widmung an Faustinus S. 137, 1 Thomas, welche im übrigen von der des falschen Aristoteles an Alexander sich nur durch unbedeutende Änderungen und Auslassungen unterscheidet: *quare nos Aristotelen prudentissimum et doctissimum philosophorum et Theophrastum auctorem secuti, quantum possumus cogitatione contingere, dicemus de omni hac caelesti ratione* usw.

2) Über dieselben HILDEBRAND Apul. Opp. I, XLVII f.

3) Das Altertum hatte hierüber bekanntlich weit weniger strenge Begriffe als wir, und noch ganz andere Leute als Apulejus verfahren in dieser Beziehung mit einer Unbefangenheit, die uns überraschen mufs. Eudemus z. B. scheint nirgends gesagt zu haben, dafs seine Physik nur eine neue Ausgabe der aristotelischen sei, und ebensowenig sagt er es in seiner Ethik, er redet hier vielmehr, auch wo er sich noch so genau an Aristoteles hält, ganz als selbständiger Schriftsteller in eigenem Namen; ebenso der Verfasser der grofsen Moral. Auch Cicero hat bekanntlich grofse Abschnitte seiner Schriften geradezu aus dem Griechischen übersetzt oder höchstens ausgezogen, ohne seine Quellen auch nur zu nennen. Und hätte denn Apulejus mit dem *Aristoteles et Theophrastus auctor* die Quellen einer Schrift, die stoischen Schriftstellern und stoischer Lehre so viel entnommen hat, wirklich genannt?

vorlagen[1]). Dies aber zuzugeben und ihn nun auch zum Verfasser unseres | griechischen Buches zu machen, welches er selbst dann in der Folge ins Lateinische übertragen habe[2]), geht gleichfalls nicht. Denn fürs erste gibt man damit den einzigen Grund, der die Hypothese seiner Urheberschaft wenigstens scheinbar stützen könnte, die Glaubwürdigkeit seiner eigenen Aussagen, selbst auf: man hält es für unmöglich, dafs er seine Schrift als selbständige Arbeit dargestellt haben sollte, wenn sie blofse Überarbeitung einer fremden war, aber man traut ihm unbedenklich zu, dafs er das eigene Werk in dessen griechischem Original Aristoteles unterschoben habe[3]): um ihn von dem Vorwurf der Prahlerei reinzuwaschen, schreibt man ihm eine Fälschung zu[4]). Zweitens aber würde diese Annahme zu der Unwahrscheinlichkeit führen, dafs der lateinische Rhetor in der griechischen Sprache sich ungleich besser, einfacher und schärfer ausgedrückt hätte als in seiner Muttersprache, dafs er das, was in der griechischen Schrift vollkommen klar ist, trotzdem dafs er selbst sie verfafst hatte, in ihrer lateinischen Überarbeitung nicht selten bis zur Unverständlichkeit verdunkelt, ja geradezu mifsverstanden hätte[5]). | Auch dieser Versuch, einen

---

1) Einige der beweisendsten sind *Π. κόσμου* 392 a 5. 395 a 7. 398 b 23. 400 a 6. b 23 mit den entsprechenden Stellen bei Apul. De mundo c. 1. 12. 27. 33. 35, S. 291. 317. 352. 362. 368 Oud. 137, 28. 147, 17. 164, 10. 169, 1. 171, 23 Thomas verglichen. Im übrigen kann ich für das Obige auf Adam S. 38 ff. Goldbacher 671 f. verweisen. — Neuerdings hat H. Becker Studia Apuleiana (Berlin 1879) gezeigt, dafs die apulejische Schrift *de mundo* unecht sei; vgl. Jordan Deutsche Lit.-Z. 1880, 366 f.

2) Adam a. a. O. 41 ff.

3) Denn dafs der Verfasser der griechischen Schrift diese für aristotelisch ausgibt, ist schon S. 655, 2 nachgewiesen worden; auch der Übersetzer bezeichnet sie aber als solche in der S. 657, 1 angeführten Stelle des Prooemiums und c. 6 S. 300 Oud. 142, 1 Thom., wo er mit Beziehung auf *Π. κόσμου* 3. 393 a 27 sagt: *[mare] Africum, quod quidem Aristoteles Sardiniense maluit dicere.*

4) Und bei dieser Fälschung müfste er überdies noch möglichst zweckwidrig verfahren sein; denn wenn er die griechische Ausgabe seines Buchs für das Werk des Aristoteles, die lateinische für sein eigenes Werk erklärte so wird jede von diesen zwei Aussagen durch die andere aufgehoben.

4) Eine Reihe der schlagendsten Beweise nicht allein für die Abhängigkeit des Lateiners von unserem griechischen Texte, sondern auch für

bestimmten Verfasser für unser Buch aufzuzeigen, wird daher für verfehlt zu halten sein[1]), und die Frage wird für uns überhaupt nicht die sein können, von wem es verfafst ist, sondern nur die, welcher Zeit und welcher Schule sein Verfasser angehört hat.

Dafs nun dieser Verfasser sich selbst zu den Peripatetikern rechnete, wird schon durch den Namen des Aristoteles, den es an der Stirn trägt, wahrscheinlich; denn durch diesen Namen wendet es sich zunächst an die peripatetische Schule mit dem Anspruch, für eine echte Urkunde ihrer Lehre zu gelten. Das Gleiche bestätigt aber auch sein Inhalt. So weit auch die Weltanschauung, die es vorträgt, von der echt aristotelischen abliegt, und mit so vielen fremdartigen Bestandteilen sie versetzt ist, so sind doch ihre Grundzüge der aristotelischen Lehre entnommen, und sie steht dieser mindestens ebenso nahe, als z. B. die Philosophie des Antiochus der platonischen. Die metaphysischen Grundlagen des aristotelischen Systems läfst der Verfasser allerdings im Geist jener Zeit unberücksichtigt, aber in seiner Vorstellung über das Weltganze und sein Verhältnis zur Gottheit schliefst er

---

die Mifsverständnisse, die ihm bei der Wiedergabe desselben begegnet sind, und von denen einige bereits aus falschen Lesarten herrühren, gibt GOLDBACHER S. 679 ff., und derselbe weist S. 674 f. nach, wie wenig ADAM mit der Behauptung recht hat, dafs Apulejus nach seiner eigenen Aussage die Gewohnheit gehabt habe, dieselbe Schrift in lateinischer und griechischer Sprache abzufassen.

1) Ebenso unhaltbar sind die von BERGK (Rhein. Mus. 1882, S. 50—53) und von BERNAYS (Ges. Abh. II 272—282) aufgestellten Vermutungen. Beide nehmen an, die Schrift *Π. κόσμου* sei keine Fälschung, sondern von ihrem Verf. unter seinem eigenen Namen veröffentlicht und nur, weil sie einem Alexander gewidmet war, irrtümlich später dem Aristoteles zugeschrieben und seinen Werken hinzugefügt worden. Nach beider Ansicht war der als *ἡγεμόνων ἄριστος* angeredete Alexander ein Zeitgenosse des Verf. BERNAYS sieht in ihm den Sohn Herodes' des Grofsen, den dieser kurz vor seinem eigenen Tode hinrichten liefs. BERNAYS denkt sich als Adressaten einen Neffen des jüdischen Philosophen Philo, Tiberius Alexander, der unter Nero hohe Staatsämter bekleidete und unter Titus an der Belagerung Jerusalems teilnahm, und als Verf. den Peripatetiker Nikolaus von Damaskus, der lange Zeit in der Umgebung Herodes' des Grofsen lebte. Warum ich beide Hypothesen für unbegründet und unzulässig erachte, ist in den Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. a. a. O. (s. o. S. 653, 3) genauer ausgeführt worden.

sich zunächst an Aristoteles an. Aristotelisch ist es, wenn er den Abstand unserer Welt von der höheren, ihre Wandelbarkeit und Unvollkommenheit im Gegensatz zu der Reinheit und Unveränderlichkeit der himmlischen Sphären hervorhebt[1]), wenn er die Vollkommenheit des Seins mit der Entfernung vom äufsersten Himmel stufenweise abnehmen läfst[2]), wenn er den Unterschied des Äthers, aus welchem die himmlischen Körper bestehen, von den vier Elementen in unverkennbarem Widerspruch gegen die stoische Lehre nachdrücklich behauptet[3]). Während ferner das göttliche Wesen der stoischen Lehre zufolge die ganze Welt bis auf das Häfslichste und Geringste hinaus durchdringen sollte, so findet unser Verfasser diese Vorstellung der göttlichen Majestät durchaus unwürdig; er seinerseits erklärt sich statt dessen aufs bestimmteste für die aristotelische Annahme, dafs Gott, von aller Berührung mit dem Irdischen entfernt, an den äufsersten Grenzen der Welt seinen Sitz habe und von hier aus, ohne sich selbst zu bewegen, durch eine einfache Wirkung die Bewegung des Weltganzen, so mannigfaltig sie sich auch in der Welt gestalten mag, hervorbringe[4]). Noch weniger kann er

---

1) C. 6. 397 b 30 ff. 400 a 5 f. 21 ff.

2) C. 6. 397 b 27 ff.

3) C. 2. 392 a 5. 29 ff. c. 3, 392 b 35; vgl. Bd. II b³ 434 ff. Wie eng sich unsere Schrift hierbei an die aristotelischen Darstellungen anschliefst, ist schon a. a. O. S. 437, 6 bemerkt. Dafs sie dann auch wieder (392 b 35. a 8) von fünf στοιχεῖα, Äther, Feuer usf. redet, ist unerheblich: auch Aristoteles hatte den Äther πρῶτον στοιχεῖον genannt (vgl. Bd. II b³ 437, 7), und wenn er ihn als ἕτερον σῶμα καὶ θειότερον τῶν καλουμένων στοιχείων bezeichnet (De gen. an. II 3. 736 b 29), so meint sie 392 a 8 dasselbe mit στοιχεῖον ἕτερον τῶν τεττάρων, ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον. Auch Osann S. 168. 203 f. gibt übrigens zu, dafs die Ansicht der Schrift Π. κόσμου über den Äther aristotelisch ist; um so mehr ist aber zu verwundern, dafs er glauben konnte, dieselbe Ansicht könne auch Chrysippus vorgetragen haben, da doch unsere Schrift ausdrücklich gegen die stoische Gleichstellung des Äthers mit dem Feuer (s. o. S. 188, 2. 3) auftritt, und da wir auch aus Cic. Acad. I 11, 39 sehen, dafs dieses einer der bekanntesten Streitpunkte zwischen Stoikern und Peripatetikern war. Die Frage ist auch wirklich nicht unwichtig, denn an der Unterscheidung des Äthers von den vier Elementen hängt für Aristoteles der Gegensatz des Diesseits und Jenseits.

4) Es gehört hierher das ganze 6. Kapitel. Auch hier ist die Polemik gegen den Stoicismus unverkennbar (m. vgl. S. 397 b 16 ff. 398 a l ff. b 4—22.

natürlich die Gleichstellung Gottes und der Welt zugeben: eine stoische Definition, welche diese ausspricht, eignet er sich nur in der Art an, dafs er ihre pantheistischen Bestimmungen zuvor ausmerzt[1]). Auch darin zeigt sich endlich | der Verfasser als Peripatetiker, dafs er die Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Welt, gleichfalls eine Unterscheidungslehre dieser Schule gegen den Stoicismus, ausdrücklich verteidigt[2]). So wenig aber die Schrift hiernach von einem Stoiker oder gar von einem Haupte der stoischen Schule wie Posidonius oder Chrysippus verfafst sein kann, so bedeutend tritt doch in ihr das Bestreben hervor, die stoische Lehre mit der aristotelischen zu verbinden und eben die Bestimmungen, denen eine unbedingte Anerkennung verweigert worden ist, teilweise in sie aufzunehmen. Mit den stoischen Schriften, die der Verfasser benützte, ja ausschrieb[3]), hat er

---

400 b 6 ff.), und die Annahme (Osann 207), dafs die Abweichung von demselben nur eine Anbequemung an die Volksreligion sei, durchaus unzulässig. Um die Volksreligion handelt es sich hier gar nicht, sondern um die aristotelische Theologie; wollte sich aber Chrysippus an die Volksreligion anlehnen, so wissen wir bereits, dafs er dies ohne Widersprüche gegen die Grundbestimmungen seines Systems zu tun wufste. Aus dieser Auseinandersetzung ist als bemerkenswert anzuführen, dafs S. 398 b 16 f. für die Einwirkung Gottes auf die Welt die Tätigkeit eines Marionettenspielers zum Vergleich herangezogen wird wie De motu anim. 7. 701 b 1 für die Bewegung der Tiere und bei Philo De opif. mundi 117 S. 41 Cohn für die Wirksamkeit des herrschenden Seelenteils, vgl. Capelle Neue Jahrb. 15 (1905) S. 533, 3 u. 557, 1.

1) Die Schrift *Π. κόσμου* beginnt nach der Einleitung c. 1 mit Definitionen des *κόσμος*, in denen sie sich nicht blofs überhaupt an die Stoiker, sondern noch bestimmter an diejenige Darstellung stoischer Lehren anschliefst, von welcher uns Stob. Ekl. I 444 H. 184, 8 W. (s. o. S. 150, 1) Bruchstücke erhalten hat. Nur um so bemerkenswerter sind aber die Änderungen, welche sie dabei nötig findet. *Κόσμον δ'*, heifst es bei Stob., *εἶναί φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων· ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται.* Unsere Schrift nimmt die erste von diesen Definitionen wörtlich auf, die zweite übergeht sie, statt der dritten aber sagt sie: *λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεῶν τε καὶ διὰ θεῶν φυλαττομένη.*

2) C. 4. 396 a 27. c. 5 Anf. Ebd. 397 a 14 f. b 5.

3) Der Nachweis hierfür wird tiefer unten gegeben werden.

sich auch stoische Lehren in umfassender Weise angeeignet; und es gilt dies nicht blofs von den kosmologischen, astronomischen und meteorologischen Einzelheiten, die OSANN geltend macht[1]), sondern auch von solchen Bestimmungen, welche in das ganze System tief eingreifen. Gleich am Anfang der kosmologischen Darstellung[2]) treffen wir eine chrysippische Definition des *κόσμος*. An einem späteren Orte wird im Geist und nach dem Vorgang des stoischen Systems ausgeführt, wie es eben der Gegensatz unter den Elementen und Teilen der Welt sei, auf dem die Einheit und Erhaltung des Ganzen beruhe[3]), diese Einheit selbst wird mit dem stoischen Begriff der Sympathie bezeichnet[4]), und damit uns seine Übereinstimmung mit den Stoikern nicht entgehe, hat der Verfasser nicht unterlassen, die | grofse Auktorität dieser Schule, den Heraklit, ausdrücklich als Zeugen für sich anzuführen[5]). In seiner Ansicht über die Elemente schliefst er sich an die Stoiker an, wenn er als die Grundeigenschaft der Luft von Aristoteles abweichend die Kälte bezeichnet[6]). Den stoischen Begriff des Pneuma, für den es ja auch in der peripatetischen Lehre nicht an Anknüpfungspunkten fehlte, weifs er sich anzueignen[7]). Am auffallendsten ist jedoch seine Annäherung an den Stoicismus in der Theologie. Wird auch der stoische Pantheismus als solcher, die Verbreitung der göttlichen Substanz durch die Welt, zurückgewiesen, so will sich doch der Verfasser seine Sätze ganz gern gefallen lassen, sobald sie statt des göttlichen W e s e n s auf die göttliche K r a f t bezogen werden[8]), und er lehrt demnach, dafs sich

1) S. 208 ff.

2) C. 2 Anf. s. o. S. 661, 1.

3) C. 5.

4) C. 4. 396 a 29: *αἱ τῶν παθῶν ὁμοιότητες.*

5) C. 5. 396 b 20, vgl. c. 6. 401 a 10.

6) C. 2. 392 b 5: *ὁ ἀὴρ . . . ζοφώδης ὢν καὶ παγετώδης τὴν φύσιν.* Ebenso, wie S. 186, 2 gezeigt ist, die Stoiker, wogegen Aristoteles (vgl. Bd. II b³ 444) die Kälte für die Grundbestimmung des Wassers, die Feuchtigkeit für die der Luft hält.

7) C. 4. 394 b 9: *λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως πνεῦμα ἥ τε ἐν φυτοῖς καὶ ζῴοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία.* Vgl. hierzu, was S. 141, 1. 194, 2. 340, 2 angeführt ist.

8) C. 6. 397 b 16: *διὸ καὶ τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινὲς προήχθησαν,*

die von der Gottheit ausgehende Wirkung zunächst zwar nur auf die äufserste Sphäre der Welt, weiterhin jedoch von dieser auf die inneren Sphären erstrecke und so durch das Ganze fortpflanze[1]). Gott ist daher das Gesetz des Ganzen[2]), von ihm geht die Ordnung der Welt aus, vermöge deren sie sich in den verschiedenen Gattungen von Wesen mittelst ihrer eigentümlichen Besamung gliedert[3]), und infolge dieser seiner allwaltenden Wirkung führt Gott die mancherlei Namen, deren Aufzählung und Erklärung in der Schrift *Περὶ κόσμου* das Gepräge des echtesten Stoicismus trägt. Der | Name, die Prädikate und die Herkunft des Zeus werden hier ganz im stoischen Sinn erklärt, die *ἀναγκη*, die *εἱμαρμένη*, die *πεπρωμένη*, die Nemesis, die Adrasteia, die Moiren werden mittelst stoischer Etymologien auf ihn gedeutet, es werden zur Bestätigung der philosophischen Lehren Dichtersprüche, in der Weise des Chrysippus, eingestreut[4]). Man sieht deutlich, der Verfasser will zwar die peripatetische Lehre festhalten, aber er will mit ihr auch von der stoischen alles, was dieser Vereinigung nicht allzusehr widerstrebt, verbinden[5]). Dafs auch Plato mit seinen Sätzen übereinstimme, wird am Schlufs der Schrift durch die rühmende Anführung einer Stelle aus den Gesetzen (IV 715 E) angedeutet; an denselben erinnert es, wenn Gott nicht blofs als der Allmächtige und Ewige, sondern auch als das Urbild der Schönheit gepriesen wird[6]). Natürlich

---

ὅτι πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν πλέα τὰ καὶ δι᾽ ὀφθαλμῶν ἰνδαλλόμενα ἡμῖν καὶ δι᾽ ἀκοῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, τῇ μὲν θείᾳ δυνάμει πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον, οὐ μὴν τῇ γε οὐσίᾳ.

1) C. 6. 398 b 6 ff. 20 ff., vgl. 396 b 24 ff.

2) C. 6. 400 b 28: *νόμος γὰρ ἡμῖν ἰσοκλινὴς ὁ θεός*. Der Begriff des *νόμος* für die Weltordnung ist bekanntlich vorzugsweise stoisch. Vgl. S. 143 u. 226 f. 311 f.

3) C. 6. 400 b 31 ff. Auch diese Darstellung erinnert an Stoisches, an die Lehre von den *λόγοι σπερματικοί*.

4) C. 7, vgl. Osann S. 219 ff.

5) Dafs er aber dadurch Peripatetiker zu sein aufhöre, und mithin „*Zellerus ipse suam sententiam egregie refellere videtur*“ (Adam S. 34), ist eine seltsame Einwendung. Als ob es noch nie vorgekommen wäre dafs ein Philosoph die Lehren der Schule, der er angehört und angehören will, mit fremdartigen Bestandteilen versetzte.

6) C. 6. 399 b 19: *ταῦτα χρὴ καὶ περὶ θεοῦ διανοεῖσθαι, δυνάμει*

war aber dieser, wie jeder Eklekticismus, nur durch Abschwächung des streng philosophischen Interesses und der philosophischen Bestimmtheit möglich, und so sehen wir denn in der Schrift *Περὶ κόσμου* neben der wohlfeilen Gelehrsamkeit, die sie besonders c. 2—4 ausbreitet, das populär theologische Element dem eigentlich philosophischen gegenüber entschieden im Übergewicht. In den Erörterungen über die Jenseitigkeit des göttlichen Wesens nimmt diese Religiosität sogar eine mystische Färbung an, wenn es die Würde Gottes und seine Erhabenheit über jede Berührung mit der Welt ist. welche den Hauptgrund gegen die Immanenz des göttlichen Wesens abgibt. Wir sehen hier, wie der Eklekticismus den Übergang von der reinen Philosophie zu der religiösen Spekulation der Neuplatoniker und ihrer Vorgänger vermittelte. Indem man den Weg der strengeren Forschung verliefs und nur diejenigen Ergebnisse der Spekulation festhielt, welche sich dem | allgemeinen Bewufstsein als wahr und nützlich empfahlen, mufste notwendig an die Stelle der Metaphysik die Theologie treten, in der die Mehrzahl der Menschen ihr theoretisches Bedürfnis befriedigt; und wenn nun dieser Theologie zu gleicher Zeit die aristotelische Lehre von der Jenseitigkeit Gottes und die stoische Idee seiner allgegenwärtigen Wirkung in der Welt zugrunde gelegt wurde, so ergab sich für sie von selbst eine Weltansicht, bei welcher der peripatetische Dualismus und der substantielle Pantheismus der stoischen Schule sich in einem System des dynamischen Pantheismus ausglichen [1]).

Welcher Zeit der in unserem Buche vorliegende Versuch ihrer Ausgleichung angehört, läfst sich zwar nicht ganz genau sagen, aber doch annäherungsweise bestimmen. Dafs es um die Mitte des 2. christlichen Jahrhunderts als aristotelische

---

μὲν ὄντος ἰσχυροτάτου, κάλλει δὲ εὐπρεπεστάτου, ζωῇ δὲ ἀθανάτου, ἀρετῇ δὲ κρατίστου usw.

1) Die oben entwickelte Ansicht über den Charakter der Schrift *Π. κόσμου* ist im wesentlichen schon von Petersen a. a. O. S. 577 ff. vorgetragen worden. Dafs sie sich mir bei der ersten Bearbeitung dieses Werks unabhängig von Petersen ergeben hatte, auf dessen Abhandlung ich erst durch Adam aufmerksam gemacht wurde, wird für ihre Richtigkeit sprechen.

Schrift im Umlauf war, kann man zwar nicht mit Sicherheit aus der lateinischen Überarbeitung erschliefsen, weil begründete Zweifel dagegen erhoben sind, ob Apulejus sie wirklich verfafst hat[1]), wohl aber daraus, dafs Maximus von Tyrus, ein Zeitgenosse des Apulejus, das Werk gekannt und als Vorbild benutzt hat[2]). Es kann sich also nur fragen, wie lange vor diesem Zeitpunkt es verfafst ist. Dafs wir nun hierbei nicht über das 1. vorchristliche Jahrhundert hinaufgehen dürfen, dies wird schon durch den Stand seiner äufseren Bezeugung wahrscheinlich. Wenn uns die erste sichere Spur seines Daseins erst bei Maximus begegnet, wenn ein Cicero und Antiochus, denen es sich doch durch seine Mittelstellung zwischen peripatetischer und stoischer Lehre, durch seine Übersichtlichkeit, seine Gemeinverständlichkeit und seine rednerische Sprache so sehr hätte empfehlen müssen, noch durch keine Andeutung verraten, dafs es ihnen bekannt sei, so läfst sich kaum annehmen, es sei vor dem Anfang des 1. vorchristlichen Jahrhunderts verfafst worden. Noch bestimmter werden wir aber durch seinen ganzen Charakter in dieses oder das nächstfolgende Jahrhundert verwiesen. Denn ehe der Versuch gemacht werden konnte, dem Stifter der peripatetischen Schule so weitgehende Zugeständnisse an den Stoicismus in den Mund zu legen, mufste die Eigentümlichkeit der beiden Schulen schon in hohem Grade verwischt und die Kenntnis | derselben verdunkelt sein, es mufste mit einem Wort der philosophische Eklekticismus zu einer Entwicklung gekommen sein, wie er sie allen anderen Spuren zufolge nicht vor der Zeit des Akademikers Antiochus erreicht hat. Wenn daher Rose[3]) die Abfassungszeit unserer Schrift bis über die Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts

1) S. o. S. 658, 1.

2) Vgl. hierüber T. III b[4] 221, 4 u. Sitz.B. d. Berl. Ak. 1885 S. 400 f., wo die Berührungen zwischen Maxim. XIX 3 Schlufs f. XVII 12 und *Π. κόσμου* 6. 399 a 12 ff. 398 a 6 ff. besprochen sind. Ebendas. ist darauf hingewiesen, dafs die vielleicht noch vor Maximus verfafste neupythagoreische Schrift des Onatos *περὶ θεοῦ καὶ θείου*, aus der Stob. Ekl. I 92 H. 48, 4 W. ein Bruchstück mitteilt, S. 96 H. 49, 9 W. u. sonst an *Π. κόσμου* 399 a 14 f. 35 ff. 400 b 6 deutlich anklingt.

3) De Arist. libr. ord. et auct. 36. 97 ff.

hinaufrücken will, so müſsten die Beweise für diese Behauptung sehr stark sein, um der entgegengesetzten Wahrscheinlichkeit das Gleichgewicht zu halten. Dies ist aber so wenig der Fall [1]), daſs wir vielmehr durch | entscheidende Tatsachen zu der Annahme genötigt sind, das Buch von der Welt sei

---

1) Roses Beweise sind diese. 1) Die Stelle *Π. κόσμου* c. 6. 399 b 33 bis 400 a 3 werde schon in der pseudoaristotelischen Schrift *Π. θαυμασίων ἀκουσμάτων* c. 155 S. 846 abgeschrieben, welche keinenfalls jünger sei als Antigonus aus Karystos (gest. um 220). Allein welche von jenen zwei Schriften aus der anderen geschöpft hat, läſst sich durch die Vergleichung der betreffenden Stellen nicht ausmitteln; überdies gehört aber die Stelle der Schrift *Π. θ. ἀκ.*, welche Rose in *Π. κόσμου* benützt glaubt, einem Abschnitt an, den er selbst für einen späteren Zusatz hält. Vgl. T. II b³ 109, 1. Mit diesem Grund läſst sich daher nichts anfangen. — 2) Weiter bemerkt R., wenn *Π. κόσμου* c. 3. 393 b 18 die Breite der bewohnten Erdfläche, *ὥς φασιν οἱ εὖ γεωγραφήσαντες*, auf fast 40 000, ihre Länge auf etwa 70 000 Stadien angegeben wird, so beweise dies, daſs unsere Schrift nicht allein vor Hipparchus, sondern auch vor Eratosthenes verfaſst sei; denn Eratosthenes habe ihre Länge auf 77 800, ihre Breite auf 38 000 Stadien berechnet, Hipparchus, welchem die Späteren meist folgten, jene auf 70 000, diese auf 30 000 Stadien (Strabo I 4, 2 S. 62 ff. II 5, 7 S. 113 ff.). Aber woher wissen wir denn, daſs unser Verfasser sich gerade an diese Vorgänger halten muſste, wenn er jünger als sie war? R. führt selbst an, daſs andere auch nach Hipparchus ndere Bestimmungen aufstellten, Artemidor z. B., mit der Angabe unseres Buchs übereinstimmend, für die Länge über 68 000, für die Breite über 39 000 Stadien (Plin. H. nat. II 108, 242 f.). Von Posidonius wissen wir nur, daſs er die Länge auf etwa 70 000 berechnete (Strabo II 3, 6 S. 102), was er in betreff der Breite annahm, wird nicht überliefert. Was daher aus der Abweichung unserer Schrift von Eratosthenes und Hipparchus für ihre Abfassungszeit folgen soll, läſst sich nicht absehen. — 3) Nach c. 3. 393 b 23 unserer Schrift ist, wie R. sagt, zwischen dem Kaspischen und dem Schwarzen Meer *στενώτατος ἰσθμός*; dies konnte aber nicht mehr behauptet werden, nachdem Eratosthenes die Breite dieser Landenge auf 1000 (?), Posidonius dieselbe auf 1500 Stadien angegeben hatte (Strabo XI 1, 5 S. 491). Allein unser Verfasser behauptet es auch nicht, sondern er sagt: die Grenzen Europas seien *στῆλαί τε Ἡρακλέους καὶ μυχοὶ Πόντου θάλαττά τε Ὑρκανία, καθ᾽ ἣν στενώτατος ἰσθμὸς εἰς τὸν Πόντον διήκει*, d. h. das Kaspische Meer (das man für eine Ausbuchtung des Okeanos hielt), von dem die schmalste Landenge zum Pontus geht, vgl. Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. 1885 a. a. O. 399 (auch Dionys. Perieg. Orb. descr. 20 bezeichnet diese als die Grenze zwischen Europa und Asien). Diese Angabe kann vielmehr geradezu aus Posidonius stammen, der bei Strabo IV 1, 14 S. 188 ähnlich die Lage von Tolosa *κατὰ τὸ στενώτατον* eines *ἰσθμός* angibt, der aber 3000 Stadien breit ist. Was Rose S. 98 f. weiter bemerkt, werde ich übergehen dürfen, da es, selbst seine Richtigkeit vorausgesetzt, jedenfalls

jünger als Posidonius, von dem der Verfasser eine oder mehrere Schriften benützt, und aus dem er vielleicht den gröfsten Teil dessen, was er uns Naturwissenschaftliches mitteilt, entlehnt hat[1]). Diese Schrift wird demnach keinenfalls |

nur die Möglichkeit, nicht die Wahrscheinlichkeit oder die Wahrheit seiner Annahme beweisen würde.

1) Es ist auch schon anderen aufgefallen, wie viele Berührungspunkte unsere Schrift mit den Bruchstücken des Posidonius darbietet; und diese Erscheinung verdient wirklich alle Beachtung. So findet sich *Π. κόσμου* c. 4. 395 a 32 die Definition: *ἶρις μὲν οὖν ἐστιν ἔμφασις ἡλίου τμήματος ἢ σελήνης, ἐν νέφει νοτερῷ καὶ κοίλῳ καὶ συνεχεῖ πρὸς φαντασίαν ὡς ἐν κατόπτρῳ θεωρουμένη κατὰ κύκλου περιφέρειαν.* Diese so eigentümliche Definition führt Diog. VII 152 mit denselben Worten und nur ganz wenigen und unerheblichen Abweichungen aus Posidonius' *Μετεωρολογικῇ* an. — C. 4. 394 b 21 ff. führt unsere Schrift aus, dafs von den östlichen Winden *καικίας* der heifse, welcher von dem Ort des Sonnenaufgangs im Sommer herweht, *ἀπηλιώτης* der von den *ἰσημεριναί*, *εὖρος* der von den *χειμεριναὶ ἀνατολαὶ* herkommende; von den westlichen *ἀργέστης* der von der *θερινὴ δύσις*, *ζέφυρος* der von der *ἰσημερινή*, *λὶψ* der von der *χειμερινὴ δύσις* ausgehende. Genau dieselben Bestimmungen führt Strabo I 2, 21 S. 29 aus Posidonius an. — C. 4. 395 b 33 lesen wir: die Erdbeben entstehen dadurch, dafs Winde in die Höhlungen der Erde eingeschlossen werden und nun einen Ausgang suchen; *τῶν δὲ σεισμῶν οἱ μὲν εἰς πλάγια σείοντες κατ' ὀξείας γωνίας ἐπικλίνται καλοῦνται, οἱ δὲ ἄνω ῥιπτοῦντες καὶ κάτω κατ' ὀρθὰς γωνίας βράσται, οἱ δὲ συνιζήσεις ποιοῦντες εἰς τὰ κοῖλα χασματίαι· οἱ δὲ χάσματα ἀνοίγοντες καὶ γῆν ἀναρρηγνύντες ῥῆκται καλοῦνται.* Damit vgl. m. Diog. VII 154: *τοὺς σεισμοὺς δὲ γίνεσθαι πνεύματος εἰς τὰ κοιλώματα τῆς γῆς ἐνδύοντος ἢ καθειρχθέντος, καθά φησι Ποσειδώνιος ἐν τῇ ὀγδόῃ· εἶναι δ' αὐτῶν τοὺς μὲν σεισματίας, τοὺς δὲ χασματίας, τοὺς δὲ κλιματίας, τοὺς δὲ βρασματίας,* auch Sen. nat. qu. VI 21, 2. — C. 4. 394 a 9 wird bemerkt, es gebe zweierlei Ausdünstungen, trockene und feuchte; aus diesen entstehe Nebel, Tau, Reif, Wolken, Regen usw., aus jenen Winde, Donner, Blitz usf. Hierzu vgl. Sen. nat. qu. II 54: *nunc ad opinionem Posidonii revertor: e terra terrenisque omnibus pars humida efflatur, pars sicca et fumida: haec fulminibus alimentum est, illa imbribus* (was Posidonius selbst natürlich viel ausführlicher auseinandergesetzt haben wird). Wenn trockene Dünste in Wolken eingeschlossen werden, durchbrechen sie dieselben, und dadurch entstehe der Donner. Auch mit dieser Erklärung des Donners trifft unsere Schrift zusammen c. 4. 395 a 11: *εἰληθὲν δὲ πνεῦμα ἐν νέφει παχεῖ τε καὶ νοτερῷ καὶ ἔξωθεν δι' αὐτοῦ βιαίως ῥηγνύον τὰ συνεχῆ πιλήματα τοῦ νέφους, βρόμον καὶ πάταγον μέγαν ἀπειργάσατο, βροντὴν λεγόμενον.* Mit der Erklärung des Schnees, welche Diog. VII 153 wohl in abgekürztem Ausdruck aus Posidonius anführt, kommt die etwas ausführlichere *Π κόσμου* 4. 394 a 32 überein; die Definition des *σέλας* bei Diog. a. a. O., welche doch wohl wie das meiste Meteorologische in seiner

vor der Mitte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts verfafst sein; wahrscheinlich ist sie aber noch etwas jünger; doch | wird

Darstellung des Stoicismus ebenfalls Posidonius entnommen ist, kehrt Π. κόσμου 4. 395 b 3 wieder. Auch was unser Buch c. 2. 391 b 16, 392 a 5 über die Gestirne und den Äther sagt, erinnert an die Beschreibung des ἄστρον, welche Stob. Ekl. I 518 H. 206, 19 W. aus Posidonius mitteilt. Weiter hat schon Bergk Rhein. Mus. 37 (1882), 51 bemerkt, dafs die Beobachtung des Zusammenhangs zwischen Ebbe und Flut und dem Umlauf des Mondes c. 4. 396 a 25 auf Posidonius zurückgeht, vgl. Strabo I 1, 9 S. 6. I 3, 12 S. 55. III 5, 8 S. 173. Auf die Übereinstimmung zwischen unserem Verf. und Posidonius in der Schätzung der Länge der οἰκουμένη wurde o. S. 666, 1 hingewiesen. — Dafs sich nun unsere Schrift in diesen Fällen mit Posidonius nicht blofs zufällig begegnet, ist augenscheinlich. Ebensowenig wird sich ihr Zusammentreffen aus der gemeinsamen Abhängigkeit von einer dritten Darstellung ableiten lassen, die nichts Geringeres als eine vollständige Meteorologie hätte sein müssen; denn teils läfst sich Posidonius, der gerade in diesen Dingen sich eines hohen Ansehens erfreut, eine solche Abhängigkeit nicht zutrauen, teils wäre es in diesem Fall unerklärlich, dafs immer nur er und nicht sein Vorgänger als Quelle genannt wird, während er diesem doch unselbständig genug gefolgt sein müfste, um ihn sogar wörtlich auszuschreiben. Noch unhaltbarer ist Roses Annahme (a. a. O. S. 96), Posidonius habe dasjenige, worin er sich mit unserer Schrift berührt, aus ihr entlehnt. Von Posidonius wissen wir, dafs er über Meteorologie, Geographie, Astronomie umfassende und auf eigener Forschung beruhende Werke geschrieben hatte, deren Inhalt weit über den unseres Buches hinausging, wogegen unsere Schrift in allem, was sie über diese Gegenstände sagt, den Charakter einer Übersicht trägt, in welcher nicht Untersuchungen geführt, sondern nur Ergebnisse zusammengestellt werden; wie könnten wir es da glaublich finden, dafs Posidonius seine Ansichten aus diesem Kompendium geschöpft, und nicht vielmehr der Verfasser des letzteren die seinigen aus den Werken des Posidonius entlehnt habe? Und wenn dies je der Fall gewesen wäre, wie sollen wir es uns erklären, dafs die Späteren dieselben immer nur auf Posidonius zurückführen, ihrer ursprünglichen, längst bekannten, durch den Namen des Aristoteles empfohlenen Quelle mit keiner Silbe gedenken? Aber wollten wir uns auch darüber hinwegsetzen, so würde diese Annahme noch immer nicht ausreichen, um die Ursprünglichkeit und das höhere Alter unserer Schrift zu retten, wenn man nicht (mit Rose) auch von der Darstellung der stoischen Kosmologie bei Stob. Ekl. I 444 H. 184, 8 W. annimmt, sie sei gleichfalls aus unserem Buche geflossen. Dafs jedoch diese Darstellung einer solchen Annahme durchaus widerstrebt, wird sogleich gezeigt werden. Wer wird aber überhaupt glauben, dafs nicht der Peripatetiker, welcher stoische Lehren dem Aristoteles unterschiebt, aus stoischen Schriften, sondern diese aus jenem geschöpft haben? — Doch ich habe mich wohl schon zu lange bei einer Hypothese aufgehalten, die augenscheinlich nur eine Auskunft der Verlegenheit ist. Die oben angeführten Stellen setzen es aufser Zweifel, dafs unser Verfasser den Posidonius viel-

man ihre Entstehung nicht über das 1. Jahrhundert nach dem Anfang unserer Zeitrechnung herabrücken dürfen; da

---

fach benützt und selbst ausgeschrieben hat. Steht dies aber einmal fest, so werden wir alle seine geographischen und meteorologischen Ausführungen (c. 3. 4) mit der gröfsten Wahrscheinlichkeit von dem stoischen Philosophen herleiten, dessen Leistungen auf diesen Gebieten bekannt sind. Auf ihn weist namentlich auch die ausführlichere Erörterung über die Meere: Posidonius hatte ein eigenes Werk über den Ozean geschrieben und darin besonders ausgeführt, was auch unsere Schrift c. 3. 392 b 20 stark betont, dafs die ganze bewohnte Erde vom Meer umflossen sei (Strabo II 2, 1. 5 S. 94. 100. I 1, 9. 3, 12 S. 6. 55). — Auch von einem weiteren Teil unserer Schrift möchte ich aber vermuten, dafs sein Inhalt aus Posidonius entlehnt sei. Schon Osann (S. 211 ff.) hat nachgewiesen, dafs der Abschn. c. 2 Anf. — c. 3. 392 b 34 mit der oben berührten Darstellung bei Stob. I 144 f. H. 184, 8 W. (die Stob. ohne Zweifel aus Arius Didymus entlehnt hat) fast Punkt für Punkt zusammentrifft, wenn auch in der Fassung und Anordnung einzelne Abweichungen vorkommen, und dafs auch hier unsere Schrift nicht Original, sondern nur Nachbildung sein kann, erhellt schon aus dem, was S. 661, 1 angeführt ist. Denn als seine Quelle nennt der Auszug bei Stob., zunächst für die zwei ersten von seinen drei Definitionen des *κόσμος*, den Chrysippus, diese Anführung konnte er aber nicht aus unserer Schrift schöpfen; ebenso fehlt in dieser die zweite von jenen Definitionen, und die dritte hat (wie a. a. O. gezeigt ist) eine Fassung erhalten, welche sich nur aus der Absicht des Peripatetikers erklären läfst, die ihm durch eine stoische Quelle an die Hand gegebenen Bestimmungen mit seinem eigenen Standpunkt in Einklang zu bringen. Nun gibt freilich die Stelle des Stobäus sich selbst nur als einen Bericht über die stoische Lehre, und man sieht deutlich, dafs sie nicht wörtlich aus einer stoischen Schrift entnommen ist. Ebenso klar ist aber auch, und ihr Zusammentreffen mit unserem Buche setzt es vollends aufser Zweifel, dafs sie ein Auszug aus einer solchen ist. Dafs nun aber diese Chrysipps Schrift *Περὶ κόσμου* sei, wie Osann annimmt, ist mir mehr als zweifelhaft. Stob. selbst schreibt die zwei ersten Definitionen des *κόσμος* Chrysippus zu. Aber diese Angabe kann er auch einem Dritten verdanken; und dafs dem wirklich so ist, und dieser Dritte niemand anders ist als Posidonius, ist mir aus drei Gründen wahrscheinlich. Fürs erste nämlich werden die gleichen Definitionen, welche nach Stob. Chrysippus aufgestellt hatte, von Diog. VII 138 aus der *μετεωρολογικὴ στοιχείωσις* des Posidonius angeführt; dieser mufs sie also hier wiederholt, er wird aber dabei wohl Chrysippus als ihren Urheber genannt haben. Sodann hängt der Abschnitt unserer Schrift, welcher mit der Stelle des Stob. zusammentrifft, mit den folgenden, in denen wir die Benützung des Posidonius nachweisen konnten, so eng zusammen, dafs sich keine Fuge zwischen dem aus Posidonius und dem aus einer anderen Quelle Entlehnten zeigen will. Dazu kommt endlich, dafs die Ausführung über die Inseln und darüber, dafs das vermeintliche Festland auch Insel sei (Stob. 446 H. 184, 18 W. *Π. κόσμου* c. 3. 392 b 20 ff.), wie bemerkt, für Posidonius ganz besonders

sie | vielmehr dem lateinischen Übersetzer bereits als aristotelisches Werk überliefert war, und da dieser in seinem Exemplar derselben schon einige noch erhaltene falsche Lesarten gefunden haben mufs[1]), spricht die Wahrscheinlichkeit eher dafür, dafs sie längere oder kürzere Zeit vor dem Ende desselben verfafst sei[2]). Wie dem aber sein mag: jedenfalls ist sie ein merkwürdiges Denkmal des Eklekticismus, welcher um diese Zeit auch in der peripatetischen Schule Eingang gefunden hatte.

Ein weiteres Überbleibsel desselben besitzen wir wahrscheinlich in der kleinen Abhandlung über die Tugenden und Fehler, welche sich gleichfalls in unserer aristotelischen Sammlung befindet[3]). Der Tugendlehre wird hier die platonische Unterscheidung der drei Seelenkräfte und der vier Haupttugenden zugrunde gelegt; auf diese sucht aber der Verfasser die von Aristoteles behandelten Tugenden zurückzuführen, ebenso die entsprechenden Fehler auf die schlechte Beschaffen-

---

zu passen scheint. Es ist mir daher wahrscheinlich, dafs es dieselbe Schrift des Posidonius, seine *μετεωρολογικὴ στοιχείωσις*, ist, aus deren ersten Abschnitten Stobäus (d. h. Arius Didymus) einen Auszug gibt, und welche der Verfasser des Buchs *Π. κόσμου* ihrem ganzen Umfang nach benützt hat; in welchem Falle dann freilich von allem dem Wissen, das er c. 2—4 auskramt, nicht viel auf seine eigene Rechnung zu setzen sein wird.

1) Wie dies Goldbacher S. 681 f. aus Apul. prooem. S. 288, c. 7 S. 302 Oud. nachweist. In der ersten von diesen Stellen erklärt sich Apulejus' unnatürliche Übersetzung daraus, dafs er *Π. κόσμου* 1. 391 a 22 mit einigen unserer Handschriften *μέρους οὗς οἰκτίσειεν* las, in der zweiten die sonst unbegreifliche Verwandlung des Prädikats *λοξὴ* in den Eigennamen einer Insel Oxe oder Loxe aus der gleichfalls noch vorhandenen Variante: *λοξὴ καλουμένη* statt: *λοξὴ πρὸς τὴν οἰκουμένην*, *Π. κόσμου* 3. 393 b 15.

2) Eine genauere Bestimmung ihrer Abfassungszeit wird kaum möglich sein. Dafs ihr Verfasser vor Strabo geschrieben habe, könnte man deshalb vermuten, weil seine Beschreibung der Meere c. 3. 393 a 26 weniger genau ist als die Strabos II 5, 19 f. S. 122 f. Indessen ist dieser Schlufs um so unsicherer, wenn sich der Verfasser in dem geographischen Teil seiner Arbeit einfach an Posidonius gehalten hat.

3) S. 1249 a 26 — 1251 b 37 Bkk. Ferner ist sie überliefert worden durch Stob. Flor. I 1, 18 Mein. III 194 S. 137, 6 Hense. Vgl. auch C. Schuchhardt Andronici q. f. libelli *περὶ παθῶν* pars altera de virtutibus et vitiis, Darmstadt 1883. In dieser Exzerptensammlung findet sich Peripatetisches und Stoisches vermischt.

heit der | betreffenden Seelenteile [1]), indem er zugleich die Merkmale und Äufserungen der verschiedenen Tugenden und Fehler in der beschreibenden Manier der späteren Ethik, wie sie namentlich in der peripatetischen Schule seit Theophrast üblich gewesen zu sein scheint, übersichtlich aufzählt. An den Stoicismus finden sich bei ihm kaum äufserliche Anklänge [2]). Indessen ist diese kleine Schrift [3]) zu unbedeutend, um länger bei ihr zu verweilen [4]).

6. Cicero. Varro.

Aus dem Vorstehenden wird erhellen, wie im letzten Jahrhundert v. Chr. die drei wissenschaftlich bedeutendsten Philosophenschulen in einem bald stärker, bald schwächer entwickelten Eklekticismus zusammentrafen. Um so leichter mufste sich diese Denkweise solchen empfehlen, denen es von Hause aus mehr um die praktisch verwendbaren Früchte der

1) Dem *λογιστικὸν* wird die *φρόνησις* zugeteilt, dem *θυμοειδὲς* die *πρᾳότης* und *ἀνδρεία*, dem *ἐπιθυμητικὸν* die *σωφροσύνη* und *ἐγκράτεια*, der ganzen Seele die *δικαιοσύνη*, *ἐλευθεριότης*, *μεγαλοψυχία*, ebenso die ihnen gegenüberstehenden Fehler. Von diesen Tugenden und Fehlern werden dann ziemlich äufserlich gehaltene Definitionen gegeben, und schliefslich wird gezeigt, in welchem Verhalten sie sich äufsern, wobei dann noch viele Unterarten derselben aufgeführt werden.

2) Wie etwa dieses, dafs die ganze Auseinandersetzung am Anfang und Schlufs der Schrift an den Gegensatz der *ἐπαινετὰ* und *ψεκτὰ* angeknüpft wird.

3) Auch ihr Ursprung steht nicht ganz sicher; doch macht teils ihre Aufnahme in die aristotelische Sammlung, teils die ganze Art, wie sie ihren Gegenstand behandelt, wahrscheinlich, dafs sie aus der peripatetischen, nicht der akademischen Schule herstammt, und wenn sich ihre Entstehungszeit nicht genauer bestimmen läfst, werden wir sie doch im allgemeinen der Periode des Eklekticismus zuweisen können. Ein früherer Peripatetiker würde schwerlich so unbefangen, als ob es sich von selbst verstände, an Plato angeknüpft haben, wie dies hier c. 1. 1249 a 30. Stob. 138, 1 Hs. geschieht: *τριμεροῦς δὲ τῆς ψυχῆς λαμβανομένης κατὰ Πλάτωνα* usw. Auf die spätere Zeit weist auch, dafs bei der Frömmigkeit und Gottlosigkeit (c. 4. 1250 b 20. c. 7. 1251 a 31. Stob. 142, 8. 145, 14), vielleicht nach dem Vorgang des pythagoreischen goldenen Gedichts (v. 1—3), zwischen den Göttern und den Eltern die Dämonen genannt werden.

4) Der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. scheint die peripatetische Schrift anzugehören, von der uns in Philo *π. ἀφθαρσίας κόσμου* ein bedeutender Teil mit späteren jüdischen Zusätzen versehen erhalten ist.

philosophischen Studien als um strenge Wissenschaft zu tun war. Eben dies war nun bei Cicero der Fall[1]). |

Ciceros Jugend fällt in eine Zeit, in der nicht allein der Einflufs der griechischen Philosophie auf die römische Bildung, sondern auch die Annäherung und teilweise Verschmelzung der philosophischen Schulen sich schon kräftig zu entwickeln begonnen hatte[2]). Er selbst hatte die verschiedensten Systeme teils aus den Schriften ihrer Stifter und Wortführer, teils auch durch seine Lehrer kennen gelernt. Im ersten Jünglingsalter hatte sich ihm durch Phädrus die epikureische Lehre empfohlen[3]); hierauf führte ihn Philo von Larissa in die neue Akademie ein[4]), zu deren Genossen er selbst sich fortwährend gezählt hat; um die gleiche Zeit genofs er den Unterricht des Stoikers Diodotus, welcher auch später in seiner nächsten Nähe blieb[5]); vor dem Beginn seiner öffentlichen Laufbahn[6]) besuchte er Griechenland, hörte in Athen aufser seinem alten Lehrer Phädrus auch Zeno den Epikureer[7]), mit besonderem Eifer jedoch den Hauptbegründer des akademischen Eklekticismus, Antiochus[8]), und trat mit Posidonius in eine Verbindung, welche bis zum Tode dieses Philosophen fortdauerte[9]). Auch in der philosophischen Literatur

1) Über Cicero als Philosophen vgl. m. neben Ritter (IV 106—176) Herbart Werke XII 167 ff. Kühner M. T. Ciceronis in philosophiam merita, Hamb. 1825 (immer noch als fleifsige Materialiensammlung brauchbar); über seine philosophischen Werke Hand in Ersch. u. Grubers Allg. Encykl. Sect. I 17, 226 ff. Teuffel u. Schanz in ihren Römischen Litt.-Geschichten und die Schriften, welche an den S. 674, 1. 2 angeführten Orten genannt sind. Ferner Hirzel Untersuchungen z. C.s phil. Schriften 3 Tle., Lpz. 1877—1883. Schmekel Mittl. Stoa, Berl. 1892, an den im Register verzeichneten Stellen. Reid Cic. Academica, 2. Aufl. London 1885, Einleitung. Goedeckemeyer Gesch. d. griech. Speptizism., Lpz. 1905, S. 130—200.

2) Cicero ist bekanntlich d. 3. Jan. 648 a. u. c. (106 v. Chr.) geboren, also einige Jahre nach dem Tode des Panätius.

3) Ep. XIII 1, 2: *a Phaedro, qui nobis, cum pueri essemus, antequam Philonem cognovimus, valde ut philosophus . . . probabatur.*

4) Vgl. S. 610, 4. 5.

5) S. S. 606 u.

6) 78 und 77 v. Chr., also in seinem 20.—30. Lebensjahr; Plut. Cic. 3, 1 f. 4, 1 f.

7) S. o. S. 385, 1. 386, 1.

8) S. S. 619, 3.

9) S. S. 594, 4.

hatte er sich so weit umgesehen, dafs wir ihm das Lob einer vielseitigen Belesenheit nicht versagen können; wenn auch allerdings seine Kenntnis derselben weder selbständig noch gründlich genug ist, um ihn einen grofsen Gelehrten zu nennen[1]). Er selbst sucht seinen Ruhm nicht sowohl in eigener | philosophischer Forschung als vielmehr in der Kunst, mit der er die griechische Philosophie in ein römisches Gewand gekleidet und seinen Landsleuten zugänglich gemacht habe[2]). Zu dieser schriftstellerischen Tätigkeit kam er jedoch erst in höherem Alter, als er notgedrungen der öffentlichen Wirksamkeit entsagt hatte[3]), und so drängen sich seine mannigfaltigen und ziemlich umfangreichen philosophischen Arbeiten in den Zeitraum weniger Jahre zusammen[4]). Unsere Bewunderung für die Raschheit seines Arbeitens wird aber freilich bedeutend ermäfsigt, wenn wir näher zusehen, wie er bei der Abfassung seiner philosophischen Werke verfuhr. In dem einen Teil derselben spricht er seine Ansichten nicht unmittelbar aus, sondern er läfst jede der bedeutenderen Philosophenschulen durch einen ihrer Anhänger die ihrigen entwickeln[5]); und hierfür scheint er fast durchaus einzelne ihm zur Hand liegende Darstellungen im weitesten Umfang benützt und sich selbst in der Hauptsache auf die Zusammen-

---

1) Die philosophischen Schriftsteller, die er am häufigsten anführt und benützt, sind: Plato, Xenophon, Aristoteles (von dem er aber doch nur einige populäre und rhetorische Werke gekannt zu haben scheint), dann Theophrast und Dicäarchus mit ihren politischen Schriften, Krantor, Panätius, Hekato, Posidonius, Klitomachus, Philo, Antiochus, Philodemus (oder Zeno).

2) Über das Verdienst, welches er in dieser Beziehung für sich in Anspruch nimmt, äufsert sich Cicero öfters, indem er seine philosophische Schriftstellerei gegen Tadel verteidigt, z. B. De fin. I 2, 4 ff. Acad. I 3, 10. Tusc. I 1 ff. N. D. I 4, 7. De off. I 1, 1 f.

3) Acad. a. a. O. Tusc. I 1, 1. 4, 7. N. D. a. a. O.

4) Die ältesten derselben (wenn wir von den zwei politischen Werken absehen), die Consolatio, der Hortensius und die erste Ausgabe der Academica, fallen in das Jahr 709 a. u. c. (45 v. Chr.) Da nun Cicero schon den 7. Dez. 43 v. Chr. ermordet wurde, so nimmt seine Tätigkeit als philosophischer Schriftsteller nur einen Zeitraum von etwa 3 Jahren ein.

5) So in den Academica, De finibus, De natura deorum, De divinatione.

stellung, Darlegung und Erläuterung ihres Inhalts beschränkt zu haben [1]). Auch da aber, wo er in eigenem Namen | redet, schliefst er sich nicht selten an ältere Schriften so enge an, dafs seine eigenen nicht viel mehr sind als Bearbeitungen von jenen [2]). Doch erwächst daraus für die Kenntnis seines eigenen Standpunkts kein erheblicher Nachteil, da er das Fremde doch nur dann als Eigenes vortragen kann, wenn er damit übereinstimmt, und da er auch in den dialogischen

---

1) Ἀπόγραφα *sunt*, bekennt Cicero selbst in einer vielbenützten Stelle (ad Att. XII 52, 3), *minore labore fiunt; verba tantum affero*, *quibus abundo;* und dafs dies trotz De fin. I 2, 4 *(non interpretum fungimur munere* usw.) keine übertriebene Bescheidenheit ist, geht aus den neueren Untersuchungen über die Quellen seiner Darstellungen zur Genüge hervor. In den Academica hatte er das, was in der ersten Bearbeitung Lucullus, in der zweiten Varro in den Mund gelegt war, von Antiochus entlehnt (s. o. S. 619, 2), die skeptischen Ausführungen aufser Klitomachus (s. o. S. 519, 2) wohl auch von Philo. Die Quelle des 5. Buchs De finibus bildete Antiochus (s. o. S. 619, 2); dafs aber auch die übrigen in ähnlicher Weise entstanden sind, steht aufser Zweifel. Für das 1. Buch über die Götter sind zwei epikureische Schriften (worüber S. 385 u. 386, 1) verwendet, für das zweite wahrscheinlich eine des Posidonius und eine des Panätius (vgl. S. 579, 3); für das dritte und die zweite Hälfte des ersten Klitomachus (s. o. S. 523, 2). De divinatione ist aus Posidonius, Panätus und Klitomachus zusammengearbeitet (s. o. S. 346, 1. 579, 3. 529, 4).

2) Für seinen Hortensius diente ihm wahrscheinlich der aristotelische Προτρεπτικὸς als Vorbild (s. T. II b³ 63 m. u. Diels Archiv f. Gesch. d. Ph. I 477—97), für die Consolatio Krantor π. πένθους (T. II a⁴ 1049, 1 u. Buresch Consolationum hist. crit., Leipz. 1886, S 95 ff.). Den Inhalt des ganzen 1. Buchs der Tusculanen schöpfte Cicero, wie Corssen Rhein. Mus. 36 (1881), 506 ff. zeigt, aus Posidonius, dem er auch die Zitate aus Krantor entnommen habe; indessen scheint er den Krantor doch direkt gekannt zu haben. Quelle des 2. Buchs scheint Panätius (s. o. S. 579, 3. Heine De font. Tusc. disput. 11 f.), des dritten Antiochus (nach Pohlenz Hermes 41 (1906) gewesen zu sein. Für das 4. Buch benutzte er (nach Heine a. a. O. 13 f.) Posidonius oder (s. o. S. 617, 1) Antiochus; Pohlenz a. a. O. führt den gröfsten Teil dieses Buchs auf Chrysipps θεραπευτικὸς zurück. In der Schrift De fato scheint er Ausführungen des Klitomachus wiederzugeben. (Ausführlich spricht darüber Schmekel Mittl. Stoa 155—184.) Die Bücher De officiis halten sich an Panätius' gleichnamiges Werk (s. o. S. 579, 3), den Inhalt der Topik hat ihm wohl Antiochus geliefert (vgl. S. 619, 2). Dafs es sich auch mit den Schriften, deren griechische Vorbilder bis jetzt nicht näher nachgewiesen sind, ähnlich verhalte, ist zu vermuten, wenn sich Cic. auch nicht bei allen in dem gleichen Grade von seinen Vorgängern abhängig machte. Vgl. Schanz Röm. Lit. I¹ § 158 ff.

Darstellungen in der Regel hinreichend andeutet, welche von den dargelegten Ansichten er gutheifst.

Dieser Standpunkt läfst sich nun im allgemeinen als ein auf Skepsis gegründeter Eklekticismus bezeichnen. Auf eine Neigung zur Skepsis weist schon die eben berührte Gewohnheit, das Für und Wider ohne Schlufsentscheidung zusammenzustellen; denn woher rührt dies Verfahren, welches nicht mit der indirekten Gedankenentwicklung der platonischen Dialoge oder mit der sokratischen Gesprächführung, von der es Cicero selbst ableitet[1]), sondern nur mit den Wechselreden des Karneades zu | vergleichen ist[2]) — woher anders rührt es als daher, dafs der Philosoph durch keine Ansicht befriedigt ist, dafs er an jedem gegebenen System das eine oder das andere auszusetzen hat? Cicero bekennt sich aber auch ausdrücklich zur neueren Akademie[3]) und entwickelt in eigenem Namen die Gründe, mit denen sie die Möglichkeit des Wissens bestritten hatte[4]). Für ihn selbst scheint einer der Hauptgründe, wenn nicht der Hauptgrund seines Zweifels in der Uneinigkeit der Philosophen über die wichtigsten Fragen zu liegen; wenigstens hat er diesen Punkt nicht allein mit Vorliebe verfolgt[5]), sondern er bemerkt auch ausdrücklich, dafs er ihm weit gröfseres Gewicht beilege als allem, was über die Sinnestäuschungen und die Unmöglichkeit fester Begriffsbestimmung von den Akademikern gesagt worden war[6]). Der Skepticismus ist daher bei ihm weniger die Frucht einer

1) Tusc. I 4, 8. V 4, 11. N. D. I 5, 11.

2) Vgl. Tusc. V 4, 11: *quem morem cum Carneades acutissime copiosissimeque tenuisset, fecimus et alias saepe et nuper in Tusculano, ut ad eam consuetudinem disputaremus.*

3) Acad. II 20, 65. 22, 69. I 4, 13. 12, 43. 46. N. D. I 5, 12. De offic. III 4, 20.

4) Acad. II 20, 65 ff. Auf eine genauere Auseinandersetzung dieser Gründe glaube ich hier nicht eingehen zu sollen, da sie nicht für originell zu halten sind und deshalb in der Hauptsache schon S. 518 ff. angeführt wurden.

5) Acad. II 33, 107. c. 36, 114 ff. N. D. I 1, 1. 6, 13, vgl. III 15, 39.

6) Acad. II 48, 147: *posthac tamen cum haec quaeremus, potius de dissensionibus tantis summorum virorum disseramus, de obscuritate naturae deque errore tot philosophorum, qui de bonis contrariisque rebus tanto opere discrepant, ut, cum plus uno verum esse non possit, iacere necesse*

selbständigen Forschung, als die Folge der Unentschiedenheit, in welche ihn der Widerstreit der philosophischen Ansichten versetzt, er ist nur die Rückseite seines Eklekticismus, nur ein Zeichen derselben Abhängigkeit von seinen griechischen Vorgängern, welche sich in diesem ausspricht: sofern sich die Philosophen vereinigen lassen, wird das Gemeinsame aus ihren Systemen zusammengestellt, sofern sie sich widerstreiten, wird auf ein Wissen über die streitigen Punkte verzichtet, weil sich die Auktoritäten gegenseitig neutralisieren.

Schon hierin liegt es, dafs der Zweifel bei Cicero weit nicht | die durchgreifende Bedeutung haben kann, die er in der neueren Akademie gehabt hatte, und so sehen wir ihn denn auch wirklich seine Skepsis in doppelter Hinsicht beschränken: sofern er teils überhaupt der Wahrscheinlichkeitserkenntnis einen gröfseren Wert beilegt als die Akademiker, teils namentlich für gewisse Teile der Philosophie von seinen skeptischen Grundsätzen so gut wie keinen Gebrauch macht. Liegt es auch noch innerhalb des akademischen Prinzips, wenn er auf den Einwurf, dafs die Skepsis alles Handeln unmöglich mache, mit Karneades antwortet, zum Handeln sei keine volle Gewifsheit, sondern nur eine überwiegende Wahrscheinlichkeit erforderlich [1]), so können wir doch nicht mehr dasselbe von der Erklärung sagen, die er über den Zweck seiner disputatorischen Methode abgibt. Dieses Verfahren soll ihm dazu dienen, durch eine Prüfung der verschiedenen Ansichten diejenige ausfindig zu machen, welche am meisten für sich hat [2]). Der Zweifel ist also nur die Vorbereitung einer positiven Überzeugung, und wenn auch dieser Überzeugung

---

sit tot tam nobiles disciplinas, quam de oculorum sensuumque mendaciis et de sorite aut pseudomeno, quas plagas ipsi contra se Stoici texuerunt.

1) Acad. II 31, 99. 33, 105. 108. N. D. I 5, 12.

2) Tusc. I 4, 7: *ponere iubebam, de quo quis audire vellet; ad id aut sedens aut ambulans disputabam . . . fiebat autem ita, ut, cum is, qui audire vellet, dixisset, quid sibi videretur, tum ego contra dicerem. haec est enim, ut scis, vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi. nam ita facillime, quid veri simillimum esset, inveniri posse Socrates arbitrabatur.* Ebenso V 4, 11: dieses Verfahren gewähre den Vorteil, *ut nostram ipsi sententiam tegeremus, errore alios levaremus et in omni disputatione, quid esset simillimum veri, quaereremus.*

nicht die volle Sicherheit des Wissens, sondern nur eine annäherungsweise Gewifsheit zukommen soll, so wissen wir ja bereits, dafs schon diese für das praktische Leben, das Endziel der ciceronischen Philosophie, ausreicht. Es läfst sich nicht verkennen: die beiden Elemente der akademischen Philosophie, die Bestreitung des Wissens und die Behauptung einer Wahrscheinlichkeitserkenntnis, stehen hier in einem anderen Verhältnis als bei Karneades: während für diesen der Zweifel selbst, die Zurückhaltung des Urteils, das eigentliche Ziel der philosophischen Untersuchung gewesen war, die Theorie der Wahrscheinlichkeit dagegen sich nur in zweiter Reihe aus der Erwägung dessen ergeben hatte, was der Zweifel noch übrig liefs, | so erscheint dem Cicero die Auffindung des Wahrscheinlichen als die ursprüngliche Aufgabe der Philosophie, und nur als ein Mittel und eine Bedingung für die Lösung dieser Aufgabe hat ihm der Zweifel einen Wert. Cicero selbst erklärt daher auch geradezu, seine Skepsis gelte eigentlich nur der stoischen Forderung eines absoluten Wissens, mit den Peripatetikern dagegen, welche die Anforderungen an das Wissen weniger hoch spannen, sei er im Grunde einverstanden [1]). Selbst diese gemäfsigte Skepsis erleidet aber noch weitere Einschränkungen. So schwankend sich unser Philosoph in dieser Beziehung auch äufsert, so geht er doch, alles zusammengenommen, nur hinsichtlich der rein theoretischen Untersuchungen mit den Neuakademikern Hand in Hand, die praktischen Grundsätze dagegen und die mit ihnen unmittelbar zusammenhängenden philosophischen und religiösen Überzeugungen will er nicht auf die gleiche Weise in Frage gestellt wissen. Der Dialektik macht er den Vorwurf, dafs sie kein reales Wissen, sondern nur formale Regeln über die Bildung der Sätze und Schlüsse gewähre [2]); von der Physik mit Einschlufs der Theologie urteilt er, es sei ihr ungleich leichter zu sagen, was die Dinge nicht sind, als was sie sind [3]), es wäre vermessen, sich eines Wissens

1) De fin. V 26, 76.

2) Acad. II 28, 91; vgl. o. S. 521, 3.

3) N. D. I 21, 60: *omnibus fere in rebus, sed maxime in physicis, quid non sit, citius quam, quid sit, dixerim.*

selbst über ihre allgemeinsten Gründsätze zu rühmen[1]), kein menschliches Auge sei scharf genug, um das Dunkel zu durchdringen, von welchem die Natur der Dinge umhüllt sei[2]); und wenn wir auch diese Äufserungen hinsichtlich der Theologie noch zu beschränken haben werden, so halten ihnen doch in betreff der eigentlichen Naturforschung keine anders lautenden Erklärungen das Gegengewicht. In der Ethik dagegen findet er zwar gleichfalls einen höchst bedenklichen | Zwiespalt der Philosophen bei den wichtigsten Fragen[3]), und er selbst kann sich in ihrer Beantwortung, wie wir sogleich finden werden, des Schwankens nicht erwehren; aber doch sieht man bald, dafs er hier dem Zweifel lange nicht die Berechtigung zugesteht, wie in dem rein theoretischen Gebiete. Was er bei Gelegenheit seiner Erörterungen über die Gesetze sagt, dafs er die neuakademischen Zweifel hierbei nicht weiter zu berücksichtigen gedenke[4]), das scheint er sich überhaupt für seine Moralphilosophie zur Regel gemacht zu haben, denn in keiner der hergehörigen Schriften wird auf die Bedenken Rücksicht genommen, welche Cicero selbst früher erhoben hat, sondern nachdem der Zweifel in den akademischen Untersuchungen Raum gehabt hat sich auszusprechen, so wird in den moralischen Erörterungen in durchaus dogmatischem Ton, wenn auch ohne ganz sichere Haltung, vom höchsten Gut und den Pflichten gehandelt[5]), und im Zusammenhang damit sehen wir unsern Philosophen auch über die Gottheit und die menschliche Seele Ansichten vortragen, welche offenbar nicht blofs die Bedeutung unsicherer Ver-

---

1) Acad. II 36, 116: *estne quisquam tanto inflatus errore, ut sibi se illa scire persuaserit?*

2) Acad. II 39, 122: *latent ista omnia, Luculle, „crassis occultata et circumfusa tenebris", ut nulla acies humani ingenii tanta sit, quae penetrare in caelum, terram intrare possit. corpora nostra non novimus* usw. 124: *satisne tandem ea nota sunt nobis, quae nervorum natura sit, quae venarum? tenemusne quid sit animus?* usw.

3) Acad. II 42, 129. 48, 147.

4) De leg. I 13, 39: *perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus, ut sileat. nam si invaserit in haec . . ., nimias edet ruinas. quam quidem ego placare cupio, summovere non audeo.*

5) Der Nachweis hierfür wird sogleich gegeben werden.

mutungen für ihn haben, wenn er gleich bei denselben auf absolute Sicherheit des Wissens verzichtet. Er sagt allerdings auch hierbei oft genug, dafs er nur der Wahrscheinlichkeit folge, nur seine persönliche Meinung ausspreche [1]). Aber dafs er wirklich ein folgerichtiger Anhänger des Karneades gewesen sei [2]), dies liefse sich aus derartigen Äufserungen doch nur dann schliefsen, wenn sein ganzes Verfahren mit denselben übereinstimmte. Dem ist | jedoch nicht so. Seine Überzeugungen sind allerdings nicht so fest und entschieden, dafs er ihnen unbedingt vertraute, und er ist derselben nie so sicher, dafs er sich nicht die Möglichkeit vorbehielte, über die gleichen Gegenstände ein andermal auch eine andere Meinung zu haben; ja er ist oberflächlich genug, sich dieser Unbeständigkeit noch zu rühmen [3]). Aber auch sein Zweifel ist zu ungründlich, um ihn von Behauptungen abzuhalten, welche ein Neuakademiker nicht mit solcher Bestimmtheit vortragen durfte. Nennt er auch das Dasein der Götter nur wahrscheinlich, so fügt er doch sofort bei, mit dem Glauben an die Vorsehung werde alle Frömmigkeit und Gottesfurcht, die menschliche Gemeinschaft und die Gerechtigkeit aufgehoben [4]); was er unmöglich sagen konnte, wenn jener Glaube für ihn nur den Wert einer sei es noch so wahrscheinlichen Vermutung hatte. Wenn er sich ferner für die Wahrheit des Götterglaubens auf seine Allgemeinheit beruft, so tut er dies ohne jede Einschränkung in eigenem Namen [5]). Ebenso verhält es sich, wie wir finden werden, mit seiner Ausführung des teleologischen Beweises, mit seinen Äufse-

---

1) So N. D. I 1, 2: *quod maxime veri simile est, et quo omnes duce natura venimus, deos esse;* und am Schlufs der Schrift, III 40, 95: *ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior.* Tusc. IV 4, 7: *sed defendat, quod quisque sentit; sunt enim iudicia libera; nos . . ., quid sit in quaque re maxime probabile, semper requiremus.* V 29, 82 f. Acad. II 20, 66: *ego vero ipse et magnus quidem sum opinator, non enim sum sapiens* usw. Vgl. S. 681, 1.

2) Burmeister, Cic. als Neuakademiker, Oldenb. 1860 (Gymn.-Progr.).

3) Tusc. V 11, 33 s. u. S. 681, 1.

4) N. D. I 2, 3 f.

5) S. S. 684, 2. 689.

rungen über die Einheit Gottes und die göttliche Weltregierung, über die Würde des Menschen und die Unsterblichkeit der Seele. An eine folgerichtige Skepsis ist hier nicht zu denken: der Philosoph mifstraut wohl dem menschlichen Erkennen und hält im allgemeinen eine gröfsere oder geringere Wahrscheinlichkeit für das Höchste, was sich erreichen läfst; aber er behält sich dabei vor, von dieser Ansicht in allen den Fällen eine Ausnahme zu machen, wo ein überwiegendes sittliches oder gemütliches Bedürfnis eine festere Überzeugung verlangt.

Diese zuversichtlichere Behandlung der praktischen Fragen hat aber bei Cicero um so mehr zu bedeuten, je ausschliefslicher sich seiner Ansicht nach die ganze Aufgabe der Philosophie in ihnen zusammenfafst. Gibt er auch zu, dafs das Wissen an und für sich ein Gut sei, ja dafs es den reinsten und höchsten Genufs gewähre[1], und dehnt er auch dieses Zugeständnis | ausdrücklich mit auf die Physik aus[2], so erscheint ihm doch nicht die Erkenntnis als solche, sondern ihre Einwirkung aufs Leben als der letzte Zweck der philosophischen Untersuchung. Das Wissen vollendet sich nur im Handeln, dieses hat daher höheren Wert als jenes[3]; die Untersuchung über das höchste Gut ist die wichtigste und für die ganze Philosophie entscheidende[4]: die beste Philosophie ist die des Sokrates, welche sich nicht um Dinge bekümmert, die über unseren Gesichtskreis hinausliegen, und von der Unsicherheit des menschlichen Wissens überzeugt sich ganz den sittlichen Aufgaben zuwendet[5]. Der eigentliche Zweck der Philosophie läfst sich also trotz der Beschränktheit unseres Erkennens erreichen; wir wissen nichts absolut gewifs, aber wir wissen doch das Wichtigste so gewifs, als wir es zu wissen brauchen; der Skepticismus ist

1) De fin. I 7, 25. Tusc. V 24, 68 f. 25, 70 f. N. D. II 1, 2, vgl. d. folg. Anm.

2) Acad. II 41, 127. Tusc. V 3, 9. 24, 69. De fin. IV 5, 12. Fragm. aus dem Hortensius b. AUGUSTIN De trin. XIV 9.

3) De off. I 43, 153, vgl. 9, 28. 21, 71.

4) De fin. V 6, 15: *hoc [summo bono] enim constituto in philosophia constituta sunt omnia* usw.

5) Acad. I 4, 15 vgl. m. De fin. II 1, 1. Tusc. V 4, 10.

hier nur die Unterlage für eine Denkweise, welche sich bei dem praktisch Nützlichen beruhigt, und eben weil diese Richtung aufs Praktische dem Sinn des Römers und des Geschäftsmanns am meisten zusagte, war wohl Cicero auch für die Lehre des Karneades empfänglicher, als er es sonst gewesen sein würde: weil ihm die rein theoretischen Untersuchungen zum voraus wertlos und transzendent erscheinen, so läfst er sich auch den wissenschaftlichen Beweis ihrer Unmöglichkeit gefallen, sobald dagegen seine praktischen Interessen vom Zweifel berührt werden, tritt er den Rückzug an und gibt sich lieber bei einem schlechten Ausweg zufrieden, als dafs er die unerläfslichen Folgerungen aus seinen eigenen skeptischen Behauptungen einräumte.

Fragt man nun, woher wir unsere positiven Überzeugungen schöpfen sollen, so haben wir bereits die Erklärung vernommen, dafs sich das Wahrscheinliche am besten durch Vergleichung und Prüfung der verschiedenen Ansichten finden lasse: das Positive zu Ciceros Zweifeln ist jener Eklekticismus, den wir | sogleich noch weiter kennen zu lernen Gelegenheit haben werden [1]). Aber um zwischen den entgegengesetzten Meinungen zu entscheiden, müssen wir den Mafsstab der Entscheidung in Händen haben, und da nun die philosophische Untersuchung eben in jener Prüfung der verschiedenen Ansichten bestehen soll, so mufs dieser Mafsstab schon vor jeder wissenschaftlichen Untersuchung gegeben sein. Als unmittelbar gegeben erscheint nun ein Doppeltes: das Zeugnis der Sinne und das Zeugnis des Bewufstseins. Auch das erstere wird von Cicero trotz der vielen Klagen über die Sinnestäuschungen nicht verschmäht; er findet, dafs es gegen die Natur wäre, dafs es alles Leben und Handeln unmöglich machen müfste, wenn man keine Überzeugung an-

---

1) Hier genüge es daher an den charakteristischen Äufserungen De off. III 4, 20: *nobis autem nostra Academia magnam licentiam dat, ut, quodcunque maxime probabile occurrat, id nostro iure liceat defendere.* Tusc. V 11, 33: *tu quidem tabellis obsignatis agis mecum et testificaris, quid dixerim aliquando aut scripserim. cum aliis isto modo, qui legibus impositis disputant; nos in diem vivimus; quodcunque nostros animos probabilitate percussit, id dicimus, itaque soli sumus liberi.*

nehmen *(probare,* nicht *assentiri)* wollte, und dafs unter dem, was sich uns mit der gröfsten Wahrscheinlichkeit aufdrängt, die sinnliche Gewifsheit eine der ersten Stellen einnehme[1]); er gebraucht aus diesem Grunde den sinnlichen Augenschein als Beispiel der höchsten Gewifsheit[2]); und er selbst beruft sich in allen seinen Schriften mit Vorliebe auf die Erfahrung und die geschichtlichen Tatsachen. Das Hauptgewicht mufste er jedoch seiner ganzen Richtung nach auf die andere Seite, auf das Zeugnis unseres Inneren, legen, denn nicht die äufsere, sondern die sittliche Welt ist es, der sein Interesse angehört, und in seiner Sittenlehre selbst schliefst er sich durchaus an diejenigen Philosophen an, welche die Unabhängigkeit vom Äufseren und die Herrschaft über die | Sinnlichkeit zu ihrem Wahlspruch gemacht haben. Alle unsere Überzeugung beruht daher nach Cicero in letzter Beziehung auf der unmittelbaren inneren Gewifsheit, auf dem natürlichen Wahrheitsgefühl oder dem angeborenen Wissen, und es wird diese Ansicht, welche in der späteren, namentlich der christlichen Philosophie so bedeutenden Einflufs gewonnen hat, von ihm zuerst mit Bestimmtheit ausgesprochen[3]); denn war ihm auch Plato und Aristoteles, Zeno und Epikur mit verwandten Lehren vorangegangen, so werden doch unsere früheren Untersuchungen gezeigt haben, dafs keiner von diesen ein angeborenes Wissen im strengen Sinn gelehrt hat: die Erinnerung an die Ideen mufs nach Plato durch methodisches Studium geweckt und ihr Inhalt festgestellt werden, zu den unbeweisbaren Prinzipien erheben wir uns nach Aristoteles auf dem wissenschaftlichen Wege der Induktion, die *πρόληψις* Epikurs und die *κοιναί*

---

1) Acad. II 31, 99: *tale visum nullum esse, ut perceptio consequeretur, ut autem probatio, multa. etenim contra naturam est probabile nihil esse, et sequitur omnis vitae . . . eversio. itaque et sensibus probanda multa sunt* usw. (101) *quaecunque res eum [sapientem] sic attinget, ut sit visum illud probabile neque ulla re impeditum* (*ἀπερίσπαστον* vgl. S. 534 f.), *movebitur. non enim est e saxo sculptus aut e robore dolatus, habet corpus, habet animum, movetur mente, movetur sensibus, ut ei multa vera videantur* usw. *neque nos contra sensus aliter dicimus ac Stoici* usf.

2) Acad. II 37, 119.

3) Möglich allerdings, dafs er dabei Antiochus folgte; inwieweit dies aber der Fall war, läfst sich nicht mehr sicher ausmitteln.

ἔννοιαι der Stoiker sind nur aus der Erfahrung abstrahiert. Hier dagegen wird ein aller Erfahrung und Wissenschaft vorangehendes Wissen um die wichtigsten Wahrheiten behauptet. Die Keime der Sittlichkeit sind uns angeboren, würden sie sich ungestört entwickeln, so wäre die Wissenschaft entbehrlich; nur durch die Verkümmerung dieser natürlichen Anlage entsteht das Bedürfnis einer künstlichen Bildung zur Tugend [1]). Das Rechtsbewufstsein ist dem Menschen von Natur eingepflanzt, erst in der Folge bildet sich ein Hang zum Bösen, der es verdunkelt [2]). Die Natur hat unserem Geiste nicht blofs eine sittliche Anlage, sondern auch die sittlichen Grundbegriffe selbst vor aller Unterweisung als ursprüngliche Mitgift verliehen, nur die Entwicklung dieser angeborenen Begriffe ist es, die uns obliegt [3]); unmittelbar mit der | Vernunft sind auch die Triebe gegeben, welche den Menschen zur sittlichen Gemeinschaft mit anderen und zur Erforschung der Wahrheit hinziehen [4]). Das Wesen der sittlichen Tätigkeit läfst sich daher nicht allein aus der Anschauung ausgezeichneter Menschen, sondern auch aus dem allgemeinen Bewufstsein mit gröfserer Sicherheit abnehmen als aus jeder Begriffsbestimmung, und je näher der Einzelne noch der Natur steht, um so reiner wird er diese in sich ab-

---

1) Tusc. III 1, 2: *sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret;* nur die Verdunklung des natürlichen Bewufstseins durch üble Gewöhnung und falsche Meinungen mache eine Lehre und Wissenschaft nötig.

2) De leg. I 12, 33: *atque hoc in omni hac disputatione sic intellegi volo, ius quod dicam, natura esse, tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tamquam igniculi extinguantur a natura dati exorianturque et confirmentur vitia contraria.*

3) De fin. V 21, 59: *[natura homini] dedit talem mentem, quae omnem virtutem accipere posset, ingenuitque sine doctrina notitias parvas rerum maximarum et quasi instituit docere et induxit in ea, quae inerant, tamquam elementa virtutis. sed virtutem ipsam inchoavit, nihil amplius. itaque nostrum est (quod nostrum dico, artis est) ad ea principia, quae accepimus, consequentia exquirere, quoad sit id, quod volumus, effectum.*

4) De fin. II 14, 45: *eademque ratio fecit hominem hominum appetentem* usw. . . . (46) *eadem natura cupiditatem ingenuit homini veri inveniendi* usf. Weitere Belege für diese Sätze sind leicht zu finden.

spiegeln: wir lernen von den Kindern, was der Natur gemäfs ist[1]). Auf dem gleichen Grunde ruht der Glaube an die Gottheit: vermöge der Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes ist das Gottesbewufstsein unmittelbar mit dem Selbstbewufstsein gegeben; der Mensch darf sich nur seines eigenen Ursprungs erinnern, um zu seinem Schöpfer geführt zu werden[2]). Die Natur selbst belehrt uns daher über das Dasein Gottes[3]), und der stärkste Beweis für diese Wahrheit ist ihre allgemeine Anerkennung; denn das, worin alle ohne Verabredung übereinstimmen, mufs immer als Ausspruch der Natur gelten[4]). Auch die Unsterblichkeit der Seele soll zu diesen | angeborenen Wahrheiten gehören, von denen wir uns aus der allgemeinen Übereinstimmung überzeugen[5]), und ebenso scheint Cicero die Freiheit des Willens einfach als innere

---

1) A. a. O. 14, 45: *[honestum] quale sit, non tam definitione, qua sum usus, intellegi potest . . . quam communi omnium iudicio atque optimi cuiusque studiis atque factis.* Über denselben Gegenstand ebd. V 22, 61: *indicant pueri, in quibus ut in speculis natura cernitur.*

2) De leg. I 8, 24: *animum esse ingeneratum a deo: ex quo vere vel agnatio nobis cum caelestibus vel genus vel stirps appellari potest. itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam mansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat. ex quo efficitur illud, ut is agnoscat deum, qui, unde ortus sit, quasi recordetur et agnoscat.*

3) Tusc. I 16, 36: *deos esse natura opinamur;* vgl. N. D. I 1, 2.

4) Tusc. I 13, 30: *firmissimum hoc afferri videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit inmanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio. multi de dis prava sentiunt; id enim vitioso more effici solet* (man bemerke auch hier die Unterscheidung von *mos* und *natura*)*; omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur, nec vero id conlocutio hominum aut consensus effecit, non institutis opinio est confirmata, non legibus; omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est* (vgl. § 35: *omnium consensus naturae vox est*). M. s. auch die vorletzte Anm. Wenn Cicero anderwärts seinen Akademiker diesen Beweis aus dem *consensus gentium,* welcher sowohl dem Epikureer als dem Stoiker in den Mund gelegt war (N. D. I 16, 43 f. II 2, 5), in Anspruch nehmen läfst (N. D. I 23, 62. III 4, 11), so deutet er doch auch hier an (I 23, 62. III 40, 95), was die Stellen der anderen Schriftsteller aufser Zweifel stellen, dafs Cotta über diesen Punkt nicht s e i n e Meinung ausspricht.

5) Tusc. I 12, 26 ff. 15, 35 f.

Tatsache vorauszusetzen[1]). Es wird hier also mit einem Wort sowohl die Philosophie als die Sittlichkeit auf das unmittelbare Bewufstsein gegründet, dieses ist der feste Punkt, von welchem die Prüfung der philosophischen Ansichten ausgeht und zu dem sie zurückkehrt[2]).

Die materiellen Ergebnisse der ciceronischen Philosophie haben wenig Eigentümliches und können deshalb hier nur kurz besprochen werden. Von den philosophischen Hauptwissenschaften wird die Dialektik nur in der schon erwähnten skeptischen Weise berücksichtigt. Aus dem Gebiete der Physik sind es blofs theologische und psychologische Untersuchungen, welche für Cicero einen Wert haben; anderweitige Fragen, wie die über die Vier- oder die Fünfzahl der Grundstoffe, über das stoffliche und das wirkende Prinzip und Ähnliches, werden nur in flüchtiger geschichtlicher Berichterstattung oder in skeptischer Vergleichung der verschiedenen Ansichten berührt. Die Hauptsache ist unserem Philosophen die Ethik. Ich beginne daher mit dieser.

Cicero entwickelt seine sittlichen Grundsätze wie seine ganze philosophische Ansicht an der Kritik der vier gleichzeitigen Theorien, der epikureischen, stoischen, akademischen und peripatetischen. Von diesen vier Systemen tritt er nun dem ersten mit Bestimmtheit entgegen. Die epikureische Lustlehre scheint ihm der natürlichen Bestimmung und den natürlichen Bedürfnissen des Menschen, den Tatsachen des sittlichen Bewufstseins | und der sittlichen Erfahrung so auffallend zu widersprechen[3]), dafs wir nicht nötig haben werden, auf das Einzelne der Bemerkungen näher einzugehen, die er ihr im 2. Buche der Schrift *De finibus* und an anderen Orten, durchschnittlich mehr im Tone des Redners als in dem strengeren des Philosophen, entgegensetzt. Dagegen lauten seine Urteile über die drei anderen Ansichten keineswegs gleichmäfsig. Schon über ihr gegenseitiges Verhältnis kommt er nicht ganz mit sich ins reine. Denn bleibt er auch hin-

1) De fato 14, 31 ff.

2) Vgl. zu dem oben Ausgeführten Hirzel Unters. III 525—532 Bonhöffer Epikt. I 212. Goedeckemeyer Skept. 148 f.

3) De fin. I 7, 23 f. II 14, 44 u. a.

sichtlich der Akademiker und Peripatetiker der Behauptung seines Lehrers Antiochus treu, dafs diese zwei Schulen, wie überhaupt, so namentlich in ihrer Sittenlehre zusammenstimmen, und dafs sich die weichlichere Moral eines Theophrast und späterer Peripatetiker von der akademischen nicht weiter entferne als von der altaristotelischen [1]), so schwankt er doch darüber, ob er den Unterschied der Stoiker von diesen zwei Schulen für wesentlich oder für unwesentlich, für eine Abweichung in der Sache oder in den Worten erklären soll. Einerseits behauptet er wiederholt in eigenem Namen und mit aller Bestimmtheit, Zeno habe, in der Sache mit seinen Vorgängern ganz einig, nur die Ausdrücke verändert [2]), anderseits weifs er doch ein ziemlich langes Verzeichnis der Punkte aufzustellen, worin sich die stoische Moral von der akademisch-peripatetischen unterscheidet [3]), und von diesem Gegensatz, wie wir gleich sehen werden, mit voller Anerkennung seiner Bedeutung zu sprechen. Es ist gewifs die schlechteste Auskunft, wenn Cicero diesen Widerspruch damit entschuldigt, dafs er als Akademiker der jeweiligen Wahrscheinlichkeit ohne Rücksicht auf Konsequenz zu folgen das Recht habe [4]). Aber auch für sich selbst weifs er bei dieser Erörterung keinen ganz festen Standpunkt zu finden. Soweit freilich die beiderseitigen Behauptungen übereinstimmen, in dem allgemeinen Grundsatz des naturgemäfsen Lebens und in | der unbedingten Wertschätzung der Tugend, ist er seiner Sache ganz sicher [5]); sobald dagegen die Wege auseinandergehen, weifs er nicht mehr, welchem er folgen soll. Die Erhabenheit, die Folgerichtigkeit und die Strenge der stoischen Sittenlehre erregt seine Bewunderung; es erscheint ihm grofsartiger, die Tugend für genügend zur Glückseligkeit zu halten, zwischen dem Guten und dem Nützlichen

1) Acad. I 6, 22. De fin. V 3, 7 f. 5, 12, vgl. 25, 75. Tusc. IV 3, 6. V 30, 85. De off. III 4, 20.

2) De fin. III 3, 10 f. IV 20, 56—26, 73. V 8, 22. 25, 74. 29, 88. De off. I 2, 6. Tusc. V 11, 34.

3) Acad. I 10, 35—39.

4) Tusc. V 11, 33 s. o. S. 681, 1.

5) Acad. I 6, 22. De fin. IV 10, 24—26 u. a.

nicht zu unterscheiden, als der entgegengesetzten Ansicht der Peripatetiker beizupflichten[1]); er findet ihre Zulassung der Affekte weichlich, ihre sittlichen Grundsätze bedenklich, denn was seiner Natur nach fehlerhaft sei, wie die Affekte, das dürfe man nicht blofs beschränken, noch weniger als ein Hilfsmittel der Tugend pflegen, sondern nur ausrotten[2]); er wirft ihnen den Widerspruch vor, dafs sie Güter annehmen, die der Glückselige entbehren, Übel, die er ertragen könne, dafs sie von der Glückseligkeit des Tugendhaften als solcher noch eine höchste Glückseligkeit, von dem vollendeten Leben ein mehr als vollendetes unterscheiden[3]). Er will daher seinerseits lieber der gröfseren Denkweise folgen, er will den Weisen unter allen Umständen, auch im Stier des Phalaris, glücklich sprechen[4]); er will selbst die bekannten stoischen Paradoxa wenigstens versuchsweise auf sich nehmen[5]). Untersuchen wir jedoch diesen Stoicismus genauer, so zeigt sich, dafs er unserem Philosophen gar nicht so fest steht, als man nach diesen Äufserungen glauben könnte. Ein Weltmann wie Cicero kann sich nicht verbergen, dafs die stoischen Anforderungen für die Menschen, so wie sie einmal sind, viel zu hoch sind, dafs der stoische Weise in der Wirklichkeit nicht gefunden wird[6]), dafs sich die stoische Moral nicht ins tägliche Leben übertragen läfst[7]); er kann unmöglich zugeben, dafs alle Weisen gleich | glückselig, alle Unweisen schlechthin elend seien, dafs zwischen der verstocktesten Schlechtigkeit und dem leichtesten Vergehen kein Wertunterschied stattfinde[8]). Er glaubt aber auch zeigen zu können, dafs die stoische Strenge wissenschaftlich nicht gerechtfertigt sei, ja dafs sie den eigenen Voraussetzungen der Stoiker widerspreche; denn wenn der erste Grundsatz der des naturgemäfsen Lebens sei,

1) Tusc. V 1, 1. 25, 71. De off. III 4, 20. M. vgl. zu dem folgenden Ritter IV 134 ff. 157 ff.

2) Tusc. IV 18, 41 ff. De off. I 25, 88, vgl. Acad. I 10, 35. 38.

3) De fin. V 27, 79 f. Tusc. V 8, 21—12, 36. 15, 43—16, 48.

4) Tusc. V 26, 73—75.

5) Paradoxa.

6) Lael. 5, 18, vgl. De off. III 4, 16.

7) De fin. IV 9, 21.

8) De fin. IV 9, 21. 19, 55. 28, 77 f., vgl. De off. I 8, 27.

so gehöre zu dem, was der menschlichen Natur gemäfs ist, auch das sinnliche Wohlbefinden, es gehöre dazu auch die Gesundheit, die Freiheit von Schmerzen, die ungetrübte Gemütsstimmung, nicht einmal die Lust sei schlechthin zu verachten. Nicht das heifse naturgemäfs leben, dafs man sich von der Natur losreifse, sondern dafs man sie pflege und erhalte[1]). Diese Gründe ziehen unsern Eklektiker so stark auf die Seite der Peripatetiker, dafs er sich wohl auch geradezu für einen der Ihrigen erklärt[2]). Das Wahre ist aber schliefslich doch nur in dem Bekenntnis ausgesprochen, dafs ihn bald die Betrachtung seiner eigenen und der allgemein menschlichen Schwäche zu der laxeren, bald der Gedanke an die Erhabenheit der Tugend zu der strengeren Ansicht hinführe[3]) wobei er sich über sein Schwanken durch die Überzeugung trösten mochte, dafs dasselbe doch auf das praktische Verhalten keinen wesentlichen Einflufs üben werde, da auch bei der peripatetischen Ansicht der Tugend jedenfalls ein ungleich höherer Wert beigelegt werde als allem anderen[4]).

Es dürfte schwer sein, in diesen Sätzen irgendein neues Prinzip und überhaupt in der ciceronischen Sittenlehre eine andere Eigentümlichkeit als die des Eklektikers und Popularphilosophen zu entdecken; denn auch das, worauf Ritter[5]) Gewicht legt, dafs bei Cicero das Ehrenvolle *(honestum)* an die Stelle des Schönen (*καλὸν*) trete, und dafs er im Zusammenhang damit dem Ruhm einen gröfseren Wert beilege als die Griechen ! — auch dieses ist teils nur eine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs, welche auf den Inhalt des Moralprinzips keinen Einflufs hat, teils nur ein Zugeständnis an den römischen Volksgeist, das bei dem Mangel an einer wissenschaftlichen Begründung höchstens nur als ein weiterer Beweis von der Unsicherheit des ciceronischen Philosophierens in Betracht kommen könnte. Um so weniger werden wir hier

1) De fin. IV 11, 26—15, 42. Cato 14, 46. Tusc. II 13, 30.

2) Im 4. Buch De finibus ist es Cicero selbst, welcher die peripatetische Ansicht vorträgt.

3) Tusc. V 1, 3.

4) De off. III 3, 11.

5) IV 162 ff.

auf das Einzelne der ciceronischen Pflichten- und Staatslehre weiter, als dies schon früher geschehen ist[1]), einzugehen Anlafs haben. So treffend auch manche von seinen Bemerkungen über diese Gegenstände sein mögen, so will sich doch zu wenig Zusammenhang derselben mit bestimmten philosophischen Grundsätzen zeigen, um ihnen eine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie beizulegen. Dagegen müssen wir Ciceros Ansichten über die Gottheit und über das Wesen der Seele noch kurz berühren.

Der Glaube an eine Gottheit scheint unserem Philosophen, wie schon oben bemerkt wurde, nicht blofs durch das unmittelbare Bewufstsein, sondern auch durch das sittliche und politische Interesse gefordert zu werden. Mit der Religion, glaubt er, würde die Treue und die Gerechtigkeit und alles menschliche Gemeinleben untergehen[2]). Aber auch die übrigen Beweise für das Dasein Gottes werden nicht schlechthin von ihm verschmäht, und namentlich der teleologische Beweis wird trotz der akademischen Kritik, die ihn in seiner stoischen Form trifft[3]), mit voller Überzeugung vorgetragen[4]). Was das Wesen der Gottheit betrifft, so ist es Cicero ohne Zweifel ernst mit der Erklärung, die er seinem Akademiker in den Mund legt, dafs sich darüber nichts mit vollkommener Sicherheit bestimmen lasse[5]); sofern aber das Wahrscheinliche ausgemittelt werden soll, glaubt er nicht blofs die Einheit Gottes voraussetzen zu dürfen[6]), | sondern auch seine Geistigkeit[7]), die er aber freilich nicht ganz streng fafst, wenn er die Möglichkeit offen lassen will[8]), dafs der

1) S. 284 f.

2) N. D. I 2, 4, vgl. II 61, 153. Daher N. D. III 2, 5. De leg. II 7, 15 die Äufserungen über die politische Notwendigkeit der Religion.

3) N. D. III 10, 24. 11, 27 ff.

4) De divin. II 72, 148. Tusc. I 28, 68 ff.

5) N. D. I 21, 60 f., vgl. III 40, 95.

6) Tusc. I 23, 53 f. 27, 66. De leg. I 7, 22. Somn. Scip. (De rep. VI 15) 3, 7 u. ö.

7) Tusc. I 27, 66: *nec vero deus ipse, qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno.* De rep. VI 17, 8 (Somn. Scip. 4, 9). De leg. II 4, 10 u. a.

8) Tusc. I 26, 65, vgl. 29, 70.

göttliche Geist mit den Stoikern als Luft oder Feuer, oder dafs er mit Aristoteles — so wie er diesen verstanden hat[1]) — als ätherisches Wesen gedacht werde; in dem Traume Scipios wird, gleichfalls dem mifsverstandenen Aristoteles gemäfs, der äufserste Himmel selbst für den höchsten Gott erklärt[2]). Indessen hatte diese nähere Bestimmung der Vorstellung von der Gottheit für Cicero selbst wohl schwerlich vielen Wert. Ungleich wichtiger ist ihm der Vorsehungsglaube, wenn er ihn gleich von seinem Akademiker ebenfalls bezweifeln läfst[3]): da er die Religion vorzugsweise aus dem praktischen Gesichtspunkt betrachtet, so fafst sich ihm in dem Glauben an eine göttliche Weltregierung die ganze Bedeutung derselben zusammen[4]); als das Abbild der göttlichen weltregierenden Weisheit wird das Rechts- und Sittengesetz betrachtet[5]). Zur Volksreligion war auf diesem Standpunkte nur ein negatives oder äufserliches Verhältnis möglich, wenigstens wenn man den Gewaltsamkeiten der stoischen Orthodoxie nicht zu folgen wufste; wenn daher Cicero die bestehende Religion und selbst die bestehende Superstition im Staate aufrecht erhalten wissen will, so geht er doch | dabei durchaus nur von politischen Erwägungen aus[6]); er für seine Person macht nicht blofs keinen Versuch, den Polytheismus und seine Mythen in stoischer Weise zu rechtfertigen, sondern er zeigt auch durch manche Äufserungen und vor allem durch die scharfe Kritik, welche er im dritten Buch *De natura deorum* über den volks-

1) Tusc. I 10, 22. N. D. I 13, 33. Acad. I 7, 26.

2) De rep. VI 17, 4 (Somn. Scip. 9).

3) N. D. III 10, 24—26. 25, 65—39, 93. Wenn Ritter IV 147. 150 aus diesen Stellen herausliest, dafs Cicero die Vorsehung bezweifle und das Natürliche und Göttliche einander entgegensetze, dafs er auf der einen Seite einen naturgemäfsen Gott, auf der anderen eine gottlose Natur habe, so kann ich nicht beistimmen, denn nichts berechtigt uns angesichts so vieler entgegengesetzten Erklärungen (wie gleich N. D. III 40, 94) Ciceros eigene Ansicht mit der hier vorgetragenen zu identifizieren.

4) Viele Stellen, in denen Cicero von der Vorsehung handelt, sind bei Kühner a. a. O. S. 199 angeführt; ich verweise hier nur auf Tusc. I 49, 118. N. D. I 2, 3. De leg. I 7, 21—23. III 1, 3.

5) De leg. II 4, 8.

6) N. D. III 2, 5. De leg. II 7, 15 ff. 13, 32. De divin. II 12, 28. 33, 70. 72, 148.

tümlichen Götterglauben und im zweiten *De divinatione* über die Mantik ergehen läfst, wie ferne er selbst der Volksreligion steht. Die Ehrfurcht vor der Gottheit, welche sich mit einer richtigen Naturansicht verträgt und mit der wahren Sittlichkeit zusammenfällt, soll gefördert, die bestehende Religion soll zum Besten des Gemeinwesens erhalten, der Aberglaube dagegen soll mit der Wurzel ausgerottet werden[1]: dies ist mit zwei Worten das theologische Glaubensbekenntnis Ciceros.

Mit dem Glauben an die Gottheit hängt nun nach Ciceros Ansicht, wie schon gezeigt wurde, die Überzeugung von der Würde der menschlichen Natur aufs engste zusammen. Auch diese Überzeugung heftet sich ihm ungleich mehr an die innere Erfahrung und das sittliche Selbstbewufstsein als an eine philosophische Theorie über das Wesen der Seele. Wenn wir die Fülle unserer Anlagen, die Erhabenheit unserer Bestimmung, den hohen Vorzug, welchen uns die Vernunft verleiht, ins Auge fassen, so werden wir uns unserer höheren Natur und Abstammung bewufst[2]). Demgemäfs betrachtet Cicero die Seele, an die stoische und platonische Lehre anknüpfend, als einen Ausflufs der Gottheit, als ein Wesen von überirdischer Abkunft[3]), ohne dafs er sich doch bemühte, diese Vorstellung genauer auszuführen und namentlich das Verhältnis zwischen jener überirdischen Abstammung der Seele und der materiellen des Leibes zu bestimmen. Wie er aber über das Wesen Gottes unsicher | ist, so äufsert er sich auch schwankend über das Wesen der Seele, und wenn auch seine Neigung unverkennbar dahin geht, sie für eine immaterielle oder doch für eine von jedem irdischen Stoff verschiedene Substanz zu erklären[4]), so will er doch auch die Möglichkeit, dafs sie aus Luft oder Feuer bestehe, nicht

1) De divin. II 72, 148 f. N. D. II 28, 71 (o. S. 320, 1).

2) De leg. I 7, 21 ff. 22, 59 ff. De rep. VI 17, 17.

3) Tusc. I 27, 66: *animorum nulla in terris origo inveniri potest* usw. Ebd. 25, 60. De leg. I 8, 24: *extitisse quandam maturitatem serendi generis humani, quod sparsum in terras atque satum divino auctum sit animorum munere, quomque alia, quibus cohaererent homines, e mortali genere sumpserint, quae fragilia essent et caduca, animum esse ingeneratum a deo.* Vgl. Cato 21, 77.

4) Tusc. I 27, 66. 29, 70.

schlechthin zurückweisen; nur die gröbere Stofflichkeit des Körpers spricht er ihr unbedingt ab[1]). Die Unsterblichkeit der Seele verteidigt er ausführlich, teils aus dem unmittelbaren Bewufstsein und der allgemeinen Übereinstimmung[2]), teils mit den platonischen Beweisen[3]); wenn er nebenbei die Todesfurcht auch für den Fall zu beschwichtigen sucht, dafs die Seelen im Tod untergehen[4]), so ist dies nur die Vorsicht des Akademikers und des praktischen Mannes, der die sittliche Wirkung seiner Reden von allen theoretischen Voraussetzungen möglichst unabhängig machen möchte. Wie die Unsterblichkeit, so sucht Cicero auch die Willensfreiheit im gewöhnlichen Sinne zu beweisen, ohne dafs doch aus der lückenhaft überlieferten Schrift, welche er diesem Gegenstand gewidmet hat[5]), eine selbständige psychologische Forschung hervorginge.

Diese Züge werden genügen, um die Stellung, welche wir Cicero angewiesen haben, zu rechtfertigen und ihn neben seinem Lehrer Antiochus als den eigentlichsten Vertreter des philosophischen Eklekticismus in dem letzten Jahrhundert vor dem Anfang unserer Zeitrechnung zu beurkunden. Wie wenig er aber mit dieser Art des Philosophierens unter seinen Zeit und Volksgenossen allein steht, wird aus unseren früheren Nachweisungen über die Schule des Antiochus[6]) hervorgehen. Unter den römischen Anhängern dieser Denkweise war neben Cicero sein | gelehrter Freund M. Terentius Varro[7]) wohl der bedeutendste. Seine Hauptleistung liegt freilich auf einem

---

1) Tusc. I 25, 60: *(illa vis animi) non est certe nec cordis nec sanguinis nec cerebri nec atomorum; animae sit ignisne nescio, nec me pudet, ut istos, fateri nescire, quod nesciam.* Ebd. 26, 65. 29, 70. De rep. VI 15.

2) Tusc. I 12, 26 ff. Lael. c. 4, 13. Cato m. 21, 77 ff.

3) Tusc. I 22, 50 ff. De rep. VI 17, 17. Cato 21, 78.

4) Tusc. I 34, 82 ff. Epist. V 16, 4.

5) De fato. Die Hauptsätze dieser Schrift (c. 11, 23—26) sind Karneades entnommen.

6) S. 630 ff.

7) Das Leben Varros fällt zwischen 116 und 27 v. Chr. Im übrigen vgl. m. über ihn die römischen Literaturgeschichten, z. B. Teuffel § 164 ff., Schanz § 182 ff., Krische Gött. Stud. 1845 II 172 f., Ritschl „Die Schriftstellerei des M. Ter. Varro", Rh. Mus. VI (1848) 481—560 (Opusc. III). Mommsen Röm. Gesch. III[6] 603 ff. 624 f.

anderen Gebiete[1]); als Philosoph hat er lange nicht die weitgreifende Wirkung geübt wie Cicero, wenn auch vielleicht seine geschichtliche Kenntnis der griechischen Philosophie gründlicher und vollständiger war. Aber doch mufste immer auch die philosophische Richtung, der ein so berühmter Gelehrter[2]) und ein so viel benützter Schriftsteller folgte, von Einflufs sein. Diese Richtung war nun nach Ciceros Versicherung[3]) die des Antiochus, welchen Varro in Athen gehört hatte[4]); und auch er selbst hatte sich in seiner Schrift über die Philosophie, soweit Augustinus darüber berichtet[5]), ganz im Sinn des Antiochus ausgesprochen[6]). Der alleinige Zweck der Philosophie ist, wie er hier ausführt, die | Glückseligkeit des Menschen; für erheblich sind mithin nur diejenigen Lehrunterschiede der philosophischen Schulen zu halten, welche sich auf die Bestimmung des höchsten Gutes beziehen[7]). So grofs daher auch die Zahl der möglichen

---

1) Wie ihn lies Cic. Acad. I 2, 4 ff. selbst aussprechen läfst, wiewohl er vorher auch sein philosophisches Wissen gerühmt hat.

2) *Doctissimus Romanorum* nennt ihn Sen. ad Helv. 8, 1, *vir Romanorum eruditissimus* Quintil. X 1, 95 mit Recht; ebenso sagt Cic. Acad. fr. 36 (22) (b. Augustin. De civ. Dei VI 2) von ihm: *homine omnium facile acutissimo et sine ulla dubitatione doctissimo,* und Augustin. a. a. O, er sei *doctrina atque sententiis ita refertus,* dafs er in sachlicher Beziehung ebensoviel leiste, wie Cicero als Stilist.

3) Ad Att. XIII 12, 3: *ergo illam Ἀκαδημικὴν . . . ad Varronem transferamus; etenim sunt Ἀντιόχεια, quae iste valde probat.* Ebd. 19, 3. 25, 3. Varro ist bekanntlich in der zweiten Bearbeitung der Academica (Acad. I 4, 15 ff.) die Lehre des Antiochus in den Mund gelegt. Mit dem, was S. 625 über Antiochus angeführt ist, stimmt auch Acad. I 2, 6: *nostra tu physica nosti; quae cum contineantur ex effectione et ex materia ea, quam fingit et format effectio* usw.

4) Cic. Acad. I 3, 12. 1, 1. 3. Epist. IX 8, 1. Augustin. De civ. Dei XIX 3, 2: *Varro adserit auctore Antiocho, magistro Ciceronis et suo.*

5) De civ. Dei XIX 1—3.

6) M. vgl. zum folgenden, was S. 624 ff. über Antiochus beigebracht ist; wobei zu bemerken ist, dafs Varros Buch nach Cic. Acad. I 2, 4 ff. jünger ist als die dort benützten ciceronischen Darstellungen, von denen ohnedem auch nur die eine Varro in den Mund gelegt wird.

7) A. a. O. 1, 3 S. 349, 28 Domb.: *neque enim existimat ullam philosophiae sectam esse dicendam, quae non eo distet a ceteris, quod diversos habeat fines bonorum et malorum. quando quidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis*

Sekten an sich ist — Varro zählte deren, zum Teil freilich nach sehr äufserlichen Teilungsgründen, nicht weniger als 288[1]) —, so lassen sich doch alle auf wenige Hauptklassen zurückführen, wenn wir mit Beseitigung dessen, was die Fassung des höchsten Gutes selbst nicht berührt[2]), uns nur an die Hauptfrage halten. Diese betrifft aber das Verhältnis der Tugend zu dem ersten Naturgemäfsen[3]), mit welchem auch über ihr Verhältnis zu allem Hierinbegriffenen, und so namentlich auch zu der Lust und der Schmerzlosigkeit, entschieden ist. Soll das erste Naturgemäfse um der Tugend | willen, oder die Tugend um des Naturgemäfsen willen, oder sollen beide um ihrer selbst willen begehrt werden? Dies ist nach Varro die Grundfrage der ganzen Philosophie[4]). Zur Beantwortung dieser Frage geht er nun auf den Begriff des Menschen zurück, da sich nur von hier aus entscheiden lasse, was für den Menschen das höchste Gut sei. Der Mensch ist

---

boni; nulla est igitur causa philosophandi nisi finis boni: quum ob rem quae nullum boni finem sectatur, nulla philosophiae secta dicenda est.

1) Für ihre Ableitung geht Varro a. a. O. 1, 2 so zu Werke. Es gebe, sagt er, vier natürliche Gegenstände des Begehrens: die sinnliche Lust, die Schmerzlosigkeit, diese beiden Stücke zusammen und als viertes die *prima naturae* überhaupt, welche aufser jenen auch alle anderen natürlichen Vorzüge des Leibes und der Seele umfassen. Jedes dieser vier Stücke könne ferner um der Tugend (der zur Natur mittelst der Belehrung hinzukommenden Trefflichkeit) willen, oder es könne die Tugend um seinetwillen, oder es können beide selbständig begehrt werden. So erhalten wir zunächst 12 mögliche Sekten. Diese werden zu 24, sofern man sich jeder derselben entweder blofs um des eigenen oder auch um fremden Wohls willen anschliefst. Diese 24 spalten sich wieder in 48, von welchen die eine Hälfte ihr Ziel als wahr verfolgt, wie die sämtlichen dogmatischen Philosophen, die andere nur als wahrscheinlich, wie die neue Akademie. Da sich ferner jede derselben sowohl der gewöhnlichen, als der cynischen Lebensweise *(habitus et consuetudo)* bedienen kann, so ergeben sich 96 statt der 48. Weil es endlich in jeder dieser Sekten teils auf das theoretische *(otiosus)*, teils auf das praktische *(negotiosus)*, teils auf ein aus beiden zusammengesetztes Leben abgesehen sein kann, müssen wir auch diese Zahl noch verdreifachen und erhalten so 288.

2) Dafs es sich mit der Mehrzahl der von ihm genannten Unterschiede so verhalte, zeigt Varro selbst a. a. O. 1, 3. c. 2 Anf.

3) Den *prima naturae*, *primigenia naturae* = τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν s. o. S. 213, 1. 264, 1. 265, 1.

4) A. a. O. c. 2.

aber weder blofs Leib noch blofs Seele, sondern er besteht aus beiden zusammen. Sein höchstes Gut mufs daher sowohl aus Gütern des Leibes als aus Gütern der Seele bestehen, und es ist deshalb beides, das erste Naturgemäfse und die Tugend, um seiner selbst willen zu begehren [1]). Aber das höchste von diesen Gütern ist die Tugend, die durch Unterricht erworbene Lebenskunst [2]). Indem sie das Naturgemäfse, welches auch schon vor ihrer Entstehung vorhanden war, in sich aufnimmt, so begehrt sie nun alles um ihrer selbst willen; und während sie sich als das vorzüglichste Gut betrachtet, geniefst sie doch auch alle übrigen Güter und legt jedem den ihm nach seinem Verhältnis zu den anderen zukommenden Wert bei, bedenkt sich aber deshalb auch nicht, die geringeren, wenn es sein mufs, den höheren aufzuopfern. Wo die Tugend fehlt, da mögen noch so viele anderweitige Güter sein, sie dienen doch dem, der sie besitzt, nicht zum Besten, sie sind nicht seine Güter, weil er von ihnen einen schlechten Gebrauch macht. In dem Besitze der Tugend und der sie bedingenden leiblichen und geistigen Vorzüge besteht die Glückseligkeit; diese steigt, wenn noch andere Güter, deren die Tugend an sich entbehren könnte, hinzukommen; sie ist vollendet, wenn sich alle Güter der Seele und des Leibes vollständig zusammenfinden [3]). Zu dieser Glückseligkeit gehört | aber auch die Geselligkeit, zur Tugend die Gesinnung, welche anderen um ihretwillen die gleichen Güter wünscht wie sich selbst; und diese Gesinnung soll sich neben der

---

1) C. 3, 1. Dafs hierbei die *prima naturae*, zu denen Varro im Vorhergehenden auch die natürlichen Vorzüge und Anlagen des Geistes gezählt hat, jetzt der Gesamtheit der leiblichen Güter gleichgesetzt werden, ist eine Ungenauigkeit, welche wir Varro selbst und nicht blofs Augustin zuzurechnen haben werden.

2) A. a. O. S. 354, 6. 9 Domb.: *virtutem, quam doctrina inserit velut artem vivendi — virtus i. e. ars agendae vitae* a. a. O.

3) S. 354, 28: *haec ergo vita hominis, quae virtute et aliis animi et corporis bonis, sine quibus virtus esse non potest* (dahin gehört, wie im Folgenden erläutert wird, das Leben, die Vernunft, das Gedächtnis), *fruitur, beata esse dicitur; si vero et aliis, sine quibus esse virtus potest, vel ullis vel pluribus, beatior; si autem prorsus omnibus, ut nullum omnino bonum desit vel animi vel corporis, beatissima.* c. 3. 1. Ebd. das Weitere.

Familie und dem Staat, dem jeder angehört, auch auf die Menschheit, ja auf die ganze Welt, Himmel und Erde, Götter und Menschen, erstrecken [1]. Ihre äufsere Betätigung hat sie weder in dem theoretischen noch in dem praktischen Leben als solchem, sondern in der Verknüpfung beider zu suchen. Ihres Prinzips aber mufs sie durchaus sicher sein: die Grundsätze über Güter und Übel dürfen uns nicht blofs für wahrscheinlich gelten, wie den Akademikern, sondern sie müssen uns zweifellos feststehen. Dies ist die Lehre der alten Akademie, zu welcher sich Varro mit seinem Lehrer Antiochus bekennt [2]. Eine bemerkenswerte philosophische Eigentümlichkeit tritt in dieser Erörterung allerdings nicht hervor: sie enthält keine neuen Gedanken, und was in der Ausführung der ihm von Antiochus überlieferten Ansichten Varro selbst angehört, zeichnet sich weder durch Schärfe des Urteils noch durch Gewandtheit der Darstellung aus. Aber so viel sieht man wenigstens, dafs Varro jener Ansichten sich durch eigenes Nachdenken bemächtigt hatte, und dafs die ganze Richtung des Antiochus seiner Denkungsart entsprach: was sie ihm und seinen Landsleuten empfehlen mufste, war ohne Zweifel vor allem die praktische Zweckbestimmung der Philosophie und jene Rücksicht auf die Bedürfnisse des Lebens, welche in ihren Annahmen über die verschiedenen Bestandteile des höchsten Gutes und das Wertverhältnis derselben hervortritt.

Je gröfser aber der Einflufs war, den schon Antiochus der stoischen Lehre einräumte [3], um so weniger können wir uns wundern, wenn Varro dieser bei einigen anderen Fragen noch | näher trat als in seiner Ethik [4]. Wenn er die Seele für die Luft erklärte, welche durch den Mund eingeatmet und in der Brust erwärmt werde, um sich von da aus durch

---

1) Varro ist also mit dem stoischen Kosmopolitismus ganz einverstanden; ebenso leitet er aber auch aus demselben den Satz ab, dafs sich der Mensch überall heimisch fühlen könne: die Verbannung, sagt er bei Sen. ad Helv. 8, 1, sei an sich kein Übel, *quod, quocunque venimus, eadem rerum natura utendum est.* Vgl. S. 629, 1.

2) Augustin. a. a. O. 3, 2.

3) Vgl. S. 623 ff.

4) Er selbst hatte nach Cic. Brut. 56, 205. Acad. I 2, 8 den Schüler des Panätius L. Aelius Stilo (s. o. S. 555, 4) zum Lehrer.

den Leib zu verbreiten[1]), so schlofs er sich durch ihre Zurückführung auf das Pneuma an den stoischen Materialismus an, der auch Antiochus nicht fremd ist[2]). Er unterschied ferner mit den Stoikern die bekannten drei Grade und Formen des Seelenlebens[3]). Von besonderer Bedeutung ist aber sein Anschlufs an die stoische Theologie. Mit ihr erklärte er das Weltganze oder genauer die Seele dieses Ganzen für die Gottheit; nur die Teile dieser Weltseele, die in den verschiedenen Teilen der Welt waltenden Seelen, sollten es sein, welche in den Göttern des Polytheismus bis auf die Genien und Heroen herab verehrt werden[4]). Aber | mit einem Panätius

---

1) Lactant. De opif. D. 17: *Varro ita definit: anima est aer conceptus ore, defervefactus in pulmone, temperatus in corde, diffusus in corpus.* Vgl. Varro l. Lat. V 59: *sive, ut Zeno Citius, animalium semen ignis is, qui anima ac mens.*

2) S. S. 626.

3) Augustin. De civ. D. VII 23; s. folg. Anm.

4) Augustin. De civ. D. IV 31 S. 186, 12 Db.: Varro sagt, *quod hi soli ei videantur animadvertisse, quid esset deus, qui crediderunt eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem.* Ebd. VII 6 (c. 9 wiederholt) S. 281, 31: *dicit ergo idem Varro . . . deum se arbitrari esse animam mundi . . . et hunc ipsum mundum esse deum; sed sicut hominem sapientem, cum sit ex corpore et animo, tamen ab animo dici sapientem, ita mundum deum dici ab animo, cum sit ex animo et corpore.* Ebd. VII 23 S. 301, 22: (Varro in dem Buch über die *dii selecti*) *tres esse adfirmat animae gradus in omni universaque natura,* nämlich die S. 196 besprochenen: Natur, vernunftlose Seele, Vernunft. *hanc partem animae mundi* (ihren vernünftigen Teil, ihr ἡγεμονικόν) *dicit deum, in nobis autem genium vocari. esse autem in mundo lapides ac terram . . . ut ossa, ut ungues dei; solem vero, lunam, stellas, quae sentimus quibusque ipse sentit, sensus esse eius; aethera porro animum eius; cuius vim, quae pervenit in astra, ipsam quoque facere deos* (mache sie zu Göttern); *et per ea quod in terram permanat, deam Tellurem; quod autem inde permanat in mare atque oceanum, deum esse Neptunum.* Ähnlich c. 6 S. 282, 6: die Welt teile sich in Himmel und Erde, der Himmel in Äther und Luft, die Erde in Wasser und Erde: *quas omnes partes quattuor animarum esse plenas, in aethere et aere immortalium, in aqua et terra mortalium;* vom äufsersten Himmelskreis bis zur Mondsphäre reichen die himmlischen Götter, zwischen dieser und der Wolkenregion *aerias esse animas . . . et vocari heroas et lares et genios.* Ebd. c. 9 S. 285, 7 nennt er (denn nur Varro kann gemeint sein) Jupiter *deus habens potestatem causarum, quibus aliquid fit in mundo;* c. 11 und 13 eignet er sich (denn auch dies hat Augustin von ihm, vgl. c. 9 S. 287, 1) die Verse des Valerius Soranus (s. o. S. 609 u.) an, in denen Jupiter *progenitor genetrixque deum* genannt wird; und c. 28 führt er die männlichen Gottheiten

und Scävola unterschied er sehr bestimmt zwischen der natürlichen oder philosophischen, der mythischen und der bürgerlichen Theologie[1]; und wenn er der Mythologie der Dichter vorwarf, dafs sie von den Göttern die ungereimtesten und unwürdigsten Dinge erzähle[2], verbarg er doch nicht, dafs er auch an der öffentlichen Religion vieles auszusetzen habe, dafs z. B. der Bilderdienst eine Verunreinigung der wahren Gottesverehrung sei[3]; dafs ihm für seine Person die philosophische Lehre von der Gottheit genügen würde[4], und dafs er in der Staatsreligion nur eine bürgerliche Einrichtung zu sehen wisse, die im Interesse des Gemeinwesens der Schwäche der Massen die eingreifendsten Zugeständnisse machen mufste[5].

---

auf den Himmel oder Jupiter als das aktive, die weiblichen auf die Erde oder Juno als das passive Prinzip zurück, während Minerva die Ideen als die Urbilder bezeichnen soll. Dafs alle diese Sätze teils direkt stoisch sind, teils an Stoisches sich anschliefsen, wird aus den Nachweisungen erhellen, die S. 141 ff. 149, 5. 324 ff. 333 gegeben wurden.

1) Augustin. a. a. O. VI 5 S. 252, 17: *tria genera theologiae dicit esse* (in den drei letzten Büchern der Antiquitäten, worüber c. 3) . . . *eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile.* Mit dem ersten haben es die Dichter zu tun, mit dem zweiten die Philosophen, mit dem dritten die Staaten *(populi).* In der ersten sei vieles, was der Natur und Würde der Gottheit zuwiderlaufe (s. folg. Anm.); zur zweiten gehöre: *dii qui sint, ubi, quod genus, quale est: a quodam tempore an a sempiterno fuerint dii; ex igni sint, ut credit Heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut ait Epicurus. sic alia, quae facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures.*

2) A. a. O. S. 252, 29 (s. vor. Anm.) mit dem Zusatz: *in hoc enim est, ut deus alias ex capite, alius ex femore sit, alius ex guttis sanguinis natus; in hoc, ut dii furati sint, ut adulteraverint, ut servierint homini; denique in hoc omnia diis attribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam quae in contemptissimum hominem cadere possunt.*

3) A. a. O. IV 31 S. 186, 21: Die alten Römer, bemerkt Varro, verehrten die Götter 170 Jahre lang ohne Bilder. *quod si adhuc, inquit, mansisset, castius dii observarentur.* VI 7 S. 258, 30: *fatetur, sicut forma humana deos fecerunt, ita eos delectari humanis voluptatibus credidisse.*

4) A. a. O. IV 31 S. 185, 22: Varro bekenne selbst, wenn er einen Staat neu zu gründen hätte, *ex naturae potius formula deos nominaque eorum se fuisse dedicaturum.*

5) Dafs er die Staatsreligion als eine politische Institution ansehe, spricht V. a. a. O. VI 4 S. 250, 24 aus, wenn er sagt: falls er *de omni natura deorum* handelte, so hätte er zuerst von den Göttern zu reden, dann erst von den Menschen; da er es aber nur mit den Staatsgöttern zu tun

In allem diesem ist nichts, was über die stoische Lehre in der Fassung des Panätius hinausginge, aber auch nichts, was sich mit dem stoisierenden Eklekticismus eines Antiochus nicht vertrüge [1]).

7. Die Sextier.

Eine eigentümliche Stelle nimmt unter den römischen Philosophen die Schule der Sextier ein. Auch diese Schule war aber nicht so unabhängig von der gleichzeitigen griechischen Philosophie, und ihre Leistungen nicht so bedeutend, dafs sie eine eingreifendere Wirkung auszuüben und eine längere Dauer zu gewinnen vermocht hätte. Ihr Stifter Quintus Sextius war ein Römer von guter Abkunft, welcher die politische Laufbahn verschmäht hatte, um sich ganz der Philosophie zu widmen [2]), | ein etwas älterer Zeit-

---

habe, befolge er die umgekehrte Ordnung. Denn *sicut prior est, inquit, pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium, ita priores sunt civitates quam ea, quae a civitatibus instituta sunt.* Wie wenig aber die wahre, philosophische Götterlehre für eine öffentliche Religion tauge, haben wir schon gehört (S. 698, 1). Eine solche mufs vielmehr viel Mythologisches in sich aufnehmen. Vgl. VI 6 S. 257, 6: *ait enim, ea, quae scribunt poetae, minus esse quam ut populi sequi debeant; quae autem philosophi, plus quam ut ea vulgum scrutari expediat. quae sic abhorrent, inquit, ut tamen ex utroque genere ad civiles rationes adsumpta sint non pauca.* Die Philosophen wollen freilich durch ihre Forschungen belehren, und insofern kann a. a. O. gesagt werden: *physicos utilitatis causa scripsisse, poetas delectationis.* Aber nützlich ist diese Belehrung nur denen, die sie verstehen, nicht der Masse.

1) Wie dies Krische a. a. O. 172 f. gegen O. Müllers (zu Varro l. Lat. S. V) Behauptung, dafs Cicero den Varro mit Unrecht zum Antiocheer mache, während er doch zur Stoa übergetreten sei, mit Recht festhält. — Auf Übereinstimmungen zwischen Varro und Posidonius weisen hin: Schmekel Mittl Stoa 144 ff. 409 ff. u. a. O., der Varro wegen seiner Zahlenspielerei und des Wunsches, auf pythagoreische Art begraben zu werden (Plin. h. n. XXXV 160), einen Hang zu pythagoreischer Mystik zuschreibt, und E. Oder Philologus Suppl. Bd. 10 (1898) S. 309. 365 f. Vgl. weiter Diels Dox. 198, 1. E. Norden Jahrb. f. cl. Philol. Suppl.-Bd. XIX (1892) 428 ff. R. Agahd ebd. Suppl.-Bd. XXIV (1898) 1 ff.

2) S. folg. Anm. und Plut. De profect. in virt. 5 S. 77 e: *καθάπερ φασὶ Σέξτιον τὸν Ῥωμαῖον ἀφεικότα τὰς ἐν τῇ πόλει τιμὰς καὶ ἀρχὰς διὰ φιλοσοφίαν, ἐν δὲ τῷ φιλοσοφεῖν αὖ πάλιν δυσπαθοῦντα καὶ χρώμενον τῷ λόγῳ χαλεπῷ τὸ πρῶτον, ὀλίγον δεῆσαι καταβαλεῖν ἑαυτὸν ἔκ τινος διήρους.* Auf diesen Übergang von der praktischen Tätigkeit zur

genosse des Augustus[1]). Nach seinem Tode scheint sein Sohn die Leitung der Schule übernommen zu haben[2]). Als ihre Anhänger werden Sotion aus Alexandria, dessen begeisterter Schüler Seneca im Beginn seines Jünglingsalters gewesen war[3]), Cornelius Celsus, ein fruchtbarer | Schriftsteller[4]),

---

Philosophie scheint sich auch Plin. h. nat. XVIII 28, 274 zu beziehen. Plin. erzählt hier, wie sich Demokrit durch die bekannte (auch von Thales erzählte) Spekulation mit Öl (s. Bd. I[5] 845) bereichert, dann aber seinen Gewinn den Beteiligten zurückgegeben habe, und fährt fort: *hoc postea Sextius e Romanis sapientiae adsectatoribus Athenis fecit eadem ratione*; was doch wohl nicht heifsen soll, er habe die gleiche Spekulation gemacht, sondern nur, er habe in ähnlicher Weise die, welche ihn wegen seiner Beschäftigung mit der Philosophie tadelten, zum Schweigen gebracht und seinerseits auf den Gewinn verzichtet.

1) Sen. ep. 98, 13: *honores reppulit pater Sextius, qui ita natus, ut rempublicam deberet capessere, latum clavum divo Iulio dante non recepit.* Da dies spätestens 43 v Chr. geschehen sein mufs, und Sextius damals doch wohl mindestens 25—27 Jahre alt war (vgl. Ott Charakter u. Urspr. d. Sprüche d. Sextius, Rottweil 1861, S. 1), so wird man seine Geburt annähernd 70 v. Chr. oder auch etwas früher setzen können. Wenn Eus. Chron. zu Ol. 195, 1 (1 n. Chr.) die Blüte des „pythagoreischen Philosophen Sextus" erst in diese Zeit verlegt, geht er, falls damit unser Sextius gemeint ist, jedenfalls zu weit herab. Dafs Seneca den älteren Sextius noch persönlich gekannt habe, ist nicht wahrscheinlich; die Stellen, welche Ott S. 2, 10 anführt, sprechen eher für das Gegenteil: ep. 59, 7. 64, 2 ff. De ira II 36, 1 beziehen sich nur auf seine Schrift; De ira III 36, 1 kann einer Schrift oder mündlicher Überlieferung, ep. 73, 12 mag der letzteren entnommen sein; ep. 108, 17 berichtet Sen. über die Lehre des Sextius, wie er selbst sagt, nach Sotion.

2) Eine ausdrückliche Überlieferung darüber liegt nicht vor, aber da die Schule durchaus als die Schule der Sextier bezeichnet (s. folg. Anmm.), und der ältere Sextius als Philosoph durch den Beisatz *pater* von seinem Sohn unterschieden wird (Sen. ep. 98. 13. 64, 2), so ist es ganz wahrscheinlich.

3) Sen. ep. 108, 17 ff. 49, 2. Das Lebensalter, in dem er Sotion hörte, bezeichnet Seneca ep. 108 mit *iuvenis*, ep. 49 mit *puer*. Es mag also um 18—20 n. Chr. gewesen sein. Auf die gleiche Zeit führt ep. 108, 22, vgl. m. Tac. Ann. II 85. Über die Verschiedenheit dieses Sotion von dem gleichzeitigen Peripatetiker s. m. Bd. II b[3] 931, 3 und unten S. 777 3. Aufl. Für die Annahme, dafs der Lehrer Senecas, nicht der Peripatetiker, der Verfasser der Schrift π. ὀργῆς sei, macht Diels Dox. 255 f. mit Recht auch die Verwandtschaft geltend, welche sich zwischen einem Bruchstück aus Sotion π. ὀργῆς (bei Stob. Floril. 20, 53 S. 550, 7 Hs.) und Sen. De ira II 10, 5 findet. Auch die wiederholte Anführung von Aussprüchen des Sextius De ira II 36, 1. III 36, 1 weist auf diese Quelle.

4) Quintil. X 1, 124: *scripsit non parum multa Cornelius Celsus*

L. Crassicius aus Tarent[1]), Fabianus Papirius[2]) genannt. Indessen erlosch sie mit diesen Männern: so lebhaft auch der Beifall war, den sie anfangs gefunden hatte, so war sie doch in Senecas späteren Jahren schon längere Zeit ausgestorben[3]). Auch ihre Schriftwerke sind bis auf einzelne Aussprüche des älteren Sextus, Sotion und Fabianus verloren gegangen[4]). |

Sextios secutus, non sine cultu ac nitore. Vgl. T. III b⁴ 7, 5 g. E. Näheres über diesen Arzt und Polyhistor bei Teuffel Röm. Litt.⁴ § 280. Schanz R. L. II § 473 ff. M. Wellmann b. Pauly-Wissowa IV 1273.

1) Ein Grammatiker, der sich bereits als Lehrer, besonders in Smyrna, einen bedeutenden Namen erworben hatte, als er *dimissa repente schola transiit ad Q. Sexti philosophi sectam* (Sueton. De illustr. gramm. 18). Vgl. Goetz b. Pauly-Wissowa IV 1681.

2) Dieser Philosoph, dessen Seneca De brevit. vit. 10, 1. ep. 11, 4. 40, 12. 100, 2 als eines von ihm selbst gekannten und gehörten verstorbenen Zeitgenossen erwähnt, war nach eben diesen Stellen ein Mann von vortrefflichem Charakter, *non ex his cathedraris philosophis, sed ex veris et antiquis* (De brevit. vit. 10, 1). Auch sein Vortrag und seine Darstellung wird von Seneca ep. 40, 12. 58, 6. 100 in hohem Grade gerühmt, und ep. 100, 9 wird er als ein Schriftsteller bezeichnet, dem in stilistischer Beziehung nur Cicero, Pollio und Livius vorzuziehen seien, wenn auch gewisse Mängel bei ihm zugegeben werden. Ebd. sagt Sen., er habe ungefähr ebensoviel Philosophisches geschrieben als Cicero; aufserdem erwähnt er a. a. O. 1 seine *libri civilium.* Die Vorträge ans Volk, deren ep. 52, 11 gedacht wird, scheinen philosophischen Inhalts gewesen zu sein. Dafs er ein Schüler des (älteren) Sextius war, durch den er bestimmt worden zu sein scheint, sich statt der Rhetorik der Philosophie zu widmen, sagt der ältere Seneca Controvers. II praef. 1. 2. Über seine Schreibart äufsert dieser sich weniger günstig. Einige Äufserungen von ihm bei Sen. cons. ad Marc. 23, 5. De brevit. vit. 10, 1. 13, 9. nat. qu. III 27, 3. Vgl. Oder Philologus Suppl.-Bd. VII (1898) S. 292 f.

3) Sen. nat. qu. VII 32, 2: *Sextiorum nova et Romani roboris secta inter initia sua, cum magno impetu coepisset, exstincta est.*

4) Von diesen drei Philosophen hat Seneca, von Sotion auch Stobäus im Florilegium einzelnes aufbewahrt. Aufserdem ist uns in Rufins lateinischer Übersetzung eine Spruchsammlung erhalten, welche zuerst von Orig. c. Cels. VIII 30 und in Matth. 19, 3 mit der Bezeichnung Σέξτου γνῶμαι angeführt, von Porph. ad Marcellam ohne Nennung des Verfassers öfters benützt wird, und von der auch eine syrische Bearbeitung (b. Lagarde Analecta Syr., Lpz. 1858) vorhanden ist. (Über die zwei lateinischen Rezensionen derselben und die neueren Ausgaben vgl. m. Gildemeister im Vorwort zu seiner Ausgabe, nach der ich hier zitiere: Sexti Sententiarum recensiones latinam graecam syriacas coniunctim exh. Bonn 1873.) Sexti Pythag. Clitarchi

Was sich aus diesen über die Lehre der Schule abnehmen läfst, dient dem Urteil Senecas zur Bestätigung, dafs die-

Evagrii sententiae ed. Elter, Lips. 1892. Diese Sammlung, bald γνῶμαι oder *sententiae*, bald *enchiridion*, seit Rufin auch *Annulus* genannt, wurde von den Christen viel gebraucht; ihr Verfasser heifst bald Sextus, bald Sixtus oder Xystus, und während ihn die meisten als pythagoreischen Philosophen bezeichnen, sehen andere in ihm den römischen Bischof Sixtus (oder Xystus, um 120 ff.). Von den neueren Gelehrten hielten viele, wie noch Lasteyrie (Sentences de Sextius, Par. 1842) und Mullach (Fragm. Philos. II p. XXXI f.), die Sprüche für das Werk eines heidnischen Philosophen und näher eines der beiden Schüler. (Wie aber Ott a. a. O. I 10 diese Meinung in meiner 1. Auflage finden konnte, begreife ich nicht.) Dagegen glaubt Ritter IV 178, sie seien die christliche Überarbeitung einer Grundschrift, die einem Sextus, möglicherweise auch unserem Sextius, angehören möge, in die aber so viel Christliches eingemischt sei, dafs sie als Geschichtsquelle ganz unbrauchbar geworden sei. Ewald (Gött. Anz. 1859 I 261 ff. Gesch. d. V. Isr. VII 321 ff.) seinerseits erklärt die syrische Rezension der Spruchsammlung für die treue Übersetzung eines christlichen Originals, dessen Wert er nicht genug zu rühmen weifs, und dessen Urheberschaft er dem römischen Sixtus zuschreibt. Meinrad Ott endlich führt in drei Gymnasialprogrammen (Charakter und Ursprung der Sprüche des Philosophen Sextius, Rottweil 1861. Die syrischen „Auserlesenen Sprüche" usw., ebd. 1862. Die syrischen Auserl. Spr. usw., ebd. 1863) die Ansicht aus, dafs die Sentenzen von dem jüngeren Sextius verfafst seien, bei welchem die ursprüngliche Richtung der Sextierschule teils durch pythagoreische, teils und besonders durch jüdische Einflüsse wesentlich modifiziert und auf eine rein monotheistische Grundlage gestellt worden sein soll. Allein so überzeugend er gegen Ewald in der syrischen Rezension eine spätere Überarbeitung nachgewiesen hat, in welcher das von Rufin übersetzte Original verwässert und sein ursprüngliches Gepräge verwischt wird, so unhaltbar ist doch seine eigene Hypothese. Fürs erste wäre nämlich die Voraussetzung, dafs einer von unsern zwei Sextiern Verfasser der Spruchsammlung sei, auch in dem Fall höchst unsicher, wenn diese Schrift selbst sich einem von ihnen beilegte, da sie doch erst im 3. Jahrhundert auftaucht. Aber wir haben gar keinen Grund zu der Annahme, dafs der Verfasser der Sentenzen einer der Sextier sein wolle. Die ältesten Zeugen nennen ihn durchweg Sextus, spätere seit Rufin, wie bemerkt, auch Sixtus oder Xystus, aber niemals S e x t i u s (vgl. Gildemeister a. a. O. S. LII ff.); ebenso die lateinischen Handschriften (a. a. O. XIV ff.) und die syrischen Bearbeiter (ebd. XXX f.), welche beide Xystus sagen; wir können daher nur vermuten, dafs auch der Verfasser selbst sich Sextus, nicht S e x t i u s, genannt habe. Sodann nötigt Otts Ansicht, zwischen der Lehre des älteren Sextius (welcher, um nur dies Eine anzuführen, dem strengen Monotheismus der Sentenzen fernestehend [s. u. S. 705, 3] den höchsten Gott Jupiter nennt) und der seines Sohnes einen tiefgreifenden Unterschied anzunehmen, während doch alle alten Zeugnisse ohne Ausnahme nur von e i n e r Schule der Sextier wissen, und während

selbe | zwar von bedeutender sittlicher Wirkung und altrömischer Kraft, aber ihrem Inhalt nach von der stoischen

man auch bei SEN. nat. qu. VII 32 (vor. Anm.) dem Sinn und dem Ausdruck gleichsehr Gewalt antun mufs, um in der *nova Sextiorum schola* die Schule des jüngeren Sextius im Unterschied von der seines Vaters zu finden, zumal da auch das Prädikat *Romani roboris* mit dem, was Seneca sonst von dem älteren Sextius sagt (ep. 59, 7: *Sextium . . . virum acrem, Graecis verbis, Romanis moribus philosophantem*), durchaus übereinstimmt, dagegen für eine Mischung von stoisch-pythagoreischer Philosophie mit jüdischen Dogmen wenig passen würde. Was endlich jeden weiteren Grund entbehrlich macht: die Beziehungen auf christliche Anschauungen und auf neutestamentliche Stellen sind in den Sentenzen so unverkennbar, dafs weder an einen rein römischen noch an einen jüdisch-römischen Ursprung derselben gedacht werden kann. Denn wenn auch manche Anklänge an die christliche Ausdrucks- und Denkweise, wie GILDEMEISTER S. XLII f. zeigt, nur scheinbar sind oder erst von den christlichen Übersetzern und Bearbeitern hereingetragen wurden, so läfst sich doch bei anderen, wie derselbe einräumt, selbst die Beziehung auf bestimmte neutestamentliche Aussprüche nicht verkennen. Wenn s. 39 denen, die schlecht leben, in Aussicht gestellt wird, nach ihrem Tode vom bösen Geist gequält zu werden, *usque quo exigat ab eis etiam novissimum quadrantem*, so läfst sich dies nur aus der Erinnerung an Matth. 5, 26 erklären; ebenso weist s. 20 auf Matth. 22, 21; s. 110 auf Matth. 15, 11. 16 ff; s. 193 auf Matth. 19, 23; s. 242 auf Matth. 10, 8; s. 336 auf Matth. 20, 28, dessen διακονηθῆναι das *ministrari ab aliis* entspricht; s. 60 vgl. 58 auf Joh. 1, 12. Weniger sicher, aber doch wahrscheinlich ist s. 233 die Berücksichtigung von Matth. 5, 28; s. 13. 273 von Matth. 5, 29 f. 18, 8 f.; s. 30 von 1. Joh. 1, 5. Auch der *homo dei* s. 2. 133 (s. 3 trägt ihn erst RUFINS Übersetzung herein) gehört dem christlichen (durch 1. Tim. 6, 11. 2. Tim. 3, 17 erwiesenen) Sprachgebrauch an; ebenso *filius dei* (s. 58. 60. 135. 221. 439), *verbum dei* (s. 264. 277. 396. 413), *iudicium* (14. 347), *saeculum* (15. 19. 20), *electi* (1), *salvandi* (143): ferner die Engel s. 32, der Prophet der Wahrheit s. 441, die starke Betonung des Glaubens s. 196 u. ö.; an vielen Stellen haben freilich (vgl. GILDEMEISTER a. a. O.) erst die christlichen Bearbeiter *fides* und *fidelis* für andere Ausdrücke gesetzt. S. 200. 349 f. 387 scheint Christenverfolgungen, s. 331 den Abfall vom Christentum im Auge zu haben. Unsere Sentenzensammlung kann daher so, wie sie vorliegt, nur von einem Christen verfafst sein, und da sie einige von den jüngsten Schriften unseres neutestamentlichen Kanon berücksichtigt, und ihr eigenes Dasein sich erst gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts nachweisen läfst, so ist sie wohl keinenfalls lange vor dem Ende des zweiten, möglicherweise erst im dritten verfafst worden. Wenn aber doch die eigentümlich christlichen Lehren in ihr durchaus fehlen, und nicht einmal der Name Christi genannt wird, so kann dies nur beweisen, dafs der Verfasser selbst seine Arbeit nicht blofs auf Christen, sondern auch auf Nichtchristen berechnet hat und durch sie zunächst nur die allgemeinen Grundsätze des Monotheismus und der christlichen Moral empfehlen will.

nicht verschieden | gewesen sei [1]). Das einzige, was die Sextier von den älteren Stoikern unterscheidet, ist die Entschiedenheit, mit der sie sich auf die Sittenlehre beschränkten; auch hierin treffen sie ja aber mit dem späteren Stoicismus und den Cynikern der Kaiserzeit zusammen. Scheinen sie auch die physikalische Forschung nicht unbedingt mifsbilligt zu haben [2]), so hatten und suchten sie doch anderswo ihre Stärke. Ein Sextius, ein Sotion, ein Fabianus waren Männer, welche durch ihre Persönlichkeit einen ergreifenden moralischen Eindruck hervorbrachten [3]); und auf diese persönliche Wirkung legten sie weit gröfseren Wert, als auf die wissenschaftliche Forschung: die Affekte, sagt Fabianus, müsse man | nicht mit Spitzfindigkeiten, sondern mit Begeisterung bekämpfen [4]), und über die gelehrten Bestrebungen, welche keine sittliche Einwirkung bezwecken, urteilte er, es wäre vielleicht besser,

---

Ob er selbst Sextus hiefs, oder ob er den Namen eines angeblichen Philosophen Sextus (der in diesem Fall wohl von ihm selbst schon als Pythagoreer bezeichnet war) seiner Schrift fälschlich vorsetzte, läfst sich nicht ausmachen; für das Werk eines der Sextier scheint er sie, wie bemerkt, nicht ausgegeben zu haben. Dabei ist immerhin wahrscheinlich, dafs er den gröfseren Teil seiner Sprüche von Philosophen entlehnt hat; da wir aber durch ihn selbst von keinem einzigen erfahren, wo er ihn her hat, so ist seine Sammlung, wie Ritter richtig urteilt, als Quelle für die Geschichte der Philosophie ganz unbrauchbar; der Versuch, aus derselben einen echten Grundstock als Werk der beiden Sextier auszuscheiden, wäre aussichtslos, wenn er auch mit mehr Geschick unternommen würde, als dies von J. R. Tobler (Annulus Rufini. I. Sent. Sext. Tüb. 1878) geschehen ist.

1) Nat. qu. VII 32, 2. ep. 59, 7 (s. S. 701, 3. 703). ep. 64, 2: *liber Qu. Sextii patris, magni, si quid mihi credis, viri et, licet neget, Stoici.*

2) Von Fabianus wenigstens sehen wir aus Sen. nat. qu. III 27, 3, dafs seine Ansicht über das *diluvium* (s. o. S. 159 f.) von der Senecas etwas abwich, er mufs also diese stoische Annahme im allgemeinen geteilt haben.

3) M. vgl. über Sextius aufser dem, was Anm. 1. S. 701, 3 angeführt ist, Sen. ep. 64, 3: *quantus in illo, di boni, vigor est, quantum animi!* Andere Philosophen *instituunt, disputant cavillantur, non faciunt animum, quia non habent: cum legeris Sextium, dices: vivit, viget, liber est, supra hominem est, dimittit me plenum ingentis fiduciae;* über Fabianus oben S. 701, 2; über Sotion Sen. ep. 108, 17.

4) Sen. De brevit. vit. 10, 1: *solebat dicere Fabianus . . . contra adfectus impetu, non suptilitate pugnandum, nec minutis volneribus, sed incursu avertendam aciem; non probat cavillationes, eam* [nämlich *aciem*, überliefert ist *enim*] *contundi debere, non vellicari.*

gar keine Wissenschaft zu treiben, als eine solche[1]). Das Leben des Menschen ist, wie Sextius ausführt[2]), ein beständiger Kampf mit der Torheit, nur wer immer schlagfertig dasteht, kann den Feinden, die ihn von allen Seiten umdrängen, siegreich begegnen. Erinnert nun schon dieses an den Stoicismus und insbesondere an den der römischen Periode, so tritt uns derselbe noch bestimmter aus dem Satze des Sextius entgegen, dafs Jupiter nicht mehr vermöge als ein tugendhafter Mann[3]). An dieses Stoische schliefsen sich auch zwei weitere Züge aufs beste an, welche Sextius zunächst von der pythagoreischen Schule entlehnt zu haben scheint: der Grundsatz, am Schlufs jedes Tages sich selbst über den sittlichen Ertrag desselben Rechenschaft abzulegen[4]), und die Verwerfung der tierischen Nahrung. Doch war es erst Sotion, welcher die letztere mit der Lehre von der Seelenwanderung begründete; Sextius stützte sie nur auf die Erwägung, dafs man sich durch das Schlachten der Tiere an Grausamkeit, durch das Verzehren ihres Fleisches an überflüssige und der Gesundheit unzuträgliche Genüsse gewöhne[5]). Was uns | sonst von der Moral der Sextierschule überliefert ist, zeigt keine erhebliche Eigentümlichkeit[6]). Eine bemerkens-

---

1) Sen. De brevit. vit. 13, 9.

2) Bei Sen. ep. 59, 7.

3) Sen. ep. 73, 12: *solebat Sextius dicere Iovem plus non posse quam bonum virum*, was dann Seneca in dem S. 257, 5. 6 besprochenen Sinn weiter ausführt.

4) M. s. darüber Sen. De ira III 36, 1, womit das pythagoreische goldene Gedicht V. 40 ff. zu vergleichen ist.

5) Sen. ep. 108, 17 ff. Die Erörterungen Sotions, durch welche sich Seneca selbst eine Zeitlang von der Fleischnahrung hatte abhalten lassen, werden hier ausführlicher dargestellt, von Sextius heifst es: *hic homini satis alimentorum citra sanguinem esse credebat et crudelitatis consuetudinem fieri, ubi in voluptatem esset adducta laceratio. adiciebat contrahendam materiam esse luxuriae. colligebat bonae valitudini contraria esse alimenta varia et nostris aliena corporibus.* Damit stimmt in unsern Sextussprüchen s. 109 (griechisch b. Orig. c. Cels. VIII 30 S. 245, 13 Koetsch.: *ἐμψύχων χρῆσις μὲν ἀδιάφορον, ἀποχὴ δὲ λογικώτερον*.

6) Es gehören hierher die Aussprüche Sotions im Florilegium des Stobäus, welche doch wohl unserm Sotion angehören: die Empfehlung der Bruderliebe 84, 6—8. 17. 18; die Äufserungen gegen die Schmeichelei (14, 10), den Zorn (20, 53 f.), die Bekümmernis (108, 59) und über tröstenden Zu-

wertere Abweichung vom Stoicismus ist es, wenn die Sextier, wie dies berichtet wird[1]), die Unkörperlichkeit der Seele behaupteten; aber schliefslich würde dieser Umstand doch nur beweisen, dafs sie mit der stoischen Ethik, der eklektischen Richtung ihrer Zeit folgend, auch Bestimmungen aus der platonisch-aristotelischen Lehre zu verbinden wufsten. Etwas Neues und wissenschaftlich Hervorstechendes läfst sich daher in ihrer Schule nicht finden; sie ist eine Abzweigung der stoischen, welche es ohne Zweifel nur der Persönlichkeit ihres Stifters zu verdanken hatte, dafs sie eine Zeitlang für sich bestand; aber doch sieht man an ihrer Berührung mit dem Pythagoreismus und Platonismus, wie leicht sich in jener Zeit Systeme, die von ganz verschiedenen spekulativen Voraussetzungen ausgegangen waren, auf dem Boden der Moral zusammenfinden konnten, nachdem man einmal die theoretischen Unterscheidungslehren gegen die verwandten praktischen Bestrebungen zurückzustellen begonnen hatte, und wie dem ethischen Dualismus der Stoa ein natürlicher Zug zu den Ansichten innewohnte, welche gegen den materialistischen Monismus ihrer Metaphysik und ihrer Anthropologie im stärksten Gegensatz standen. |

8. Die ersten Jahrhunderte nach Christus. Die stoische Schule. Seneca.

Die Denkweise, welche im 1. Jahrhundert v. Chr. innerhalb der griechisch-römischen Philosophie zur Herrschaft ge-

---

spruch (113, 15). Keiner dieser Aussprüche enthält etwas, woran man die Schule, der ihr Urheber angehörte, erkennen könnte. Auch unsere Sentenzensammlung bringt aber (um dies hier beiläufig zu bemerken) nichts, was sich nicht bei vielen anderen gleichfalls findet.

1) Claudian. Mamert. De statu animae II 8: *incorporalis, inquiunt* (die beiden Sextius), *omnis est anima et illocalis atque indeprehensa vis quaedam; quae sine spatio capax corpus haurit et continet.* (Das letztere erinnert an die stoische Lehre, dafs die Seele den Leib zusammenhalte.) Mamertus ist nun freilich kein durchaus zuverlässiger Zeuge; sucht er doch ebd. auch von Chrysippus zu beweisen, dafs er die Seele für unkörperlich halte, da er ja die Überwindung der Sinnlichkeit durch die Vernunft verlange. Aber seine Aussage über die Sextier lautet doch zu bestimmt, als dafs wir sie auf eine ähnlich Schlufsfolgerung und nicht vielmehr auf Überlieferung zurückführen müfsten.

kommen war, behauptete sich auch in den nächstfolgenden Jahrhunderten. Zwar bekannten sich weit die meisten von ihren Vertretern zu einer von den vier grofsen Schulen, unter welche das Gebiet der griechischen Wissenschaft seit dem 3. Jahrhundert verteilt war. Ja die Sonderung dieser Schulen wurde durch zwei Umstände sogar aufs neue befestigt: einesteils durch die gelehrte Beschäftigung mit den Schriften ihrer Gründer, welcher sich namentlich die Peripatetiker seit Andronikus mit so grofsem Eifer hingaben; anderseits durch die Errichtung öffentlicher Lehrstühle für die vier Hauptsekten, welche im 2. Jahrhundert nach dem Anfang unserer Zeitrechnung stattfand[1]). Jene gelehrte Tätigkeit mufste dazu führen, dafs die Eigentümlichkeit der verschiedenen Systeme schärfer erkannt und die Vorstellung, hinter welche sich der Eklekticismus eines Antiochus und Cicero zurückgezogen hatte, als ob es sich zwischen ihnen mehr nur um Abweichungen in den Worten als in der Sache selbst handle, widerlegt wurde; und sie konnte gegen die eklektischen Neigungen der Zeit um so eher ein Gegengewicht bilden, da es bei ihr neben der Erklärung zugleich auch auf die Verteidigung der alten Schulhäupter und ihrer Lehre abgesehen war. Öffentliche Lehrer der Philosophie wurden in Rom, wo im 1. Jahrhundert nicht blofs der Stoicismus, sondern auch die Philosophie überhaupt vielfach mit politischem Mifstrauen betrachtet worden war und wiederholte Verfolgungen zu bestehen gehabt hatte[2]),

1) M. s. darüber: O. Müller Quam curam resp. ap. Graec. et Rom. literis . . . impenderit (Gött. Einladungsschrift 1837) S. 14 ff. Zumpt ü. d. Bestand d. philos. Schulen in Athen, Abh. d. Berl. Akad. 1842, h.-ph. Kl. S. 44 ff. Weber De Academia literaria Atheniensium seculo secundo p. Chr. constituta (Marb. 1858) und die S. 1 f. von ihm Angeführten.

2) Dafs unter Tiberius der Stoiker Attalus aus Rom verwiesen (Sen. suasor. 2, 12), und unter Claudius Seneca verbannt wurde (s. u.), wird man nicht aus einer grundsätzlichen Ungunst gegen die Philosophie herzuleiten haben. Dagegen häufen sich unter Nero die Mafsregeln gegen Männer, welche die Unabhängigkeit ihrer Gesinnung in der stoischen Schule gewonnen oder befestigt hatten: Thrasea Pätus, Seneca, Lucanus, Rubellius Plautus werden getötet, Musonius, Cornutus, Helvidius Priscus verbannt (das Nähere später); und wenn auch diese Verfolgungen zunächst politische oder persönliche Gründe haben, so tritt doch bereits auch ein allgemeines Mifstrauen zunächst gegen die stoische Philosophie hervor, die *Stoicorum ad-*

wie es scheint, zuerst von Hadrian[1]), in den | Provinzen von Antoninus Pius angestellt[2]); für den Unterricht in der Rhetorik hatten schon einige ihrer Vorgänger in ähnlicher Weise Sorge getragen[3]), und die längstbestehende Stiftung des | alexandrinischen Museums und seiner für Gelehrte der verschiedensten Fächer bestimmten Unterstützungen hatte sich auch in der Römerzeit erhalten[4]). Durch Mark Aurel wurden

---

rogantia sectaque, quae turbidos et negotiorum adpetentes faciat (wie Tigellinus bei Tac. Ann. XIV 57 dem Nero einflüstert), und Seneca (ep. 5, 1 ff. 14, 14 f. 103, 5) findet es nötig, den Schüler der Philosophie vor jedem auffallenden und herausfordernden Auftreten um so mehr zu warnen, da ein solches schon manchem verderblich geworden sei und die Philosophie ohnedies mit Mifsgunst betrachtet werde. Vespasian wurde nach der Hinrichtung des Helvidius Priscus durch die politische Unzufriedenheit, welche stoische und cynische Philosophen zur Schau trugen, veranlafst, alle Lehrer der Philosophie mit Ausnahme des Musonius aus Rom zu verbannen, zwei derdelben liefs er sogar deportieren (Dio Cass. LXVI 13, 2), und diesem Vorgang folgte später Domitian, indem er, durch Junius Rusticus' Lobsprüche auf Thrasea und Helvidius gereizt nicht allein Rusticus und den Sohn des Helvidius hinrichten liefs, sondern auch alle Philosophen aus Rom verwies (Gell. N. A. XV 11, 3. Sueton. Domit. 10. Plin. ep. III 11, 2. Dio Cass. LXVII 13, 2). Aber einen bleibenden Nachteil scheinen diese vereinzelten und vorübergehenden Mafsregeln den philosophischen Studien nicht gebracht zu haben.

1) Vgl. Spartian. Hadr. 16: *doctores, qui professioni suae inhabiles videbantur, ditatos honoratosque a professione dimisit,* was doch nur möglich war, wenn sie vorher angestellt waren. Weniger beweist das Vorhergehende: *omnes professores et honoravit et divites fecit.* Dafs sich diese Aussagen nicht blofs auf Grammatiker, Rhetoren usf., sondern auch auf Philosophen beziehen, ergibt sich aus dem Zusammenhang.

2) Capitolin. Ant. P. 11: *rhetoribus et philosophis per omnis provincias et honores et salaria detulit.* Aufserdem wurde den Lehrern der Wissenschaften und den Ärzten Abgabenfreiheit erteilt; diese Vergünstigung wird jedoch in einem Reskript Antonins an das *commune Asiae* (aus Modestin. excus. II. Digest. XXVII 1, 6, 2 angeführt), in betreff der übrigen auf eine nach der Gröfse der Städte bestimmte Zahl beschränkt, nur für die Philosophen sollte sie unbeschränkt gelten *διὰ τὸ σπανίους εἶναι τοὺς φιλοσοφοῦντας.*

3) So hören wir namentlich von Vespasian (Sueton. Vesp. 18), dafs er *primus e fisco Latinis Graecisque rhetoribus* (zunächst vielleicht nur einem für jede Sprache) *annua centena* (100000 Sestert.) *constituit.* Der erste im Jahre 69 so angestellte lateinische Rhetor war nach Hieron. Eus. Chron. zu a. 89 p. Chr. Quintilian, ein zweiter unter Hadrian Castricius (Gell. N. A. XIII 22, 1).

4) Vgl. Zumpt a. a. O. Parthey Das alexandr. Museum (Berl. 1838)

in Athen, welches dadurch aufs neue für den Hauptsitz der philosophischen Studien erklärt war[1]), aus den vier bedeutendsten Philosophenschulen öffentliche Lehrer bestellt[2]),

---

S. 91 ff. O. Müller a. a. O. S. 29 f. Gregorovius D. Kaiser Hadrian, 2. Aufl. 1884, S. 316. Aus der Angabe (Dio Cass. LXXVII 7, 3), dafs Caracalla den Peripatetikern in Alexandria (aus Hafs gegen Aristoteles wegen der angeblichen Vergiftung Alexanders) ihre Syssitien und sonstigen Vorteile entzogen habe, schliefst Parthey S. 52 mit Wahrscheinlichkeit, dafs auch dort (aber vielleicht doch erst seit Hadrian oder einem seiner Nachfolger) die ins Museum aufgenommenen Philosophen nach Schulen eingeteilt gewesen seien. — Eine ähnliche Anstalt wie das Museum, das Athenäum, errichtete Hadrian in Rom (Aurel. Victor Caes. 14, vgl. Dio Cass. LXXIII 17, 4. Capitolin. Pertin. 11. Gord. 3. Lamprid. Sever. 35). Dafs mit demselben gleichfalls Gehalte für Gelehrte verbunden waren, wird nicht ausdrücklich berichtet; ob Tertullians Worte (Apologet. 46): *statuis et salaribus remunerantur* (die Philosophen) Rom oder die Provinzen im Auge haben, wissen wir nicht, aber auf die westlichen Länder werden sie sich doch wohl beziehen. Eine in der afrikanischen Stadt Sicca Veneria 1905 zum Vorschein gekommene Inschrift erwähnt als *procurator centenarius primae cathedrae* einen *egregius vir* namens Nepotianus. O. Hirschfeld (Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. 1905 S. 945), der die Abfassung der Inschrift frühestens in die Zeit des Kaisers Marcus setzt, hält diesen Nepotianus für einen Inhaber des ersten, mit 100 000 Sesterzien (= ca. 21 750 Mark) dotierten Lehrstuhls an dem Athenäum in Rom und vermutet, dafs Gellius XIII 22, 1 mit dem *locus princeps declamandi ac docendi*, den Castricius (s. o. S. 708, 3) unter Hadrian in Rom inne hatte, dieselbe Stellung meine.

1) Über den Zulauf, den Athen um die Mitte des 2. Jahrhunderts hatte, vgl. m. auch Philostr. v. soph. II 1 S. 553 Ol., der zur Zeit des Herodes Atticus von den *Θρᾴκια καὶ Ποντικὰ μειράκια κἀξ ἄλλων ἐθνῶν βαρβάρων ξυνερρυηκότα* reden läfst, welche die Athener für Geld aufnehmen.

2) Dafs M. Aurel in Athen für die vier Schulen der Stoiker, Platoniker, Peripatetiker und Epikureer gleichmäfsig Lehrer mit einem Gehalt von je 10 000 Drachmen angestellt hatte, ergibt sich aus Philostr. v. soph. II 2. Lucian Eunuch. 3; nach Dio Cass. LXXI 31, 3 war es bei seiner Anwesenheit in Athen nach der Unterdrückung des von Avidius Cassius angestifteten Aufstands (176 n. Chr.), dafs Markus „der ganzen Menschheit in Athen Lehrer gab, welche er mit einem Jahresgehalt ausstattete". Um diese Zeit oder bald nachher mag Tatian den *λόγος πρὸς Ἕλληνας* geschrieben haben, in dem er (c. 19) Philosophen erwähnt, welche von den Kaisern einen Jahresgehalt von 600 *χρυσοῖ* beziehen. Nach Lucian a. a. O. scheint jede von den genannten Schulen nicht blofs einen, sondern zwei öffentliche Lehrer gehabt zu haben, denn es wird dort erzählt, in welcher unwürdigen Weise nach dem Absterben „des einen der Peripatetiker" zwei Bewerber um die erledigte Stelle mit ihren 10 000 Drachmen sich vor der Wahlbehörde gezankt haben. Zumpt a. a. O. S. 50 stellt nun die Vermutung

und es wurde | damit die Trennung dieser Schulen nicht bloſs als eine tatsächlich bestehende anerkannt, sondern ihr auch für die Zukunft ein Rückhalt gegeben, den wir gerade unter den damaligen Verhältnissen nicht gering anzuschlagen haben werden. Bei der Besetzung der Lehrstellen wurde sogar von dem Bewerber das ausdrückliche Bekenntnis zu dem System verlangt, für das er angestellt sein wollte [1]). Äuſserlich blieben demnach die Schulen in diesem Zeitraum wie bisher scharf gesondert.

So wenig jedoch diese Sonderung früher das Aufkommen einer eklektischen Richtung verhindert hatte, so wenig stand sie auch ihrer Fortdauer im Wege. Die verschiedenen Schulen waren sich trotz aller Trennung und Befehdung innerlich doch näher gekommen. Sie gaben ihre Unterscheidungslehren

---

auf, es seien nur vier kaiserliche Gehalte bewilligt gewesen, aber wenn der jeweilige Scholarch einer Schule dieser Unterstützung nicht bedurfte, habe man neben ihm noch einen zweiten Lehrer ernannt, und so habe eine Schule deren zwei zugleich haben können, einen von der Schule gewählten und einen vom Kaiser ernannten. Allein die lucianische Stelle ist dieser Ansicht nicht günstig. Wenn hier von den Philosophen, welche der Kaiser mit dem Gehalt von 10 000 Drachmen angestellt habe, gesprochen und dann fortgefahren wird: *καὶ τινά φασιν αὐτῶν ἔναγχος ἀποθανεῖν, τῶν Περιπατητικῶν οἶμαι τὸν ἕτερον*, so setzt dies offenbar voraus, daſs sich unter den vom Kaiser besoldeten zwei Peripatetiker befunden haben, in welchem Fall dann aber auch die übrigen Schulen unter denselben zwei Vertreter gehabt haben müssen. — Die Ernennung des anzustellenden Philosophen hatte M. Aurel nach Philostr. a. a. O. dem Herodes Atticus übertragen; bei Lucian. Eun. c. 2 f. machen die Bewerber vor den *ἄριστοι καὶ πρεσβύτατοι καὶ σοφώτατοι τῶν ἐν τῇ πόλει* ihre Ansprüche geltend (wobei man an den Areopag, die *βουλή* oder ein eigenes Wahlkollegium, vielleicht unter Beteiligung der betreffenden Philosophenschulen und unter dem Vorsitz eines kaiserlichen Beamten, denken kann); als man sich aber nicht einigt, wird die Sache zur Entscheidung nach Rom verwiesen. Die kaiserliche Bestätigung war aber ohne Zweifel jedenfalls nötig, und in einzelnen Fällen wurden die Lehrer wohl auch unmittelbar vom Kaiser ernannt; auf das eine oder das andere kann es sich beziehen, wenn Alexander von Aphrodisias in der Widmung seiner Schrift *περὶ εἱμαρμένης* dem Septimius Severus und seinem Sohn Caracalla dankt, *ὑπὸ τῆς ὑμετέρας μαρτυρίας διδάσκαλος αὐτῆς* (der aristotelischen Philosophie) *κεκηρυγμένος* (S. 164, 14 Br.).

1) Vgl. Lucian a. a. O. 4: *τὰ μὲν οὖν τῶν λόγων προηγώνιστο αὐτοῖς καὶ τὴν ἐμπειρίαν ἑκάτερος τῶν δογμάτων ἐπεδέδεικτο καὶ ὅτι τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ τῶν ἐκείνῳ δοκούντων εἴχετο.*

nicht geradezu auf; aber sie pflanzten viele derselben und gerade die auffallendsten teils nur historisch in gelehrter Überlieferung fort, ohne sich tiefer daran zu beteiligen, teils stellten sie sie gegen | die wesentlichen praktischen Ziele und Grundsätze, in denen man sich gegenseitig näher stand, zurück, teils liefsen sie sich auch mancherlei Milderungen und Änderungen darin gefallen, und ohne im ganzen auf ihre Eigentümlichkeit zu verzichten, gestatteten sie doch auch solchen Bestimmungen Eingang, die ursprünglich auf einem anderen Boden erwachsen, sich mit derselben strenggenommen nicht wohl vertrugen. Nur die epikureische Schule hielt sich fortwährend aufser dieser Bewegung, aber auch aufserhalb jeder nennenswerten wissenschaftlichen Tätigkeit[1]). Unter den drei übrigen dagegen ist keine, bei der jene Neigung der Zeit nicht in der einen oder der anderen Weise zum Vorschein käme. Bei den Peripatetikern ist es die Beschränkung auf die Kritik und Erklärung der aristotelischen Schriften, worin der Mangel an eigener wissenschaftlicher Schöpferkraft vorzugsweise an den Tag tritt; bei den Stoikern die Zurückziehung auf eine Moral, in welcher die Schroffheiten des ursprünglichen Systems vielfach beseitigt werden und die frühere Strenge allmählich einem weicheren und milderen Geiste Platz macht; bei den Akademikern die Aufnahme stoischer und peripatetischer Elemente, mit welcher sich dann eine zunehmende Hinneigung zu jenem Offenbarungsglauben verknüpft, der im 3. Jahrhundert durch Plotin zur Herrschaft kam. Dafs übrigens keiner von diesen Zügen der einen oder der anderen Schule ausschliefslich eigen ist, wird aus ihrer eingehenderen Betrachtung erhellen.

Beginnen wir hierfür mit den Stoikern, so ist uns vom Anfang des 1. bis gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts eine erhebliche Anzahl von Männern bekannt, die dieser Schule angehörten[2]). Die bedeutendsten von ihnen und diejenigen,

---

1) Vgl. S. 390. 565 ff.

2) An die S. 606 f. Genannten schliefst sich von den uns bekannten Stoikern zunächst Heraklitus an. Dieser Gelehrte (über dessen „Homerische Allegorien" S. 332 ff. z. vgl.) scheint um die Zeit des Augustus gelebt zu haben, da der jüngste von den vielen Schriftstellern, welche er

welche uns von dem Charakter dieses späteren Stoicismus das

---

nennt, Alexander von Ephesus (Alleg. Hom. c. 12 S. 26 M.) ist, der von Strabo XIV 1, 25 S. 642 zu den *νεώτεροι* gerechnet, von Cic. ad Att. II 22, 7 wahrscheinlich gemeint, von Aurel. Victor De orig. gent. Rom. 9, 1 mit einer Geschichte des marsischen Kriegs (91 ff. v. Chr.) angeführt, in der ersten Hälfte oder um die Mitte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts geblüht haben mufs. — Unter Tiber lehrte Attalus in Rom, dessen Sen. ep. 108, 3. 13 f. 23 als seines von ihm eifrig benützten und bewunderten stoischen Lehrers erwähnt, und von dem er hier und sonst (vgl. 9, 7. 63, 5. 67, 15. 72, 8. 81, 22. 110, 14—20) Aussprüche anführt, welche im Geist der stoischen Sittenlehre besonders auf Einfachheit des Lebens und Unabhängigkeit des Charakters dringen. Mit dieser Moral werden wir auch Deklamationen über die Fehler und Torheiten der Menschen und die Übel des Lebens (a. a. O. 108, 13) bei seinem Schüler Seneca wiederfinden; was dagegen dieser nat. qu. II 48, 2. 50, 1 aus seinen Untersuchungen über die vorbedeutenden Blitze mitteilt, beweist, dafs er weit tiefer als Seneca in dem Weissagungsaberglauben der Schule steckte. Auf Sejans Betrieb mufste er Rom verlassen (Sen. Rhet, suasor. 2, 12). — Etwas jünger ist Chäremon (vgl. Schwartz bei Pauly-Wissowa III 2025 ff.), der Lehrer Neros (Suid. *Ἀλέξ. Αἰγ.*), nachher (wie wir annehmen müssen) Vorsteher einer Schule in Alexandrien (ders. *Διονύσ. Ἀλεξ.*); ein ägyptischer Priester aus der Klasse der *ἱερογραμματεῖς*. Dafs er dies war, und dafs der Stoiker Chär., den aufser Suid. auch Orig. c. Cels. I 59 S. 110, 7 K. Porph. De abstin. IV 6—8 und Apollon. De coniunct. S. 515, 15 nennt, von dem *ἱερογραμματεύς*, dessen Porph. b. Eus. pr. ev. V 10, 5. III 4, 1 und Tzetz. hist. V 403. in Iliad. S. 123 Herm. erwähnen, nicht mit Müller (hist. gr. III 495) zu unterscheiden, sondern mit Bernays (Theophr. v. d. Frömmigk. 21. 150) für eine Person mit demselben zu halten ist, habe ich im Hermes XI 430 f. dargetan. (Hiergegen, mit schwachen Gründen, Gruppe D. griech. Kulte, Lpz. 1887, I 433; dafür u. a. Wendland D. Therapeuten, Lpz. 1896, 754 ff.) In seiner ägyptischen Geschichte (deren Bruchstücke b. Müller a. a. O.) deutete er nach Fr. 2 (b. Eus. pr. ev. III 4, 1, vgl. Ps. Jamblich De mysteriis VIII 4 S. 265, 16 Parthey) die ägyptischen Götter und ihre mythische Geschichte in stoischer Weise auf Sonne, Mond, Gestirne, den Himmel und den Nil *καὶ ὅλως πάντα εἰς φυσικα*, und in seinen *διδάγματα τῶν ἱερῶν γραμμάτων* (b. Suid. *Χαιρ. Ἱερογλυφικά*) erklärt er damit übereinstimmend die Hieroglyphen für Symbole, in denen die Alten den *φυσικὸς λόγος περὶ θεῶν* niedergelegt haben (Tzetz. in Il. S. 123, vgl. ebd 146. hist. V 403). Ebenso stimmt es mit der stoischen Theologie überein, wenn er in einer Schrift über die Kometen (nach Orig. a. a. O.) auseinandersetzte, wie es komme, dafs diese Erscheinungen bisweilen auch glückliche Ereignisse vorherverkünden. Porphyr nennt ihn De abst. IV 8 Schl. *ἐν τοῖς Στωικοῖς πραγματικώτατα φιλοσοφήσας*. Ihm folgte in Alexandria sein Schüler Dionysius, der von Suid. *Διονύσ. Ἀλέξ. γραμματικὸς* genannt wird, also wohl mehr Gelehrter als Philosoph war. Senecas wird unten ausführlicher gedacht werden; zur stoischen Schule gehörte aufser Claranus (Sen. ep. 66, 1—5; den-

deutlichste Bild geben, sind Seneca, Musonius, Epiktet und

---

selben hat man wohl mit Unrecht in dem griechischen Philosophen Cōranus Tac. Ann. XIV 59. Plin. h. n. I. auct. libr. II S. 22, 12 Detl. vermutet; ein Stoiker war dieser aber auch ohne Zweifel) wahrscheinlich auch Senecas Verwandter oder Freigelassener Annäus Serenus (Sen. ep. 63, 14. De const. 1, 1. De tranqu. an. 1. De otio; vgl. P. v. Rhoden b. Pauly-Wissowa I 2248 u. O. Hense Seneca u. Athenodor, Freiburg 1893, S. 3 ff.), sein Freund Crispus Passienus (nat. qu. IV praef. 6. De benef. I 15, 5, vgl. epigr. sup. exil. 6) und der in Neapel von ihm gehörte Metronax (ep. 76, 1—4. 93, 1); den Lucilius sucht er in den ihm gewidmeten Briefen in dieselbe einzuführen. Gleichzeitig mit ihm ist Serapio aus dem syrischen Hierapolis (Sen. ep. 40, 2. Steph. Byz. De urb. *Ἱεράπ.*) und L. Annäus Cornutus aus Leptis (Suid. *Κορν.*) oder dem nahen Thestis (Steph. Byz. *Θέστις*) in Afrika, welcher von Nero wegen eines Einwurfs gegen seine dichterischen Plane verbannt (nach Suidas' unrichtiger Angabe getötet) wurde (Dio Cass. LXII 29), nach Hieron. im Chron. 68 n. Chr. (doch vgl. Reimarus z. d. St. Dios, der 66 n. Chr. vermutet). In der Epitome des Diogenes (s. o. S. 34, 2) schliefst er die Reihe der von diesem Kompilator besprochenen Stoiker. Von den theoretischen und philosophischen Schriften, die ihm Suid. beilegt, ist eine, über die Götter (s. o. S. 332 ff.), erhalten, ohne Zweifel sein eigenes Werk, nicht blofs ein Auszug aus demselben. Wenn ihn die vita Persii als *tragicus* bezeichnet, nimmt Osann Corn. De nat. deor., Götting. 1844, proleg. p. XXV daran mit Recht Anstofs, und Martini De L. Ann. Cornuto, Lugd. Bat. 1825, S. 50 will dafür *grammaticus* lesen. Weiteres über ihn und seine Werke bei Martini, Villoison und Osann a. a. O. XVII ff. O. Jahn zu Persius (Leipz. 1843) Proleg. VIII ff. Ferner v. Arnim b. Pauly-Wissowa I 2225. Reppe De L. Ann. Corn., Leipz. 1906. — Schüler des Cornutus waren (v. Persii) Claudius Agathinus (so, nicht Agathemerus, schreibt Osann a. a. O. XVIII, von Jahn S. XXVII abweichend, den Namen nach Galen Definit. 14 [XIX 353 K.]) aus Sparta, ein namhafter Arzt, über den M. Wellmann b. Pauly-Wissowa I 745 Genaueres angibt, und Petronius Aristokrates aus Magnesia (vgl. M. Wellmann a. a. O. II 941), „*duo doctissimi et sanctissimi viri*“, und die zwei römischen Dichter A. Persius Flaccus (geb. 34, gest. 62 n. Chr.; über ihn die vita und Jahn a. a. O. III ff.) und M. Annäus Lucanus, der Bruderssohn Senecas, 39 n. Chr. geb., 65 n. Chr. als Teilnehmer der pisonischen Verschwörung getötet (m. s. über ihn die zwei vitae, welche Reifferscheid Sueton. reliqu. 50. 76 herausgegeben hat, die vita Persii, Tacit. Ann. XV 49. 56 f. 70 und F. Marx b. Pauly-Wissowa I 2226—2236), von denen der erstere besonders, wie er Sat. V selbst sagt, mit der höchsten Verehrung an ihm hing, und der letztere an einigen Stellen seiner Pharsalia sich fast wörtlich an die Naturales quaestiones des Oheims anlehnt; vgl. Diels Seneca u. Lucan, Abh. d. Berl. Ak. 1886. — Zur stoischen Schule hielten sich ferner neben dem verächtlichen P. Egnatius Celer (Tac. Ann. XVI 32. Hist. IV 10. 40. Dio Cass. LXII 26. Iuvenal III 114 f.) die zwei freimütigen Republikaner Thrasea Pätus (Tac. Ann. XVI 21 ff.,

Mark | Aurel. Heraklit dagegen ist mehr nur Sammler und

---

vgl. XIII 49. XIV 48 f. XV 23. Dio Cass. LXI 15. 20. LXII 26. LXVI 12. Sueton. Nero 37. Domit. 10. Plin. ep. VIII 22, 3. VI 29, 1. VII 19, 3. Plut. praec. ger. reip. 14, 10 S. 810. Cato min. 25. 37. Iuvenal V 36. Epikt. Diss. I 1, 26 u. a. Jahn a. a. O. XXXVIII f.) und sein Schwiegersohn Helvidius Priscus (Tac. Ann. XVI 28—35. Hist. IV 5 f. 9. 53. Dial. de orat. 5. Sueton. Vesp. 15. Dio Cass. LXVI 12. LXV 7), von denen der erste auf Neros, der zweite, schon unter Nero verbannt, nicht ohne eigene Schuld auf Vespasians Befehl hingerichtet wurde. Auch Rubellius Plautus (Tac. Ann. XIV 22. 57—59), welchen gleichfalls Nero töten liefs, wird als Stoiker bezeichnet. — Unter Nero und seinen Nachfolgern lebte endlich Musonius Rufus und sein Schüler Epiktet, welche uns beide nebst Musonius' weiteren Schülern Pollio und Artemidorus und Epiktets Schüler Arrianus später noch vorkommen werden. — Ein Zeitgenosse Epiktets ist Euphrates, der Lehrer des jüngeren Plinius, welcher ihn wegen seines Vortrags und seines Charakters gleichsehr bewundert, früher in Syrien, nachher in Rom (Plin. ep. I 10. Eus. c. Hierocl. c. 33), derselbe, welchen Philostratus im Leben des Apollonius von Tyana und der Verfasser der Briefe des Apollon. als Hauptgegner dieses Wundertäters auftreten läfst (T. III 2[4] 169). Eine Äufserung von ihm führt Epiktet Diss. IV 8, 17 ff. an, der ebd. III 15, 8 (Enchir. 29, 4) gleichfalls seinen Vortrag preist; ob M. Aurel X 31 ihn meint, ist fraglich Seiner leidenschaftlichen Feindschaft mit Apollonius gedenkt Philostr. auch v. soph. I 7, 2. Derselbe nennt ihn hier und I 25, 5 einen Tyrier, während er nach Steph. Byz. De urb. *Επιφάν.* ein Syrer aus Epiphania, nach Eunap. v. philos. S. 6 Commel. ein Ägypter gewesen wäre. In hohem Alter erkrankt nahm er Gift, 118 n. Chr. (Dio Cass. LXIX 8). Ein Schüler von ihm war Timokrates aus Heraklea in Pontus (Philostr. v. soph. I 25, 5), nach Lucian (Demon. 3. Alex. 57. De saltat. 69), der mit grofser Anerkennung von ihm spricht, ein Lehrer des Cynikers Demonax und ein Gegner des bekannten Gauklers Alexander von Abonuteichos. Einen Schüler desselben, Lesbonax, nennt er De salt. 69. — Unter Domitian und Trajan finden wir weiter die von Plut. qu. conv. I 9, 1 S. 626. VII 7, 1 S. 710 genannten: Themistokles, Philippus und Diogenianus, denen wir die beiden Krinis werden beifügen dürfen, den von Epiktet Diss. III 2, 15 als lächerliche Figur erwähnten Verehrer des Archedemus, und den Verfasser einer *διαλεκτικὴ τέχνη*, auf dessen Definitionen Diog. L. VII 62. 68. 71. 76 Bezug nimmt. Hirzel Unters. z. Cic. III 426 A. 1 hält beide für eine und dieselbe Person. Auch der von Domitian getötete Junius Arulenus Rusticus (Tac. Agric. 2. Sueton. Domit. 10. Dio Cass. LXVII 13. Plin. ep. IX 29. I 5, 2. 5. 14, 2. V 1, 8. Plut. De curiosit. 15 S. 522), dessen Prozefs zur Ausweisung der Philosophen Anlafs gab, war ohne Zweifel Stoiker. Die beiden Plinius dagegen wird man nicht zu dieser Schule rechnen dürfen, wenn sich auch einzelnes Stoische bei ihnen findet, und der jüngere den Euphrates zum Lehrer hatte. — Unter Hadrian lebte wohl Philopator (s. o. S. 169, 1), dessen Schüler Galens Lehrer war (Galen De cogn. an. morb. 8. V 41 K.). Unter

Bearbeiter | eines überlieferten Stoffes, und das Gleiche gilt

---

demselben oder Antoninus Pius mag der Stoiker Hierokles in Athen gelehrt haben, von dem sein Schüler GELLIUS N. A. IX 5, 8 eine derbe Äufserung über Epikurs Hedonismus und Leugnung der Vorsehung mitteilt, die der Platoniker Taurus (ü. ihn vgl. u. S. 802, 3 3. Aufl.) gern wiederholte. Dafs kein anderer als dieser Hierokles der stoische Popularphilosoph ist, dem die durch STOB. (Ekl. I 3, 53. 54. II 9, 7 Wachsm. Flor. 39, 34—36. 67, 21. 75, 14. 79, 53. 84, 20. 23. 85, 21 Mein.) erhaltenen Abschnitte einer Schrift ethischen Inhalts angehören, und dafs man sie bisher irrtümlich dem gleichnamigen Neuplatoniker des 5. Jahrhunderts (vgl. T. III b[4] 812, 4) zugeschrieben hatte, hat K. PRAECHTER (Hierokl. d. Stoiker, Leipz. 1901) überzeugend erwiesen. Die Richtigkeit seines Nachweises fand alsbald eine unerwartete Bestätigung durch die Entdeckung der *Ἠθικὴ* [od. *ἠθικῆς*] *στοιχείωσις* desselben Stoikers Hierokles auf einem ägyptischen Papyrus aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert. Diese Schrift ist, obwohl sie inhaltlich kaum etwas Neues bietet, doch wichtig als Beispiel einer systematisch angelegten, zusammenhängenden Darstellung der stoischen Ethik des 2. Jahrhunderts. Der Herausgeber H. v. ARNIM (Hierokles' ethische Elementarlehre, Berlin 1906) hält sie für die Einleitung, welche zu dem Werke, dem STOB. die praktischen Ermahnungen entnommen hat, einen theoretischen elementaren Unterbau bildete. — Im Anfange des 2. Jahrhunderts scheint Kleomedes seine *Κυκλικὴ θεωρία μετεώρων* verfafst zu haben, da er in dieser Schrift zwar vieler früheren Astronomen, nicht aber des Ptolemäus erwähnt; er folgte in ihr, wie er am Schlusse selbst sagt, hauptsächlich Posidonius. Vgl. M. ARNOLD in der o. S. 595, 2 erwähnten Dissertation. — Als stoische Schulhäupter werden aus Hadrians Regierungszeit erwähnt: T. Coponius Maximus, Aurelius Heraclides Eupyrides und, nicht viel später, Julius Zosimianus (CIA III 661. 772 a. 1441, vgl. DIELS Archiv f. G. d. Ph. III 490). In die gleiche Zeit fallen die stoischen Lehrer M. Aurels: Apollonius (M. AUREL I 8. 17. DIO CASS. LXXI 35. CAPITOLIN. Ant. Philos. 2, 7. 3, 1. Ant. Pius 10, 4. EUTROP. VIII 12. LUCIAN. Demon. 31. HIERON. Chron. zu Ol. 232. SYNCELL. S. 351 — ob er aus Chalcis oder Chalcedon oder Nikomedien stammte, kann hier ununtersucht bleiben); Junius Rusticus, Hadrians Kollege in dessen dritten Konsulat 119 n. Chr., (vgl. GREGOROVIUS D. Kaiser Hadrian, 2. A. 1884, S. 55. Pauly-Wissowa I 503), dem sein kaiserlicher Schüler besonderes Vertrauen schenkte (M. AUREL I 7. 17. DIO CASS. a. a. O. CAPITOL. Ant. Phil. 3, 2—5); Claudius Maximus (M. AUREL I 15. 17. VIII 25. CAPITOL. a. a. O.); Cinna Catulus (M. AUREL I 13. CAPITOL. a. a. O.); ihnen sind vielleicht (doch vgl. die Bedenken v. ARNIMS b. Pauly-Wissowa V 785 Nr. 17) auch Diognetus (nach CAPITOL. c. 4, 9, wo doch wohl der gleiche gemeint ist, sein Lehrer im Malen; nach M. AUREL I 6 der, welcher ihm zuerst Neigung zur Philosophie einflöfste), Basilides aus Scythopolis (von HIERON. Chron. zu Ol. 232 und SYNCELL. S. 351 als Lehrer M. Aurels bezeichnet, aber wohl nicht der, den SEXT. Math. VIII 258 — s. T. III b[4] 10, 4 — anführt, auch von dem o. S. 591 genannten verschieden) und einige andere (Bacchius, Tandasis,

von Kleomedes. | Auch von Cornutus wissen wir aber, dafs

Marcianus; M. Aurel hörte diese, wie er I 6 sagt, auf Diognets Antrieb) beizufügen. An sie schliefst sich dann M. Aurelius Antoninus (s. u.) an. — Unter seiner Regierung soll auch Lucius, der Schüler des Tyriers Musonius, gelebt haben, welchen PHILOSTR. v. soph. II 1, 8 f. S. 63 Kayser als Freund des Herodes Atticus bezeichnet und mit M. Aurel, als dieser schon Kaiser war, in Rom zusammentreffen läfst; dem Anschein nach derselbe, von dem STOB. Ekl. II 15, 46 S. 193 Wachsm. (= MUSON. reliqu. p. 19, 15 Hense) einen Bericht über eine Unterredung mit Musonius anführt (seiner Unterredungen mit Musonius erwähnt auch Philostratus); denn dafs er in unserem Text des Stob. *Λύκιος* heifst, ist unerheblich, weil in dem Verzeichnis bei PHOTIUS cod. 167 S. 114 b 7 Bekk. wirklich *Λουκίου* steht (vgl. auch ELTER De Ioannis Stobaei cod. Photiano, Bonn 1880, S. 46). Stob. hat aber aufser der erwähnten Ekloge alle gröfseren, die den Namen des Musonius an der Spitze tragen, dem Lucius entnommen (vgl. O. HENSE in seiner Ausg. d. Musonius, Leipz. 1905, S. IX ff.). Sowohl hier als bei Philostratus erscheint er als Stoiker oder Cyniker, un was HENSE a. a. O. S. XVII von dem Lucius des Philostratus dagegen einwendet, das Lob der *μεσότης* S. 64, 29 Kayser schicke sich mehr für einen Peripatetiker als für einen Stoiker, würde auch den Musonius mittreffen. Ein Stoiker und zwar derselbe, den Philostratus erwähnt, war wohl der Lucius, dessen schon S. 50 unt. zugleich mit Nikostratus gedacht worden ist. BRANDIS ü. d. Ausleger d. arist. Org., Abh. d. Berl. Akad. 1833, h.-ph. Kl. S. 279 und PRANTL Gesch. d. Log. I 618 halten diese beiden wegen der Art, wie sie SIMPL. Categ. 30, 16. 21, 2 Kalbfl. mit Atticus und Plotin zusammen nennt, für Akademiker, es scheint mir jedoch nicht, dafs dies hieraus abgenommen werden kann; es verrät sich vielmehr auch in ihren von PRANTL a. a. O. aus Simplicius angeführten Einwendungen gegen die aristotelische Kategorienlehre der stoische Typus in den Behauptungen des Nikostratus, dafs kein *σπουδαῖος* ein *φαῦλος* werde (SIMPL. 401, 27), und dafs (ebd. 411, 26) auch ein *ἀδιάφορον ἀδιαφόρῳ ἀντίκειται* und ebenso ein *ἀγαθὸν ἀγαθῷ*, z. B. die *φρονίμη περιπάτησις* der *φρονίμη στάσις* (vgl. hierzu o. S. 217, 2 g. E.), sowie in den dem stoischen Sprachgebrauch angehörigen Bezeichnungen: *λόγοι ὀμοτικοί, ἀπομοτικοί, θαυμαστικοί, ψεκτικοί* (ebd. 406, 8). worüber o. S. 105, 4. Der Musonius aber, welcher Lucius' Lehrer genannt wird, mufs entweder von Musonius Rufus verschieden sein, oder man mufs, auch abgesehen von dem *Τύριος* des Philostratus, annehmen, dafs seine Erzählung ungenau sei, denn da Musonius Rufus das 1. Jahrhundert wohl kaum überlebt hat, so ist es nicht denkbar, dafs sein Schüler nach 161 nach Rom gekommen sei. HENSE a. a. O. kommt zu dem Ergebnis, der Freund des Herodes Atticus und der Schüler des Stoikers Musonius müfsten zwei verschiedene Personen sein. Mir ist das Wahrscheinlichste, dafs der Lehrer des Lucius kein anderer ist als Musonius Rufus, und dafs auf denselben auch die Anekdote bei GELL. N. A. IX 2, 8 geht, das Prädikat *Τύριος* aber durch Verwechslung aus *Τυρρηνός* entstanden ist (gesetzt auch Philostratus selbst schon habe diese Verwechslung begangen), und das Zusammentreffen

er seine Tätigkeit | grofsenteils grammatischen und rhetorischen Arbeiten widmete [1]), und so scheint er sich auch mit der Philosophie mehr in der Weise des Gelehrten als des selbständigen Denkers beschäftigt zu haben. Seine Schrift über die Götter begnügt sich, die Lehre seiner Schule wiederzugeben, und wenn er in einer Abhandlung über die Kate-

des Lucius mit M. Aurel entweder gar nicht oder doch vor M. Aurels Regierungsantritt stattgefunden hat; teils weil man bei Musonius doch am natürlichsten an den berühmtesten Mann dieses Namens, den einzigen uns bekannten aus jener Zeit, denkt, teils und besonders, weil das, was Lucius seinem Musonius in den Mund legt, mit dem bei Stob. Floril. 29, 78 S. 651, 12 Hense von Musonius Rufus Angeführten ganz übereinstimmt. — Aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts kennen wir durch Longinus b. Porph. v. Plot. 20 S. 26, 10 Volkm. eine Reihe diesem Schriftsteller gleichzeitiger und etwas älterer Philosophen, unter denen sich auch ziemlich viele Stoiker befinden. Als solche, die auch schriftstellerisch tätig gewesen seien, nennt er Themistokles (nach Syncell. Chronogr. S. 361 B um 228 n. Chr.) und Phōbion nebst zwei kürzlich erst verstorbenen (μέχρι πρῴην ἀκμάσαντες): Annius und Medius (von Medius hatte Porphyr nach Prokl. in Plat. remp. S. 234, 1 Kroll in seinen Σύμμικτα προβλήματα eine Unterredung mit Longinus erwähnt, worin er die stoische Lehre von den acht Teilen der Seele gegen diesen verteidigte); als solche, die sich auf die Lehrtätigkeit beschränkt haben, Herminus, Lysimachus (nach Porph. a. a. O. 3 S. 6, 29 V. wahrscheinlich in Rom; auf ihn bezieht sich nach Bücheler's wahrscheinlicher Vermutung die Anekdote bei Themistius Περὶ ἀρετῆς (Rh. Mus. Bd. 27 [1872], 460), Athenäus, Musonius. Gleichzeitig mit Plotin hielt sich der von Porph. v. Plot. 17 S. 21, 14 V. als Στωικός τε καὶ Πλατωνικὸς bezeichnete Trypho in Rom auf. Etwas jünger (um 260) ist der von Porph. b. Eus. pr. ev. X 3, 1 genannte athenische Stoiker Kallietes. Ganz unbekannt ist uns die Lebenszeit des Aristokles aus Lampsakus, von welchem Suid. u. d. W. eine Erklärung einer logischen Abhandlung Chrysipps nennt; der beiden Theodorus (Diog. II 104), von welchen der eine doch wohl den Auszug aus den Schriften des Teles verfafste (s. o. S. 44, 3); des Protagoras (Diog. IX 56); des Antibius und Eubius aus Askalon und des Publius (Πόπλιος) aus Hierapolis, bei Steph. Byz. De urb. Ἀσκαλ. Ἱεράπ.; der beiden Proklus aus Mallos in Cilicien b. Suid. Πρόκλ. Einen der letzteren nennt Prokl. in Tim. III 166 B S. 88, 11 Diehl nebst Philonides unter den ἀρχαῖοι; ist mit diesem der Schüler Zenos (s. o. S. 40, 3) gemeint, so möchte man auch den Proklus weiter hinaufrücken; doch kann er keinenfalls älter als Panätius sein, da Suid. doch wohl von ihm ein ὑπόμνημα τῶν Διογένους σοφισμάτων erwähnt.

1) M. vgl. die Nachweisungen über seine rhetorischen Schriften, seine Erklärung der virgilischen Gedichte und ein grammatisches Werk bei Jahn Proleg. in Persium XIII ff. Osann a. a. O. XXIII ff.

gorien nicht blofs Aristoteles, sondern auch seinem stoischen Gegner Athenodor[1]) widersprochen hatte[2]), so sehen | wir doch aus dem Wenigen, was uns daraus mitgeteilt wird, dafs auch diese ihren Gegenstand vorzugsweise vom Standpunkt des Grammatikers aus behandelt hatte[3]). Eine nicht unerhebliche Abweichung von der stoischen Überlieferung ist es, wenn er wirklich gelehrt hat, dafs die Seele zugleich mit dem Körper sterbe[4]); doch steht dies nicht ganz sicher[5]), so möglich es auch ist, dafs er sich in dieser Frage Panätius anschlofs. Werden endlich seine ethischen Vorträge von Persius wegen ihres wohltätigen Einflusses auf die Zuhörer gerühmt[6]), so werden wir ihm doch auch auf diesem Gebiete schwerlich eine bedeutende Eigentümlichkeit und eine eingreifendere geschichtliche Wirkung zuschreiben dürfen; hätte er sie gehabt, so würde er auch stärkere Spuren derselben zurückgelassen haben.

---

1) Vgl. S. 607.

2) Simpl. Categ. 62, 27. 18, 28. 129, 1. 187, 31. 351, 23. 359, 1. 15 K. Porph. in Categ. 59, 10. 86, 23 B. Vgl. Brandis ü. d. griech. Ausl. d. arist. Org. Abh. d. Berl. Ak. 1833, h.-ph. Kl. S. 275. In dieser Schrift stand wohl auch, was Syrian z. Ar. Metaph. 106, 7 Kr. von Cornutus anführt, dafs er die Ideen mit dem Peripatetiker Boëthus auf die Gattungsbegriffe zurückgeführt habe.

3) Porph. 59, 10 sagt von ihm und Athenodor: *τὰ ζητούμενα περὶ τῶν λέξεων καθὸ λέξεις, οἷα τὰ κύρια καὶ τὰ τροπικὰ καὶ ὅσα τοιαῦτα . . . τὰ τοιαῦτα οὖν προφέροντες καὶ ποίας ἐστὶ κατηγορίας ἀποροῦντες καὶ μὴ εὑρίσκοντες ἐλλιπῆ φασιν εἶναι τὴν διαίρεσιν.* Ebenso Simpl. 18, 28, vgl. 359, 1, wo Cornutus den Ort vom *ποῦ* und die Zeit vom *ποτὲ* trennen will. weil der sprachliche Ausdruck hier ein anderer sei als dort.

4) Jambl. b. Stob. Ekl. I 922 H. 383, 28 W.: Liegt die Ursache des Todes in der Abhaltung der belebenden Luft, dem Erlöschen der Lebenskraft (*τόνος*) oder Lebenswärme? *ἀλλ' εἰ οὕτως γίγνεται ὁ θάνατος, προαναιρεῖται ἢ συναναιρεῖται ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, καθάπερ Κουρνοῦτος οἴεται.*

5) Wenn es nämlich auch wahrscheinlich unser Cornutus ist, auf welchen die Aussage Jamblichs geht, so ist doch immerhin möglich, dafs das, was er gesagt hatte, sich nicht auf die vernünftige, menschliche, sondern auf die animalische Seele bezog. Die Annahmen, aus denen Jamblich seine Behauptung ableitet, treffen mit der stoischen Schullehre zusammen, nach welcher der Tod erfolgt, *ὅταν παντελῶς γένηται ἡ ἄνεσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος* (Aet. plac. V 24, 4 (Dox. 436, 14).

6) Sat. V 34 ff. 62 ff.

Anders verhält es sich mit Seneca[1]). Dieser Philosoph | erfreut sich nicht allein bei der Mitwelt und der Nachwelt eines hohen Ansehens[2]), und er ist nicht blofs für uns bei

---

1) Die umfangreiche Literatur über Seneca findet sich bei Ueberweg-Heinze I[9] 332 f. Weiter vgl. m. über Senecas Philosophie Ritter IV 189 ff. Baur Seneca und Paulus (1858, jetzt in Drei Abhandl. usw. S. 377 ff.). Dörgens Senecae disciplinae moralis cum Antoniniana contentio et comparatio, Leipz. 1857. Holzherr Der Philosoph L. A. Seneca, Rast. u. Tüb. 1858, 1859 (Gymn.-Progr.); über Senecas Leben und Schriften aufser den vielen älteren Arbeiten die römischen Literaturgeschichten von Teuffel 5. Aufl. S. 692 ff. u. Schanz II 400 ff. — Zu Corduba geboren, ritterlichen Standes, der zweite Sohn des bekannten Rhetors M. Annäus Seneca (Sen. epigr. s. exil. 8. 9. Fr. 88. ad Helv. 18, 1 ff. Tac. Ann. XIV 53 u. a.), kam Lucius Annäus Seneca als Kind mit seinen Eltern nach Rom (ad Helv. 19, 2). Seine Geburt mufs nach den Angaben n. qu. I 1, 3. ep. 108, 22, vgl. m. Tac. Ann. II 85 in die ersten Jahre der christlichen Zeitrechnung fallen. In jüngeren Jahren und auch noch später durch häufige Krankheit gestört (ad Helv. 19, 2. ep. 54, 1. 65, 1. 78, 1 ff. 104, 1), ergab er sich mit grofsem Eifer den Wissenschaften (ep. 78, 3, vgl. 58, 5), vor allem der Philosophie (ep. 108, 17), in welche ihn Sotion, der Schüler des Sextius (s. o. S. 700, 3), und der Stoiker Attalus (s. o. S. 712 o.) einführte. In der Folge ergriff er den Beruf eines Sachwalters (ep. 49, 2), gelangte zur Quästur (ad Helv. 19, 2) und verheiratete sich (vgl. De ira III 36, 3. ep. 50, 2 und über ein Kind, Marcus, epigr. 8. ad Helv. 18, 4 ff., über ein zweites, kurz vorher gestorbenes, ebd. 2, 5. 18, 6), in seiner äufseren Lage vom Glücke begünstigt (ebd. 5, 4. 14, 3). Von Caligula bedroht (Dio LIX 19, 7), unter Claudius (41 n. Chr.) auf Messalinas Betrieb nach Corsica verbannt (Dio LX 8, 5. LXI 10, 1. Sen. epigr. s. exilio. ad Polyb. 13, 2. 18, 9. ad Helv. 15, 2 f.), wurde er erst nach ihrem Sturze durch Agrippina zurückberufen (50 n. Chr.); zugleich wurde ihm die Prätur übertragen und die Erziehung Neros anvertraut (Tac. Ann XII 8). Nach Neros Regierungsantritt war er längere Zeit neben Burrus der Lenker des römischen Reichs und des jungen Herrschers (Tac. XIII 2. Weiteres über Senecas öffentliches Leben und seinen Charakter S. 718, 2 3. Aufl.). Mit dem Tode dieses Freundes war aber auch sein Einflufs zu Ende: Nero beseitigte den Ratgeber, der ihm längst lästig geworden war (Tac. XIV 52 ff.), und benützte die erste Gelegenheit, sich des gehafsten (vgl. XV 45. 56) und vielleicht auch gefürchteten Mannes zu entledigen: die Verschwörung Pisos gab im Jahre 65 den Vorwand zu dem Blutbefehl, welchem sich der Philosoph mit männlicher Standhaftigkeit unterwarf. Seine zweite Gattin, Paulina (ep. 104, 1 ff.), die mit ihm sterben wollte, wurde daran verhindert, nachdem sie sich bereits die Pulsadern geöffnet hatte (Tac. Ann. XV 56—64).

2) Über die anerkennenden Urteile der Alten, eines Quintilian (welcher Inst. X 1, 125 ff. an Seneca als Schriftsteller und Philosophen zwar manches tadelt, aber doch zugleich seine grofsen Vorzüge — *ingenium facile et copiosum, plurimum studii, multa rerum cognitio* — und den aufserordent-

dem Untergang | der meisten stoischen Schriften von besonderer Wichtigkeit, sondern er ist auch wirklich ein sehr tüchtiger Vertreter seiner Schule und einer von den einflufsreichsten Wortführern der Richtung, welche dieselbe in der römischen Welt und namentlich in der Kaiserzeit nahm. Für ihren ersten Begründer wird er allerdings nicht zu halten sein; so unvollständig uns vielmehr auch die Geschichte des römischen Stoicismus bekannt ist, so können wir doch deutlich wahrnehmen, wie seit Panätius mit der zunehmenden Beschränkung auf die Ethik auch die Neigung zu einer Milderung der stoischen Strenge und zur Annäherung an andere Systeme im Wachsen ist; und wenn die Sittenlehre des Stoicismus anderseits auch wieder bei den Sextiern und in dem erneuerten Cynismus (s. u.) eine Verschärfung erfährt, so wird doch die Zurückstellung der Schultheorien, die Hervorhebung des allgemein Menschlichen, im unmittelbaren Bewufstsein Begründeten, fürs sittliche Leben Wichtigen, die universalistische Ausbildung der Moral, das Streben nach gemeinverständlicher, praktisch wirksamer Darstellung auch von dieser Seite her gefördert. Diese Züge entwickeln sich dann aber bei Seneca und seinen Nachfolgern noch stärker, und so wenig dieselben die Lehre ihrer Schule aufgeben wollen, so schroff sie mitunter die stoischen Grundsätze aussprechen, so geht doch im ganzen genommen der Stoicismus bei ihnen mehr und mehr in die Form der allgemeinen sittlich-religiösen Überzeugung über, und in dem Inhalt seiner Lehren treten neben der inneren Freiheit des Einzelnen die Grundsätze der allgemeinen Menschenliebe, der Nachsicht gegen die menschliche Schwachheit, der Ergebung in die göttlichen Führungen vorzugsweise hervor.

Bei Seneca spricht sich die freiere Stellung zu der Lehre seiner Schule, welche er für sich in Anspruch nimmt[1]), schon |

---

lichen Beifall, den er fand, bezeugt), Plinius (h. nat. XIV 5, 51), Tacitus (Ann. XIII 3), Columella (R. R. III 3), Dio Cass. (LIX 19, 7) und der christlichen Schriftsteller vgl. m. Holzherr I 1 f. Andere freilich, wie Gell. N. A. XII 2 und Fronto ad Anton. 4, 1 S. 123 ff., sprechen von ihm höchst abschätzig.

1) Dafs Sen. Stoiker ist und sein will, bedarf keines Beweises; zum

in seinen Ansichten über den Zweck und die Aufgabe der Philosophie aus. Wenn in der ursprünglichen Richtung des Stoicismus bereits ein Übergewicht des praktischen Interesses über das theoretische begründet war, so verstärkt sich dies bei ihm in dem Maſse, daſs er auch von dem, was die älteren Lehrer der Schule zu den wesentlichen Bestandteilen der Philosophie gerechnet hatten, manches für unnütz und entbehrlich ansieht. Wiederholt er auch im allgemeinen die stoischen Bestimmungen über den Begriff und die Teile der Philosophie [1]), so hebt er doch ihre sittliche Abzweckung noch stärker als die Früheren hervor: der Philosoph ist ein Erzieher der Menschheit [2]), die Philosophie ist Lebenskunst, Sittenlehre, Tugendstreben [3]); es handelt sich in ihr nicht um ein Spiel des Scharfsinns, sondern um Heilung schwerer Übel [4]), sie will uns nicht reden lehren, sondern handeln [5]),

---

Überfluſs vergleiche man das *nos* und *nostri* ep. 113, 1. 117, 1. 6 u. o. und die Lobsprüche, welche dem Stoicismus De const. 1. cons. ad Helv. 12, 4. De clement. II 5, 3. ep. 83, 9 erteilt werden. Zugleich spricht er sich aber über das Recht eines selbständigen Urteils und über die Aufgabe, durch eigene Forschung die Erbschaft der Vorgänger zu vermehren, mit aller Entschiedenheit aus (De vit. beat. 3, 2. De otio 3, 1. ep. 33, 11. 45, 4. 80, 1. 64, 7 ff.); er nimmt, wie wir finden werden, keinen Anstand, Lehrsätzen und Gewohnheiten seiner Schule zu widersprechen, und ebenso will er ohne Bedenken sich aneignen, was er irgendwo, sei es auch auſser derselben, Brauchbares findet (ep. 16, 7. De ira I 6, 5). Sehr häufig verwendet er in diesem Sinne namentlich Aussprüche Epikurs, den er auch in betreff seines persönlichen Wertes mit einer an dem Stoiker fast überraschenden Billigkeit beurteilt (s. o. S. 462, 1), und wenn er hierbei vielleicht auch auf die Vorliebe seines Freundes Lucilius für Epikur Rücksicht nahm, so läſst sich doch zugleich die Absicht nicht verkennen, durch diese anerkennende Behandlung des vielgeschmähten Gegners seine eigene Unbefangenheit ans Licht zu stellen. Vgl. O. Weissenfels De Seneca Epicureo, Berlin, Gymn.-Progr. 1886. 4⁰.

1) M. vgl. über jenen, was S. 53, 2, über diese, was S. 63, 1. 66, 1. 69, 1. 210 f. angeführt ist, und ep. 94, 47 f. 95, 10.

2) Ep. 89, 13: Aristo behauptete, der paränetische Teil der Ethik sei Sache des Pädagogen, nicht des Philosophen, *tamquam quidquam aliud sit sapiens quam humani generis paedagogus.*

3) S. S. 53, 2. 56, 1. ep. 117, 12. 94, 39.

4) Ep. 117, 33: *adice nunc, quod adsuescit animus delectare se potius quam sanare et philosophiam oblectamentum facere, cum remedium sit.*

5) Ep. 20, 2: *facere docet philosophia, non dicere* usw. 24, 15.

und alles, was man lernt, bringt nur dann einen Nutzen, wenn man es auf seinen sittlichen Zustand anwendet[1]). Nach ihrem Verhältnis zu diesem letzten Zweck ist | der Wert jeder wissenschaftlichen Tätigkeit zu beurteilen: was unsern sittlichen Zustand nicht berührt, das ist unnütz, und der Philosoph weiſs nicht lebhaft genug gegen die Verkehrtheit derer zu eifern, welche sich mit solchen Dingen abgeben, so wenig er selbst es sich versagen kann, eben in seinem Eifern zu zeigen, wie wohl er auch darin bewandert ist. Was nützen uns, fragt er, alle jene Untersuchungen, mit denen sich die Altertümler beschäftigen? Wer ist je dadurch besser und gerechter worden[2])? Wie gering erscheint nicht der Wert der sogenannten freien Künste, wenn wir erwägen, daſs es die Tugend allein ist, auf die es ankommt, daſs sie unser ganzes Gemüt für sich in Anspruch nimmt, und daſs zur Tugend nur die Philosophie führt[3])! Wie viel Überflüssiges hat aber auch die Philosophie in sich aufgenommen, wie viel Silbenstechereien und unfruchtbare Spitzfindigkeiten! Wie manches Derartige ist selbst in die stoische Schule eingedrungen[4])! Seneca seinerseits will davon auch in solchen

1) Ep. 89, 18: *quicquid legeris, ad mores statim referas.* Ebd. 23: *haec aliis dic . . . omnia ad mores et ad sedandam rabiem adfectuum referens.* Ähnlich 117, 33.

2) De brevit. v. 13, 9, wo nach einer reichen Beispielsammlung von wertlosen antiquarischen und historischen Notizen geschlossen wird: *cuius ista errores minuent, cuius cupiditates prement? quem fortiorem, quem iustiorem, quem liberaliorem facient?*

3) Ausführlich wird dies ep. 88 erörtert. Die Grammatik, zeigt hier Seneca, die Musik, die Geometrie, die Arithmetik, die Astronomie seien höchstens eine Vorbereitung auf den höheren Unterricht, aber an sich selbst von untergeordnetem Wert (s. 20). *Scis, quae recta sit linea: quid tibi prodest, si, quid in vita rectum sit, ignoras?* usw. (s. 13). *una re consummatur animus, scientia bonorum ac malorum immutabili [quae soli philosophiae conpetit], nihil autem ulla ars alia de bonis ac malis quaerit* (s. 28). *magna et spatiosa res est sapientia. vacuo illi loco opus est: de divinis humanisque discendum est, de praeteritis, de futuris, de caducis, de aeternis* usw. usw. *haec tam multa, tam magna, ut habere possint liberum hospitium, supervacua ex animo tollenda sunt. non dabit se in has angustias virtus: laxum spatium res magna desiderat. expellantur omnia, totum pectus illi vacet* (s. 33—35).

4) Vgl. ep. 88, 42.

Fällen nichts hören, in denen die Spitzfindigkeiten, über die er klagt, mit den Voraussetzungen der stoischen Lehre sichtbar genug zusammenhängen [1]); und ebenso kommt er über die | dialektischen Einwendungen ihrer Gegner leicht genug weg: nicht allein die Trugschlüsse, welche den Scharfsinn eines Chrysippus und seiner Nachfolger so lebhaft beschäftigten, gelten ihm für Taschenspielereien, die es sich nicht verlohne zu untersuchen [2]), sondern auch jene eingreifenden Erörterungen der Skeptiker, die der älteren Stoa so viel zu schaffen machten, und die eleatischen Bedenken gegen die sinnliche Erscheinung werden von ihm einfach zu den überflüssigen Grübeleien gerechnet, mit denen man sich nur um das bringe, was zu wissen uns nottue [3]). Die Weisheit, sagt er, sei eine einfache Sache und bedürfe keiner grofsen Gelehrsamkeit; nur unsere Unmäfsigkeit sei es, welche die Philosophie so ins breite ausdehne; fürs Leben seien ja doch die Schulfragen grofsenteils

---

1) M. s. was S. 88, 2 aus ep. 117, S. 123, 1 aus ep. 113 angeführt ist. In beiden Fällen läfst er sich auf die Auseinandersetzung und die Bestreitung der stoischen Bestimmungen des langen und breiten ein, um dann schliefslich ihre Urheber und sich selbst anzuklagen, dafs sie, statt das Nötige und Heilsame zu treiben, ihre Zeit mit so nutzlosen Fragen verderben. Ebenso ep. 106 u. ö. s. S. 724, 1.

2) Ep. 45, 4: Seine Vorgänger, die grofsen Männer, haben manches Problem übrig gelassen, *et invenissent forsitan necessaria, nisi et supervacua quaesissent. multum illis temporis verborum cavillatio eripuit, captiosae disputationes, quae acumen inritum exercent.* Nicht die Wortbedeutungen, sondern die Sachen, das Gute und Schlechte, solle man unterscheiden, mit den Sophismen, den (8) *praestigiatorum acetabula* (vgl. die ψηφοπαῖκται des Arcesilaus S. 512, 4), sich nicht herumschlagen, deren Unkenntnis nichts schade und deren Kenntnis nichts nütze: (10) *quid me detines in eo, quem tu ipse pseudomenon adpellas? . . . ecce tota mihi vita mentitur* usw. Ähnlich ep. 48. 49, 5 ff.

3) Ep. 88, 43: *audi, quantum mali faciat nimia subtilitas et quam infesta veritati sit:* Protagoras sagt, man könne für und wider alles disputieren, Nausiphanes, alles sei ebensogut nicht, als es sei, Parmenides, nichts sei als das Weltganze, Zeno von Elea, *nihil esse* (!). *circa eadem fere Pyrrhonei versantur et Megarici et Eretrici et Academici, qui novam induxerunt scientiam, nihil scire. haec omnia in illum supervacuum studiorum liberalium gregem coice* usw. (46) *non facile dixerim, utris magis irascar, illis, qui nos nihil scire voluerunt, an illis, qui ne hoc quidem nobis reliquerunt, nihil scire.*

wertlos[1]), ja sie schaden | mehr, als sie nützen, weil sie den Sinn klein und schwächlich machen, statt ihn zu erheben[2]). Wir dürfen zwar Seneca selbst mit solchen Erklärungen, wie sich uns teils bereits gezeigt hat, teils noch weiter zeigen wird, nicht so ganz strenge beim Wort nehmen, aber doch ist es unverkennbar, dafs er die Philosophie grundsätzlich auf die sittlichen Aufgaben beschränken will und alles andere nur so weit gelten läfst, als es mit jenen in einem nachweisbaren Zusammenhang steht.

Dieser Grundsatz mufs nun unsern Philosophen vor allem von dem Teil der Philosophie abziehen, welchen schon die älteren Stoiker zwar sehr eifrig gepflegt, aber schliefslich doch nur als ein Aufsenwerk ihres Systems betrachtet hatten, von der Logik. Führt sie daher Seneca auch unter den drei Hauptteilen der Philosophie auf[3]), so wird doch ihr Inhalt in seinen Schriften nur flüchtig und vereinzelt berührt. Er äufsert sich bei Gelegenheit im Sinn seiner Schule über die Entstehung der Begriffe und über die Beweiskraft der allgemeinen Meinung[4]); er spricht von dem obersten Begriff und den allgemeinsten ihm untergeordneten Begriffen[5]), er

---

1) Ep. 106, 11, nach einer eingehenden Besprechung des Satzes, dafs das Gute ein Körper sei (s. o. S. 122, 1. 3. 121, 1): *latrunculis ludimus. in supervacaneis suptilitas teritur: non faciunt bonos ista, sed doctos. apertior res est sapere, immo simpliciter satius est ad mentem bonam uti literis, sed nos ut cetera in supervacuum diffundimus, ita philosophiam ipsam. quemadmodum omnium rerum, sic literarum quoque intemperantia laboramus: non vitae, sed scholae discimus.* Vgl. ep. 17, 4 f. 87, 38 ff. 88, 36: *plus scire velle quam sit satis, intemperantiae genus est.*

2) Ep. 117, 18 f., nach der Erörterung über die Behauptung, die *sapientia*, nicht aber das *sapere* sei ein Gut: *omnia ista circa sapientiam, non in ipsa sunt. at nobis in ipsa commorandum est . . . . haec vero, de quibus paulo ante dicebam, minuunt et deprimunt, nec, ut putatis, exacuunt, sed extenuant.* Ebenso ep. 82, 22.

3) S. o. S. 62, 6. 66, 1. 69, 1. Anderswo jedoch (ep. 95, 10) wird die Philosophie und ebenso ep. 94, 45 (wie schon von Panätius, s. S. 585, 3) die Tugend mit den Peripatetikern in die theoretische und die praktische geteilt, was gerade einem solchen, welcher der Logik keinen selbständigen Wert beilegte, um so näher lag.

4) S. o. S. 76, 3. 77, 1.

5) Ep. 58, 8 ff. (s. o. S. 94, 2): der höchste Begriff ist der des Seienden, dieses ist teils körperlich, teils unkörperlich, das Körperliche teils

zeigt überhaupt, dafs ihm die logischen Bestimmungen seiner Schule wohl bekannt sind[1]); aber er selbst hat keine Neigung sich eingehender damit zu befassen, weil | dieses ganze Gebiet von dem, um was es ihm in letzter Beziehung allein zu tun ist, von der sittlichen Aufgabe des Menschen, seiner Meinung nach zu weit abliegt.

Ungleich gröfser ist der Wert, welchen er der Physik beilegt, wie er ihr auch in seinen Schriften gröfseren Raum gewidmet hat. Ihr rühmt er nach, dafs sie dem Geiste die Erhabenheit der Gegenstände mitteile, mit denen sie sich beschäftige[2]); ja in dem Vorwort zu seinem naturwissenschaftlichen Werke[3]) geht er sogar zu der Behauptung fort, die Physik sei um ebensoviel höher als die Ethik, um wieviel das Göttliche, mit dem sie es zu tun habe, höher sei als das Menschliche; sie allein führe uns aus dem irdischen Dunkel in das Licht des Himmels, sie zeige uns das Innere der Dinge, den Urheber und die Ordnung der Welt, und es verlohnte sich nicht zu leben, wenn uns ihre Forschungen verschlossen wären; was es denn Grofses wäre, die Leidenschaften zu bekämpfen, sich von Übeln zu befreien, wenn der Geist dadurch nicht zur Erkenntnis des Himmlischen vorbereitet, in den Verkehr mit der Gottheit eingeführt würde, wenn wir uns nur über das Äufsere erhöben und nicht auch über uns selbst? usw. Indessen bemerkt man bald, dafs diese Deklamationen mehr eine vorübergehende Stimmung als die eigent-

---

lebendig, teils leblos, das Lebendige teils beseelt, teils unbeseelt (ψυχή und φύσις s. S. 196, 1), das Beseelte teils sterblich, teils unsterblich. Vgl. ep. 124, 14.

1) Aufser dem, was S. 723, 1. 724, 1. 2 angeführt ist, vgl. m. in dieser Beziehung auch ep. 113, 4 f. und dazu S. 99, 2; ep. 102, 6 f. nat. qu. II 2, 2 und dazu S. 98, 1. 120, 4.

2) Ep. 117, 19: *de deorum natura quaeramus, de siderum alimento, de his tam variis stellarum discursibus* usw. *ista iam a formatione morum recesserunt, sed levant animum et ad ipsarum, quas tractant, rerum magnitudinem attollunt.*

3) Nat. qu. I prol. Vgl. VI 4, 2: *„Quod“, inquis, „erit pretium operae“? quo nullum maius est, nosse naturam.* Der höchste Gewinn dieser Forschung sei, *quod hominem magnificentia sui detinet nec mercede, sed miraculo colitur.* Ep. 95, 10 u. a.

liche Meinung des Philiosophen aussprechen. Anderswo rechnet Seneca die philosophischen Untersuchungen, die wir ihn kaum erst so hoch stellen hörten, doch auch wieder zu den Dingen, welche über das Wesentliche und Notwendige hinausgehen und mehr Sache der Erholung als der eigentlichen philosophischen Arbeit sind, wenn er auch ihren sittlich erhebenden Einfluſs auf den Geist nicht übersieht[1]); er erklärt für die wesentliche | Aufgabe des Menschen die sittliche und empfiehlt die Naturforschung nur als Hilfsmittel für diese[2]); er macht es sich zur Pflicht, seine naturwissenschaftlichen Auseinandersetzungen von Zeit zu Zeit durch moralische Betrachtungen und Nutzanwendungen zu unterbrechen, weil alles auf unser Heil bezogen werden müsse[3]). Der Zusammenhang zwischen den theoretischen und den praktischen Lehren des stoischen Systems wird von ihm zwar nicht aufgegeben,

---

1) Ep. 117, 19 (s. o. S. 725, 2): die Dialektik hat es nur mit dem Auſsenwerk der Weisheit zu tun. *etiam si quid evagari libet, amplos habet illa* [die *sapientia*] *spatiososque secessus: de deorum natura quaeramus, de siderum alimento* usw. Ähnlich wird ep. 65, 15 eine Erörterung über die letzten Gründe mit der Erklärun verteidigt: *ego quidem priora illa ago et tracto, quibus pacatur animus, et me prius scrutor, deinde hunc mundum. ne nunc quidem tempus, ut existimas, perdo ista enim omnia, si non concidantur nec in hanc suptilitatem inutilem distrahantur, attollunt et levant animum.* In der Betrachtung der Welt und ihres Urhebers erhebe man sich über die Bürde des Leibes, man lerne seine höhere Abkunft und Bestimmung kennen, den Körper und das Körperliche geringschätzen und sich von ihm freimachen. So hoch hier die spekulativen Untersuchungen gestellt werden, so weiſs sie Seneca doch in letzter Beziehung nur durch ihre sittliche Wirkung auf den Menschen zu rechtfertigen.

2) Nat. qu. III praef. 10. 18: *quid praecipuum in rebus humanis est? . . . vitia domuisse . . . erigere animum supra minas et promissa fortunae* usw. usw. *ad hoc proderit nobis inspicere rerum naturam,* weil man den Geist dadurch vom Körper und von allem Niedrigen ablöse, und weil die hier gewonnene Übung des Denkens auch den sittlichen Überzeugungen zugute komme.

3) M. vgl. nat. qu. III 18. IV 13. V 15. 18. VI 2. 32, besonders aber II 59. Nachdem er ausführlich von den Blitzen gehandelt hat, läſst er sich hier einwerfen: viel nötiger wäre es, die Furcht vor ihnen zu beseitigen, und wendet sich nun dazu mit den Worten: *sequor quo vocas: omnibus enim rebus omnibusque sermonibus aliquid salutare miscendum est. cum imus per occulta naturae, cum divina tractamus, vindicandus est a malis suis animus ac subinde firmandus* usw.

aber er erscheint doch lockerer als bei einem Chrysippus und seinen Nachfolgern.

In den uns erhaltenen Schriften hat Seneca nur den Teil der Physik ausführlicher behandelt, welchen die Alten mit dem Namen der Meteorologie zu bezeichnen pflegen. Ihm hat er in seinen letzten Lebensjahren[1]) die sieben Bücher naturwissenschaftlicher | Untersuchungen gewidmet. Indessen entspricht der Inhalt dieser Schrift den hochtönenden Verheifsungen, mit denen sie eröffnet war, nur sehr unvollkommen[2]): es sind Erörterungen über eine Menge einzelner Naturerscheinungen, mehr in der Weise gelehrter Liebhaberei als selbständig eindringender Naturforschung angestellt; Senecas philosophischer Standpunkt wird von ihnen wenig berührt und würde keine erhebliche Veränderung erleiden, wenn auch der gröfsere Teil ihrer Ergebnisse anders lautete. Für uns fallen sie um so weniger ins Gewicht, da das meiste, was sie bringen, Posidonius und anderen Vorgängern entnommen zu sein scheint[3]). Ähnlich verhielt es sich wohl auch mit anderem Naturwissenschaftlichen, was von ihm erwähnt wird[4]). Wichtiger sind in philosophischer Beziehung die metaphysischen und theologischen Ansichten, die er bei Gelegenheit äufsert. Doch sind auch hier keine eingreifenderen Ab-

---

1) Dies erhellt aus III praef. 1 und aus der Beschreibung des Erdbebens, welches im Jahre 63 Pompeji und Herculanum zerstörte, VI 1. 26, 4. Über die Erdbeben hatte Sen. schon in jüngeren Jahren eine Abhandlung verfafst, vgl. nat. qu. VI 4, 2.

2) Wer die Probe machen will, der lese den Anfang der Schrift, und er wird sich des Gefühls einer fast komischen Enttäuschung nicht erwehren können, wenn der Verfasser nach den oben besprochenen Deklamationen über die Erhabenheit der Naturforschung, nach dem Schlufssatze: *„quid tibi“, inquis, „ista proderunt?“ si nihil aliud, hoc certe: sciam omnia angusta esse mensus deum,* fortfährt: *nunc, ut ad propositum opus veniam, audi, quid de ignibus sentiam, quos aër transversos agit.*

3) Vgl. hierüber und über den Inhalt der Nat. qu. S. 194, 3. 195, 1.

4) Nach Plin. H. n. I 9. 36. IX 53, 167 hatte ihn dieser für seine Angaben über die Wassertiere und die Steine zu Rate gezogen; derselbe VI 17, 60 und Serv. zu Aen. IX 31 nennen eine Schrift *De situ Indiae*, Serv. Aen. VI 154 eine *De situ et sacris Aegyptiorum*, Cassiodor. De art. lib. c. 7 eine *De forma mundi*. — Seine hydrologischen Kenntnisse schöpfte Sen wohl durch Vermittlung des Asklepiodotus (s. o. S. 606, 1) aus Posidonius, wie Oder Philol., Suppl.-Bd. VII (1898), 283—304 ausführt.

weichungen von der stoischen Überlieferung zu verzeichnen. Mit den Stoikern setzt Seneca die Körperlichkeit alles Wirklichen voraus[1]), mit ihnen unterscheidet er vom Stoffe die in ihm wirkende Kraft, von der Materie die Gottheit[2]), aber er tut dies doch nur in dem gleichen Sinn wie sie: das Wirkende ist der *spiritus*, der Hauch, welcher die Stoffe gestaltet und zusammenhält[3]), und auch die | Gottheit ist der Geist nicht als unkörperliches Wesen, sondern als das durch die ganze Welt räumlich und stofflich sich verbreitende Pneuma[4]). So folgt er auch der stoischen Lehre vom Verhältnis Gottes und der Welt: Gott ist nicht blofs die Vernunft der Welt, sondern die Welt selbst, das Ganze der sichtbaren wie der unsichtbaren Dinge[5]). Weit stärker hebt aber Seneca allerdings die sittliche und geistige Seite der stoischen Gottesidee hervor, und dementsprechend stellt er die Wirksamkeit der Gottheit in der Welt mit Vorliebe unter den Begriff der Vorsehung, die Einrichtung der Welt unter den teleologischen Gesichtspunkt. Gott ist die höchste Vernunft, der vollkommene Geist,

1) M. s. die S. 121, 1. 122, 1. 123, 1 angeführten Stellen aus ep. 106. 113. 117, wo Sen. zwar einigen Folgesätzen des stoischen Materialismus widerspricht, ihn selbst aber ausdrücklich vorträgt.

2) Vgl. S. 134, 2—136, 3, auch 180, 2; Beweise für das Dasein Gottes S. 137, 2. 164, 1. 138, 4.

3) S. 120, 4. Über den Begriff des *spiritus* bei Sen. wird S. 7— aus Anlafs seiner Psychologie gesprochen werden.

4) Sen. spricht sich hierüber zwar nicht ganz ausdrücklich aus, es ergibt sich aber unzweifelhaft daraus, dafs alles Wirkende ein Körper sein soll (ep. 117, 2); dafs auch von der Welt gelten mufs, was Sen. ep. 102, 7 sagt: die Einheit jedes Dinges beruhe auf dem *spiritus*, der es zusammenhält; dafs die Seele, welche ihm gleicher Substanz mit der Gottheit, ja ein Teil der Gottheit ist, von Sen., wie wir finden werden, mit der ganzen stoischen Schule materialistisch gedacht wird; dafs auch die sichtbaren Dinge ausdrücklich als Teile der Gottheit bezeichnet werden (s. S. 149, 5); dafs nur ein körperlicher Gott die Körperwelt mittelst des Weltbrands in sich zurücknehmen kann (S. 146, 4). Wenn daher Sen. ad Helv. 8, 3 (s. S. 147, 4) die platonische Auffassung der Gottheit als unkörperlicher Vernunft und die stoische, nach der sie der allerwärts verbreitete *spiritus* ist, nebeneinanderstellt, ohne sich zu entscheiden, so entspricht doch nur die zweite seiner eigenen Meinung.

5) Vgl. S. 149, 5. 151, 1, auch Fr. 16 (b. Lact. I 5, 27): *quamvis ipse per totum se corpus (sc. mundi) intenderat* und dazu die stoische Lehre vom Pneuma und τόνος.

dessen Weisheit, Allwissenheit, Heiligkeit, vor allem aber seine wohltuende Güte, vielfach gepriesen wird[1]); er liebt uns wie ein Vater und will auch von uns nicht gefürchtet, sondern geliebt sein[2]); und ebendeshalb ist die Welt, deren Schöpfer und Lenker er ist[3]), so schön und vollkommen, und der Weltlauf so untadelhaft, wie dies Seneca vielfach nachweist[4]). Wie Senecas Weltansicht überhaupt an dem sittlichen Leben des | Menschen ihren Mittelpunkt hat, so tritt auch in seinem Gottesbegriff das Physische gegen das Ethische zurück: die Fürsorge der Gottheit für den Menschen, ihre Güte und Weisheit ist es, worin sich ihm ihre Vollkommenheit vorzugsweise offenbart; und damit ist dann von selbst gegeben, dafs die persönliche Auffassung der Gottheit, nach der sie als weltbildende und weltregierende, nach sittlicher Zweckbestimmung wirkende Vernunft von der Welt unterschieden wird, bei ihm gegen die pantheistische, für welche die Gottheit nicht blofs die Seele, sondern auch der Stoff der Welt sein soll, im Übergewicht ist. Viel zu weit jedoch geht es, wenn behauptet worden ist[5]), Seneca habe die stoische Gottesidee verlassen und dadurch auch der Moral eine neue Richtung gegeben: während für den echten Stoicismus Gott und die Materie dem Wesen nach eins seien, erscheinen sie bei Seneca wesentlich verschieden, Gott sei ihm das unkörperliche Wesen, das durch seinen freien Willen die Welt gebildet habe, es sei nicht mehr der stoische, sondern der platonische Gott, den er habe. Unsere früheren Nachweisungen werden vielmehr gezeigt haben, dafs einesteils diejenige Betrachtung der Gottheit, welche dieser Darstellung zufolge Seneca eigentümlich sein soll, auch den älteren Stoikern keineswegs fremd ist, dafs auch sie die Güte, die Menschenfreundlichkeit, die Weisheit Gottes sehr entschieden hervorheben, auch sie ihn als

1) Belege sind uns schon S. 142, 1 Schl. 151, 1 vorgekommen. Weitere lassen sich leicht finden; vgl. Holzherr I 99 ff.

2) De prov. 1, 5 f. 2, 6. De benef. II 29, 4—6. IV 19, 1. De ira II 27, 1 u. ö., vgl. S. 321, 4.

3) Fr. 26 b. Lact. Inst. I 5, 26. De vit. beat. 8, 4.

4) Vgl. S. 174, 3. 181, 3. 138, 4.

5) Holzherr I 33. 36. 91 ff. II 5 ff.

den Geist betrachten, der alles lenkt, die Vernunft, die alles aufs zweckmäfsigste eingerichtet hat, dafs auch für sie der Vorsehungsglaube vom höchsten Wert ist und aufs lebhafteste von ihnen verteidigt wird, auch ihnen das Welt- und Sittengesetz mit dem Willen der Gottheit zusammenfällt[1]); dafs anderseits Seneca weit entfernt ist, die Bestimmungen seiner Schule fallen zu lassen, nach denen der Unterschied der wirkenden Kraft und des Stoffes, der Gottheit und der Materie, erst ein abgeleiteter ist und deshalb im Laufe der Weltentwicklung sich auch wieder aufhebt[2]): dafs | auch er die Gottheit in dem körperlich gedachten Pneuma, nicht in dem körperlosen Geist sucht[3]), die Teile der Welt für Teile der Gottheit, Gott und Welt für dasselbe erklärt[4]), die Natur, das Verhängnis und die Gottheit sich gleichstellt[5]), den Willen der Gottheit auf das Weltgesetz, die Vorsehung auf die unabänderliche Verkettung der natürlichen Ursachen zurückführt[6]). Findet daher auch immerhin zwischen seiner Theologie und der alstoischen ein gewisser Unterschied statt, so besteht dieser doch nicht darin, dafs irgendeine wesentliche Bestimmung der letzteren von ihm aufgegeben oder eine neue eingeführt würde, sondern nur darin, dafs er von den Be-

1) Vgl. S. 142, 1. 161, 4. 163 f. 166, 1. 174 ff., auch 523 f.

2) Ep. 6, 16 (s. o. S. 146, 4), wo Sen. genau das Gleiche sagt, was S. 146, 2 aus Chrysippus angeführt ist; ebenso stimmt Holzherrs Hauptbeweisstelle für den Wesensunterschied Gottes und der Materie, ep. 65, wie aus S. 134, 2 ff. hervorgehen wird, mit der Lehre der stoischen Schule, auf welche sich Sen. ja auch ausdrücklich beruft, vollständig überein, und wenn er De prov. 5, 9 (nat. qu. I praef. 16 kann als blofse Frage nichts beweisen) für die Theodicee den Satz aufstellt, der göttliche Künstler sei von seinem Stoff abhängig, so folgt er hierin, wie S. 180, 2 gezeigt ist, nicht allein Plato, sondern auch Chrysippus.

3) S. S. 728, 4.

4) S. o. S. 149, 5. 151, 1. 143 m. ep. 92, 30: *totum hoc, quo continemur, et unum est et deus: et socii sumus eius et membra.*

5) S. o. S. 143 m. 146, 1. De benef. IV 8, 2: *nec natura sine deo est nec deus sine natura, sed idem est utrumque, distat officio ... naturam voca, fatum, fortunam: omnia eiusdem dei nomina sunt varie utentis sua potestate.*

6) A. d. a. O. und S. 160, 2. 166, 2, vgl. 171, 1. 2. Auf das Gleiche führt De benef. VI 23, wenn sich Sen. auch zunächst so ausdrückt, als ob der Wille der Götter Urheber der Weltgesetze wäre.

standteilen des stoischen Gottesbegriffs die ethischen verhältnismäfsig stärker betont und ihn dadurch teils der gewöhnlichen Vorstellungsweise, teils der sokratisch-platonischen Lehre etwas näher gebracht hat. Dieses selbst ist zunächst eine Folge des Verhältnisses, in welchem das moralische und das spekulative Element bei ihm stehen: wie dieses gegen jenes, so treten auch die metaphysischen und physikalischen Bestimmungen der stoischen Theologie in seiner Darstellung gegen die ethischen zurück. Um so leichter konnte aber allerdings der Dualismus der stoischen Ethik auch auf seine Theologie zurückwirken, und es läfst sich nicht verkennen, dafs der Gegensatz Gottes und der Materie, gerade im Zusammenhang mit dem ethischen Gegensatz der Sinnlichkeit und Vernunft, von ihm stärker hervorgehoben wird als ihre ursprüngliche | Einheit[1]); hat er aber auch nach dieser Seite hin die Grenzen der stoischen Lehre erreicht, so hat er sie doch nicht wirklich überschritten.

Auch in Senecas Welt- und Naturansicht findet sich nichts, was mit den stoischen Grundsätzen im Widerspruch stände. Seine Äufserungen über die Entstehung, das Ende und die Neubildung der Welt[2]), über ihre Gestalt[3]), über ihre aus Gegensätzen sich herstellende, in dem unablässigen Wechsel aller Dinge sich erhaltende Einheit[4]), ihre in der Mannigfaltigkeit ihrer Gebilde sich bewährende Schönheit[5]), über die vollendete Zweckmäfsigkeit ihrer Einrichtung[6]), an der

1) Es gehört hierher namentlich ep. 65, woraus die Hauptsätze schon S. 134, 2 angeführt sind.

2) S. o. S. 152, 2. 146, 4. 155, 2. 156, 6. 158 m. 159, 3. Mit diesen Lehren steht bei Sen. die Annahme in Verbindung, dafs die Menschheit wie die Welt überhaupt um so unverdorbener gewesen sei, je näher sie ihrem Ursprung war, doch widerspricht er Posidonius' übertriebenen Vorstellungen hierüber: vgl. ep. 90, namentlich von 36 an, und oben S. 277, 1.

3) Fr. 13 und S. 149, 5 Schl.

4) Nat. qu. III 10, 1. 3. VII 27, 3 f. De vit. beat. 8, 4 f. ep. 107, 8 und oben S. 182, 4. 186, 1.

5) S. o. S. 174, 3. De benef. IV 23.

6) Mit dem, was in dieser Beziehung S. 174 f. angeführt ist, vgl. m. Sen. De benef. IV 5. ad Marc. 18 u. a. St. Echt stoisch ist namentlich die in der letzteren Stelle (18, 1) ausgesprochene Auffassung der Welt als einer *urbs dis hominibusque communis;* vgl. S. 293, 2. 3. 310.

uns auch die Übel in ihr nicht irre machen dürfen[1]), dienen den sonstigen Nachrichten über die Lehre seiner Schule zur Bestätigung und Ergänzung. Der Kleinlichkeit und Äufserlichkeit, in welche die stoische Teleologie schon frühe geraten war, stellt er zwar die Sätze entgegen, die Welt sei nicht blofs für den Menschen geschaffen, sie trage vielmehr ihren Zweck in sich selbst und folge ihren eigenen Gesetzen[2]), es sei eine Beschränktheit, wenn man sie unter den Begriff des Nützlichen stelle, statt ihre Herrlichkeit als solche zu bewundern[3]); aber er will damit doch nicht leugnen, dafs bei der Welteinrichtung auf das Wohl des Menschen Rücksicht genommen sei, und dafs die Götter den Menschen ohne Unterlafs die gröfsten Wohltaten erweisen[4]). Auch was er über das Weltgebäude und seine Teile, über die Elemente, ihre Eigenschaften und ihren Übergang ineinander[5]), über die Gestirne, ihren Umlauf, ihre göttliche Natur[6]), ihren Einflufs auf die irdischen Dinge[7]), über die Erde und den sie beseelenden Geist[8]), über den stetigen, durch keine leeren Räume unterbrochenen Zusammenhang des Weltganzen[9]) sagt, weicht von der stoischen Überlieferung höchstens in Einzelheiten ab, welche für das Ganze seiner Weltanschauung von keiner Erheblichkeit sind[10]); und ebenso schliefst er sich ihr

1) Über die stoische Theodicee und Senecas Beteiligung an derselben (über die sich freilich noch vieles beibringen liefse) s. m. S. 176 ff.

2) De ira II 27, 2. nat. qu. VII 30, 3. De benef. VI 20.

3) De benef. IV 23 f.

4) De benef. a. a. O. VI 23, 3 ff. I 1, 9. II 29, 4 f. IV 5. nat. qu. V 18 u. ö.

5) S. S. 182, 4 (nat. qu. III 10, 1. 3). 186, 2. 187, 1 (nat. qu. II 10). 188, 3 (nat. qu. VI 16). nat. qu. II 6. ep. 31, 5.

6) Nat. qu. VI 16, 2. VII 1, 6. 21, 4. De benef. IV 23, 4. VI 21—23.

7) Bei diesem Einflufs denkt Sen. (z. B. De benef IV a. d. a. O. nat. qu. II 11. III 29, 2) zunächst an die natürliche Einwirkung der Gestirne, damit verknüpft sich ihm aber in der Weise seiner Schule die Annahme einer natürlichen Vorbedeutung durch dieselben, welche sich nur, wie er glaubt, so wenig wie jene Einwirkung auf die fünf Planeten beschränkt; nat. qu. II 32, 6 f. ad Marc. 18, 3.

8) Nat. qu. VI 16. II 5; über die Ruhe der Erde De provid. I 1, 2. ep. 93, 9. nat. qu. II 1, 4, vgl. VII 2, 3.

9) Nat. qu. II 2—7 (vgl. S. 191, 1).

10) So hinsichtlich der Kometen, die er für Wandelsterne mit sehr grofsen Bahnen hält, nat. qu. VII 22 ff.

in dem Wenigen an, was wir in betreff der irdischen Wesen aufser dem Menschen bei ihm finden[1]).

Weiter entfernt er sich von der Lehre der älteren Stoiker in seinen Ansichten über die menschliche Natur. Die Grundlage derselben bildet die stoische Psychologie mit ihrem Materialismus; aber der Dualismus der stoischen Ethik, dessen Rückwirkung auf seine theoretische Weltansicht sich schon in seiner Theologie | fühlbar machte, gewinnt auf seine Anthropologie einen noch stärkeren und unmittelbareren Einflufs, und es kreuzen sich so in derselben zwei Richtungen: einerseits will er das ganze Seelenleben mit seiner Schule aus einem einzigen, materiell gedachten Prinzip ableiten, anderseits aber wird der ethische Gegensatz des Innern und Äufsern, der ja gerade in der stoischen Lehre so scharf gespannt ist, auch in das ursprüngliche Wesen des Menschen übertragen und aus ihm begründet, und es tritt so jenem altstoischen Monismus ein Dualismus gegenüber, welcher sich der platonischen Anthropologie nähert und an sie anlehnt. Die Seele, sagt Seneca zunächst mit den Stoikern, ist ein Körper, denn unmöglich könnte sie sonst auf den Körper einwirken[2]), nur dafs sie freilich von allen Stoffen der feinste,

---

1) Mit der Unterscheidung von ἕξις, φύσις usw. (s. o. S. 196, 1) trifft Sen. durch die S. 724, 5 erwähnte Einteilung der Wesen zusammen; mit Chrysippus (s. o. S. 197, 1) legt er den Tieren zwar ein *principale* bei, spricht ihnen aber aufser der Vernunft auch die Affekte ab (De ira I 3, 4 ff.), und damit stimmt überein, was ep. 121, 5 ff. 124, 16 ff. über das Seelenleben der Tiere bemerkt ist.

2) Ganz unzweideutig äufsert er sich hierüber in der S. 122, 1 angeführten Stelle aus ep. 106, und dafs er hier nur aus einer von ihm selbst nicht geteilten stoischen Prämisse argumentiere (Holzherr II 47), ist nicht richtig; er spricht vielmehr durchaus in eigenem Namen, und wenn er schliefslich die Untersuchung der Frage, ob das Gute ein Körper sei, für wertlos erklärt (s. o. S. 723, 1), so folgt daraus nicht, dafs er selbst es nicht dafür hält, noch weit weniger, dafs es ihm mit dem Satze, welcher für diese Untersuchung zwar zu Hilfe genommen wird, aber seinerseits ganz unabhängig von ihr ist, die Seele sei ein Körper, nicht ernst ist. Das Gleiche gilt von dem weiteren Satze a. a. O., dafs die Affekte und Seelenkrankheiten Körper seien, und von dem Grunde, der dafür angeführt wird, dafs sie Veränderungen der Miene, Erröten und Erbleichen usw. bewirken, und dafs sich nicht annehmen lasse, *tam manifestas notas corporis inprimi nisi a corpore.* Auch dies spricht Sen. durchaus als seine eigene Ansicht aus.

noch feiner als selbst das Feuer und die Luft sein mufs[1]). Sie besteht mit einem Wort aus dem warmen Hauche oder dem Pneuma[2]). | Hatte jedoch diese Annahme schon die älteren Stoiker nicht gehindert, die göttliche Natur und Würde des menschlichen Geistes in vollem Mafs anzuerkennen, so ist Seneca vollends so erfüllt von derselben, dafs er keinen anderen Satz öfter und nachdrücklicher ausspricht. Die Vernunft des Menschen ist ihm ein Ausflufs der Gottheit, ein Teil des göttlichen Geistes, der einem menschlichen Leib eingepflanzt ist, ein Gott, der in ihm Herberge genommen hat; und auf diese unsere Gottverwandtschaft gründet er einesteils die Forderung der Erhebung über das Irdische und der Achtung der Menschenwürde in jedem Menschen, andernteils die innere Freiheit dessen, welcher sich seines höheren Ursprungs und Wesens bewufst ist[3]). Dieser Gedanke nimmt nun aber bei Seneca eine Wendung, durch die er von der altstoischen Lehre nach der Seite des Platonismus hin abbiegt. Das Göttliche im Menschen ist nur seine Vernunft; der Vernunft stehen aber die unvernünftigen Triebe, die Affekte, gegenüber, und gerade in der Bekämpfung der Affekte sieht Seneca, wie wir finden werden, mit der ganzen stoischen Schule die wichtigste sittliche Aufgabe. Die älteren Stoiker hatten sich nun dadurch in dem Glauben an die Einartigkeit des menschlichen Wesens nicht irre machen lassen.

Sind aber die Affekte etwas Körperliches, so ist es auch die Seele, denn der Affekt ist ja nur der *animus quodammodo se habens* (s. o. S. 123, 1), und kann nur Körperliches auf der Körper wirken, so mufs die Seele etwas Körperliches sein, wie dies schon Kleanthes gezeigt hatte (s. o. S. 194, 4).

1) Ep. 57, 8: So wenig die Flamme oder die Luft einem Druck und Stofs ausgesetzt ist, *sic animus, qui ex tenuissimo constat, deprehendi non potest . . . animo, qui adhuc tenuior est igne, per omne corpus fuga est.*

2) Ep. 50, 6: Wenn man krummes Holz gerade biegen kann, *quanto facilius animus accipit formam, flexibilis et omni umore obsequentior! quid enim est aliud animus quam quodam modo se habens spiritus? vides autem tanto spiritum esse faciliorem omni alia materia, quanto tenuior est.* Vgl. hierzu S. 199, 1. 145, 2, wo die ganz gleichen Bestimmungen als allgemein stoisch nachgewiesen sind. /

3) Einige seiner Äufserungen hierüber wurden schon S. 204, 1. 2 730, 4 angeführt; weiter gl. m. ad Helv. 6, 7. 11, 6 f. nat. qu. I praef. 12. ep. 41, 5. 44, 1. 65, 20 f. 120, 14 u. a. St.

Aber schon Posidonius hatte gefunden, dafs sich die Affekte nicht erklären lassen, wenn man nicht der Vernunft mit Plato unvernünftige Seelenkräfte beigebe [1]). Ähnliche Erwägungen mufsten auf Senecas Ansicht über die menschliche Natur um so stärker einwirken, je lebhafter in ihm das Gefühl ihrer sittlichen Schwäche und Unvollkommenheit ist, je unbedingter es ihm feststeht, dafs kein Mensch ohne Fehler sei, dafs alle Laster in allen angelegt seien, dafs die Übermacht des Bösen im Ganzen der menschlichen Gesellschaft nie gebrochen werden werde, die Klagen über den Sittenverfall nie verstummen werden [2]), und dafs auch nach der Erneuerung der Welt die anfängliche Unschuld nur von kurzer Dauer sein werde [3]). Eine so durchgreifende Erscheinung kann unmöglich für etwas Zufälliges gehalten werden: wenn nur wenige den Kampf mit der Sünde bestehen, keiner oder fast keiner von diesem Kampfe frei wird, so mufs im Menschen neben dem Göttlichen auch ein Ungöttliches, neben der Vernunft, aus welcher Irrtum und Sünde sich nicht herleiten lassen, ein Vernunftloses und der Vernunft Widerstrebendes sein [4]). Diesen unvernünftigen Bestandteil des menschlichen Wesens findet nun Seneca zunächst in dem Leibe, desse Gegensatz gegen den Geist er weit stärker betont, als dieses von den älteren Stoikern geschehen zu sein scheint. Der Leib oder, wie er ihn auch wohl verächtlich nennt, das Fleisch ist etwas so Wertloses, dafs wir nicht gering genug von ihm denken können [5]); er ist eine blofse Hülle der Seele, eine Behausung,

1) Vgl. S. 600 f.

2) Vgl. S. 259. De benef. VII 27. ep. 94, 54 u. a. St. Unerheblicher sind Äufserungen wie ep. 11, 1—7. 57, 4.

3) Nat. qu. III 30, 8, vgl. S. 159, 3.

4) Seneca selbst freilich scheint dies nicht zuzugeben. *Erras*, sagt er ep. 94, 55, *si existimas nobiscum vitia nasci: supervenerunt, ingesta sunt . . . nulli nos vitio natura conciliat: illa integros ac liberos genuit.* Allein diese Äufserung ist nach Mafsgabe des stoischen Determinismus zu beurteilen. Die Fehler stehen freilich mit unserer natürlichen Bestimmung im Widerspruch, und sie sind uns nicht angeboren, sondern entwickeln sich allmählich. Aber dies schliefst die Annahme nicht aus, dafs sie sich aus natürlichen Ursachen entwickeln.

5) Ep. 65, 22: *numquam me caro ista conpellet ad metum . . . numquam in honorem huius corpusculi mentiar. cum visum erit, distraham*

in der sie nur für kurze Zeit eingekehrt ist und sich nie wahrhaft heimisch fühlen kann, ja eine Last, von der sie gedrückt wird, eine Fessel, nach deren Lösung, ein Kerker, nach dessen Öffnung sie sich sehnen mufs[1]); mit ihrem | Fleische hat sie zu kämpfen, durch ihren Leib ist sie Angriffen und Leiden ausgesetzt, an sich selbst ist sie rein und unverletzbar[2]), ebenso erhaben über ihren Leib, wie die Gottheit über den Stoff[3]). Das wahre Leben der Seele beginnt daher erst mit dem Austritt aus dem Leibe, und so wenig auch Seneca die stoische Annahme einer begrenzten Fortdauer nach dem Tode mit dem platonischen Unsterblichkeitsglauben vertauschen will[4]), so stark nähert er sich doch dem letzteren, wie schon früher gezeigt wurde[5]), in der Schätzung des Verhältnisses, welches zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Leben stattfindet, und auch in betreff seiner Dauer unterschieben sich ihm unwillkürlich Ausdrücke, die ein Stoiker strenggenommen nicht gebrauchen dürfte[6]); selbst an die Präexistenz der Seele, die als persönliche freilich in seinem System keinen Raum hatte, finden sich Anklänge, wenn die Erinnerung an ihre höhere Abkunft von ihr ver-

---

cum illo societatem . . . contemptus corporis sui certa libertas est. Über den Ausdruck *caro* vgl. m. ad Marc. 24, 5. ep. 74, 16. 92, 10 und oben S. 458, 3.

1) Ep. 92, 13. 33: der Leib ist ein Kleid, ein *velamentum* der Seele, ein *onus necessarium.* 102, 26: der Todestag ist *aeterni natalis. depone onus: quid cunctaris?* 120, 14: *nec domum esse hoc corpus, sed hospitium et quidem breve hospitium.* 65, 16: *corpus hoc animi pondus ac poena est: premente illo urguetur, in vinclis est, nisi accessit philosophia* usw. ebd. 21: ich will nicht ein Sklave meines Körpers sein, *quod equidem non aliter aspicio quam vinclum aliquod libertati meae circumdatum . . . in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat.* ep. 102, 22. ad Marc. 24, 5. ad Polyb. 9, 3. S. o. S. 207, 2. 3.

2) Ad Marc. 24, 5: *omne illi cum hac gravi carne certamen est, ne abstrahatur et sidat.* ad Helv. 11, 7: *corpusculum hoc, custodia et vinculum animi, huc atque illuc iactatur . . . animus quidem ipse sacer et aeternus est et cui non possit inici manus.*

3) Ep. 65, 24: *quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus.* Nat. qu. praef. 14.

4) S. o. S. 156, 6. 205, 4.

5) S. 207 f.

6) *Immortalis, aeternus* ep. 57, 9 und oben S. 156, 6. 207, 2.

langt, ihre Erhebung zum Himmel als eine Rückkehr in ihre ursprüngliche Heimat dargestellt wird, bei der sie den Körper zurückläfst, wo sie ihn gefunden hat[1]). Wie sich dann aber bei Plato mit dem anthropologischen Gegensatz von Seele und Leib der psychologische verschiedener Seelenteile verknüpft hatte, so kann sich auch Seneca dieser Folgerung nicht ganz entziehen. Mit Posidonius[2]) folgt er der platonischen Unterscheidung eines vernünftigen und eines unvernünftigen Bestandteils der Seele, von denen der letztere selbst wieder in Mut und Begierde zerfällt[3]); und wenn er sie alle ausdrücklich in | das ἡγεμονικὸν verlegt und insofern an der Lehre seiner Schule gegen Plato und Aristoteles festhält, so bleibt doch immer zwischen seiner Ansicht und der des Chrysippus der erhebliche Unterschied, dafs er in jenem Mittelpunkt der Persönlichkeit selbst eine Mehrheit ursprünglicher Kräfte annimmt, während jener e i n e und dieselbe Grundkraft, die Vernunft, durch die in ihr vorgehenden Veränderungen auch Affekt und Begierde erzeugen liefs[4]).

Läfst sich nun in diesen Abweichungen von der älteren stoischen Lehre die Zeit des Eklekticismus nicht verkennen, so kommt auch die skeptische Rückseite dieses Eklekticismus bei Seneca in der Unsicherheit zum Vorschein, mit der er sich bisweilen über die gleichen Gegenstände ausspricht, über die er sonst im Tone der vollen dogmatischen Überzeugung zu reden pflegt. Kann man auch daraus nicht schliefsen, dafs

---

1) Ad Marc. 24, 5. ep. 79, 12. 102, 22. 120, 4; s. o. S. 207, 1. 2. ep. 65, 16: die Seele will *reverti ad illa, quorum fuit.* 92, 30 f. Badstübner (Progr. d. Johanneums, Hamburg 1901) führt die Ansichten Sen.s über die Schicksale der menschlichen Seele auf Posidonius zurück. Doch vgl. oben S. 603, 1.

2) S. o. S. 600 ff.

3) Ep. 92, 1: *puto, inter me teque conveniet externa corpori adquiri, corpus in honorem animi coli, in animo esse partes ministras, per quas movemur alimurque, propter ipsum principale nobis datas* (die sieben abgeleiteten Seelenkräfte — s. o. S. 201, 3 — oder ihnen analoge). *in hoc principali est aliquid inrationale, est et rationale: illud huic servit.* Ebd. 8: *inrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in adfectionibus, alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam.* Vgl. ep. 71, 27.

4) S. S. 203, 1.

er in der Zuschrift an seine Mutter, um den Trost, welchen die Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit gewährt, sich für alle Fälle zu sichern, nicht darüber entscheiden will, was Gott sei[1]), so lautet es doch unleugbar skeptisch, wenn er anderswo aus Anlafs der Frage über die Zahl der obersten Ursachen erklärt: man müsse sich begnügen, unter den widerstreitenden Ansichten die wahrscheinlichste zu wählen; die wahrste zu bestimmen, gehe über unsere Kräfte[2]). Ebenso sagt er von der Seele: was und wo sie sei, werde niemand ergründen; der eine stelle diese, der andere jene Bestimmung auf; wie aber die Seele, welche über sich selbst nicht im reinen sei, über anderes Gewifsheit gewinnen | könne[3])? Wir werden Seneca freilich um so vereinzelter Äufserungen willen, denen der Dogmatismus seines ganzen sonstigen Verfahrens gegenübersteht, nicht zum Skeptiker machen dürfen; aber das beweisen sie doch immerhin, dafs er von lebhaften skeptischen Anwandlungen nicht frei ist, und dafs es, ganz wie bei Cicero und anderen Eklektikern, vor allem der Wider-

---

1) Vgl. S. 147, 4.

2) Ep. 65, 10 (in dem S. 134, 2 ff. berührten Zusammenhang): *fer ergo iudex sententiam et pronuntia, quis tibi videatur veri simillimum dicere, non quis verissimum dicat. id enim tam supra nos est quam ipsa veritas,* und nachdem er die stoischen Einwendungen gegen die platonischen Annahmen auseinandergesetzt hat: (15) *aut fer sententiam aut, quod facilius in eiusmodi rebus est, nega tibi liquere et nos reverti iube.* Für die Würdigung dieser Äufserung darf man übrigens nicht übersehen, dafs in ihr die platonische Stelle, welche Sen. im Vorhergehenden angeführt hat, Tim. 29 C, deutlich nachklingt.

3) Nat. qu. VII 25, 1: *multa sunt, quae esse concedimus, qualia sint ignoramus. habere nos animum . . . omnes fatebuntur; quid tamen sit animus ille rector dominusque nostri, non magis tibi quisquam expediet, quam ubi sit: alius illum dicet spiritum esse, alius concentum quendam, alius vim divinam et dei partem, alius tenuissimum animae, alius incorporalem potentiam; non deerit, qui sanguinem dicat, qui calorem; adeo animo non potest liquere de ceteris rebus, ut adhuc ipse se quaerat.* Weniger würde, für sich genommen, De clement. I 3, 5, noch weniger ep. 121, 12 beweisen. Auch das ist unerheblich, dafs ep. 102, 2 ein Unsterblichkeitsglaube, der mehr auf Wunsch und Auktorität als auf Beweisen beruht, ein *bellum somnium* genannt wird. Was Gercke De consolationibus (Comm. Useuer.) S. 34 ausführt, beweist nicht, dafs Sen. für sich selbst keine bestimmte Ansicht hatte. Vgl. ferner Bonhöffer Epictet u. d. Stoa S. 62—64.

streit der philosophischen Ansichten ist, welcher den Dogmatismus des Stoikers ins Schwanken bringt.

Reiner ist Senecas Stoicismus in dem Gebiete, auf welches er selbst das gröſste Gewicht legt, in der Ethik [1]). Der Idealismus der stoischen Sittenlehre findet an ihm in seiner Groſsartigkeit wie in seinen Schroffheiten einen eifrigen und beredten Wortführer. Er erklärt mit den Stoikern, es gebe kein Gut als die Tugend, weil sie allein für den Menschen naturgemäſs sei; er weiſs die Befriedigung, die sie gewährt, die Unabhängigkeit von allen äuſseren Schicksalen, die Unverletzbarkeit des Weisen mit glänzenden, selbst grellen Farben zu schildern; er ist überzeugt, daſs der Tugendhafte in nichts hinter der Gottheit zurückstehe, ja in gewisser Beziehung sie noch übertreffe [2]); er verlangt von uns nicht bloſs Mäſsigung, sondern unbedingte Ausrottung der Affekte; er vertritt die bekannten auffallenden Behauptungen über die Einheit und Gleichheit aller Tugenden, über die mangellose Vollkommenheit des Weisen, über das Elend, die Fehlerhaftigkeit und Verrücktheit aller Unweisen, überhaupt | alle die Grundsätze, in denen sich die stoische Eigentümlichkeit ausgeprägt hatte, mit der vollen Entschiedenheit eigener Überzeugung und dem vollen Pathos des Redners [3]). Doch läſst sich auch hier wahr-

---

1) S. Rubin D. Ethik Sen.s in ihr. Verhältn. z. älter. u. mittl. Stoa, Diss. Bern 1901.

2) S. S. 257, 5 f. und ep. 53, 11: *est aliquid, quo sapiens antecedat deum: ille naturae beneficio non timet, suo sapiens.*

3) Die bezeichnendsten Äuſserungen Senecas über alle diese Fragen wurden schon früher angeführt; ich begnüge mich daher hier, auf diese Anführungen zu verweisen und sie durch einige weitere zu ergänzen, denen sich aber freilich noch viele beifügen lieſsen, da Seneca an unzähligen Orten auf die leitenden Gedanken seiner Sittenlehre zu sprechen kommt. Über den Grundsatz des naturgemäſsen Lebens und seine Ableitung aus dem Selbsterhaltungstrieb vgl. m. S. 213, 1. 4. 214, 3. 215, 1. De vit. beat. 8. De benef. IV 25, 1. ep. 122, 5 f.; über das Gute und die Güter: S. 216, 1. 217, 2. 218, 2. ep. 76, 7 ff.; über die Autarkie der Tugend und gegen die Aufnahme der äuſseren und leiblichen Dinge, der Lust und Unlust unter die Güter und Übel: S. 219—225. De benef. VII 8 ff. ep. 74. 76, 20 ff. 71, 17 ff.; über die Gemütsruhe als Hauptbestandteil der Glückseligkeit: S. 226, 2 f.; über das Wesen und die Verwerflichkeit der Affekte: S. 233, 3. 237, 2. 238, 3 ff. De ira II 2—4. I 9, 4; über Wesen und Ursprung der Tugend: S. 240, 4. 242, 2. 243, 2. 229, 1. ep. 94, 29; über die Weisheit und die

nehmen, dafs den Beweggründen, welche ihm die stoische Lehre empfehlen mufsten, auch wieder Erwägungen und Neigungen anderer Art entgegentreten. Die stoische Sittenlehre ist auf Wesen berechnet, die einer reinen und vollkommenen Tugend fähig sind; wie sollte sie sich unverändert auf uns Menschen anwenden lassen, wenn wir wirklich samt und sonders so schlecht und schwach sind, wie Seneca behauptet, und wenn diese Mängel, wie er gleichfalls sagt, so tief in unserer Natur wurzeln[1])? Die Glückseligkeit des Weisen ist durch seine Weisheit, die Autarkie des Tugendhaften ist durch eine Tugend bedingt, welche den stoischen Anforderungen entspricht; was nützen sie uns, wenn diese Tugend und Weisheit in der | wirklichen Welt nie oder fast nie zu finden ist[2])? Durch diese Gründe hatten sich schon die älteren Lehrer der Schule, wie wir gesehen haben, zu eingreifenden Milderungen ihrer ursprünglichen Anforderungen bestimmen lassen; um so näher mufste das gleiche Verfahren einem Seneca liegen. So sehen wir ihn denn nicht allein den Zugeständnissen, welche schon seine Vorgänger der menschlichen Schwäche gemacht hatten, beistimmen, sondern in manchen Äufserungen auch noch weiter als sie von der ur-

---

Haupttugenden: ep. 89, 5. 95, 55. 120, 11. 115, 3 (unerheblicher ist die Einteilung der Tugenden De vit. beat. 25, 6 f.). 67, 6. 10. 88, 29 f. De benef. II 34, 3; über die Gesinnung als Sitz aller Tugend, die Gleichheit aller Tugenden und Fehler, aller Güter und Übel: S. 250, 1. 2. 252, 1. 253, 1; über Weise und Toren: S. 255—257. 261, 3. De benef. IV 26 f. V 15, 1. ep. 9, 14 u. ö.

1) M. s. hierüber S. 258 ff. 735. Die dort angeführten Äufserungen Senecas stimmen oft fast wörtlich mit denen des Apostels Paulus über die allgemeine Sündhaftigkeit zusammen, und es ist dies einer der schlagendsten von jenen Berührungspunkten zwischen beiden, welche die Sage von ihrem persönlichen und brieflichen Verkehr samt ihrem unterschobenen Briefwechsel hervorgerufen haben (über die Baur Drei Abhandl. S. 377 ff. und A. Fleury Sénèque et St. Paul, Par. 1853, I 269 ff.). Geschichtlich genommen beweist dieses Zusammentreffen freilich zunächst nur, dafs beiderlei Darstellungen aus gleichartigen Zuständen, Erfahrungen und Stimmungen hervorgegangen sind, und dafs zwei Schriftsteller in keinerlei unmittelbarem Zusammenhang zu stehen brauchen, um in manchen Sätzen bis auf die Worte hinaus übereinzustimmen. Über Kreyhers Hypothesen zur Stützung der alten Überlieferung s. Schultess Deutsche Lit.-Z. 1887 Sp. 369 f.

2) Wie dies Sen. einräumt, s. o. S. 276, 2. 277, 1.

sprünglichen Strenge des Systems sich entfernen. Mit den älteren Stoikern legt er auch noch anderen Dingen als der Tugend[1]) einen gewissen Wert bei, und daſs er diese Dinge auch wohl zu den Gütern im weiteren Sinn zählt[2]), hat nicht viel auf sich[3]). Dagegen will es schon nicht mehr recht zusammenstimmen, wenn er das eine Mal die cynische Bedürfnislosigkeit nicht hoch genug zu preisen weiſs, das andere Mal aber Anbequemung an die bestehende Sitte, vorsichtiges Vermeiden alles Aufsehen Erregenden anrät[4]). Jedenfalls aber hören wir mehr die Sprache des Peripatetikers als des Stoikers, wenn Seneca trotz aller Deklamationen über die Selbstgenugsamkeit der Tugend und die Gleichgültigkeit alles Äuſseren[5]) doch auch wieder der | Meinung ist, das Glück könne für seine Gaben keinen besseren Verwalter finden als den Weisen, erst der Reichtum gebe Gelegenheit, eine Reihe von Tugenden zu entfalten, die äuſseren Güter fügen doch noch etwas zu der Heiterkeit zu, die aus der Tugend entspringe[6]). Ähnlich verhält es sich mit dem, was er über die äuſseren Übel sagt. Es lautet groſsartig genug, wenn wir den Philosophen das Schicksal zum Kampf herausfordern, wenn wir ihn die Erhabenheit des Schauspiels rühmen hören, welches der Weise, mit dem Unglück ringend, den Göttern darbiete[7]); aber dieser hohe Ton stimmt sich nur zu sehr ins Kleine und Weichliche um, wenn Seneca — um Unbedeutenderes[8]) zu übergehen —,

---

1) Den *producta* (*προηγμένα*), über welche ep. 74, 17. 87, 29. De vit. beat. 22, 4. Sen. nennt sie auch *potiora* und *commoda*.

2) De benef. V 13, 1 unterscheidet er mit den Akademikern und Peripatetikern *bona animi*, *corporis*, *fortunae;* anderwärts jedoch (ep. 74, 17. 76, 8 ff. 124, 13) bemerkt er ausdrücklich, alles andere auſser der Tugend werde nur uneigentlich *(precario)* ein Gut genannt.

3) Dasselbe findet sich ja auch bei Chrysippus und anderen. S. o. S. 269, 3.

4) Vgl. S. 288, 3 und De benef. VII 8 f. ep. 20, 9. 62, 3, und anderseits S. 287, 2. ep. 14, 14.

5) Z. B. ep. 92, 5 (s. o. S. 270, 1). ep. 62, 3: *brevissima ad divitias* (zum wahren Reichtum) *per comtemptum divitiarum via est.* Weitere Nachweisungen S. 219. 739, 3.

6) De vit. beat. 21 f. ep. 5.

7) De provid. 2, 6 ff. ep. 64, 4. 85, 39; s. o. S. 181, 3. 219, 3.

8) Wie ep. 53, wo die unglaublichen Beschwerden (4 *incredibilia sunt, quae tulerim*) einer kurzen Seefahrt geschildert werden.

so oft er uns sonst auch versichert, dafs die Verbannung kein Übel, und für den Weisen jedes Land eine Heimat sei [1]), doch über seinem eigenen Exil in unmännlichen Jammer ausbricht [2]), oder wenn der höfische Grundsatz eingeschärft wird, dafs man zu den Beleidigungen, welche sich Höherstehende erlauben, eine gute Miene machen müsse [3]); wenn er angelegentlich beweist, dafs es keine ruhigeren Bürger und keine gehorsameren Untertanen gebe als die Philosophen [4]), und wenn sogar der sonst so vergötterte Cato darüber getadelt wird, dafs er sich in den politischen Kämpfen seiner | Zeit nutzlos geopfert habe [5]). Müssen wir auch seinen Bemerkungen hierüber in der Sache teilweise Recht geben, so ist es doch eine andere Frage, ob sie mit seinen sonstigen Erklärungen und mit den stoischen Grundsätzen übereinstimmen. Seneca hilft sich in solchen Fällen wohl mit dem Bekenntnis, er selbst sei kein Weiser und werde es auch nie werden, er befinde sich erst auf dem Wege zur Weisheit und sei zufrieden, wenn es bei ihm nur immer etwas besser gehe [6]); aber teils haben sich seine Zugeständnisse an die menschliche Schwachheit ausdrücklich mit auf den Weisen bezogen, teils führt uns diese Auskunft zu der Frage nach der Wirklichkeit des stoischen Weisen zurück, welche Seneca, wie bemerkt, zu bejahen kaum den Mut hat. Treten aber infolgedessen

---

1) So nicht blofs in späteren Schriften, wie De benef. VI 37, 2. ep. 24, 3. 85, 4, sondern auch und besonders während seiner Verbannung selbst, in der Trostschrift an seine Mutter; vgl. namentlich 4, 2 f. 5, 4. 6, 1. 8, 3 ff. 10, 2. 12, 5 ff.

2) Ad Polyb. 2, 1. 13, 3. 18, 9 und in den Epigrammen aus dem Exil. Die Zuschrift an Polybius soll Sen. wegen ihrer Schmeicheleien gegen diesen Freigelassenen und seinen Herrn später zu vernichten gesucht haben (Dio LXI 10, 2).

3) De ira II 33. ep. 14, 7; vgl. auch die Ermahnungen zur Vorsicht ep. 103, 5. 14, 14. Anderswo freilich (wie De ira III 14, 4) lautet Senecas Urteil wieder ganz anders.

4) Ep. 73, wo u. a. (2) versichert wird, dafs die Herrscher (damals Nero) von den Philosophen, welche ihnen ihre Mufse verdanken, wie Väter verehrt werden u. dgl.

5) Ep. 14, 12 ff., womit man um des Kontrastes willen ep. 95, 69 ff. De const. 2, 2. De provid. 2, 9 ff. vergleiche.

6) De vit. beat. 16 f., vgl. ep. 57, 3. 89, 2. ad Helv. 5, 2.

bei ihm die Fortschreitenden an die Stelle der Weisen[1]), so werden die Anforderungen des Systems an den Menschen, so wie er in der Wirklichkeit ist, schon dadurch notwendig herabgestimmt, und wenn es erst schien, als ob er durch vollkommene Weisheit und Tugend Gott gleich werden könne und solle, so zeigt es sich schliefslich, dafs wir uns bescheiden müssen, den Göttern so weit nachzueifern, als die menschliche Schwachheit dies verstattet[2]). Anderswo stellt dann Seneca die Sache freilich auch wieder so dar, als ob nichts leichter wäre als das natur- und vernunftmäfsige Leben, als ob es einzig und allein am Wollen läge, nicht am Können[3]); aber diese Huldigung, welche der Philosoph seiner Schule und sich selbst bringt, wird uns seine Abweichung vom Geiste des ursprünglichen Stoicismus nicht verbergen können. Jenes stolze Vertrauen auf die Macht des sittlichen Willens und der Einsicht, von welchem die stoische Ethik ausging, ist bei ihm tief erschüttert. Wäre dem nicht so, so könnte er sich über die Schwäche und Schlechtigkeit der Menschen und über die Unvermeidlichkeit dieser Mängel nicht so stark äufsern. Eine verwandte Abweichung ist es, wenn | sich Seneca trotz seiner erhabenen Aussprüche über die Glückseligkeit des Weisen und über die göttliche Vorsehung durch die Betrachtung der menschlichen Leiden zu der Klage fortreifsen läfst[4]), dafs das ganze Leben eine Qual, dafs in den Stürmen desselben der Tod der einzige Zufluchtsort sei. Es wäre allerdings verfehlt, wenn man daraus schliefsen wollte, es sei ihm nicht ernst mit den Grundsätzen, die er so oft und so nachdrücklich ausspricht; aber wie er in seinem Leben von dem Einflufs seiner Stellung und von den Fehlern einer Zeit, zu

1) Vgl. ep. 72, 6 ff. 75, 8 ff. 42, 1 und S. 275—278.

2) De benef. I 1, 9: *hos sequamur duces, quantum humana inbecillitas patitur.* De vit. beat. 18, 1: *cum potuero, vivam quomodo oportet.*

3) Ep. 41, 9. 116, 8. De ira II 13, 1 ff.

4) Ad Polyb. 9, 6 f.: *omnis vita supplicium est . . . in hoc tam procelloso . . . mari navigantibus nullus portus nisi mortis est.* Ebd. 4, 2 f. Doch wäre hierauf, bei dem rednerischen Charakter dieser Trostschrift, weniger zu geben. Aber Ähnliches findet sich auch sonst. So ad Marc. 11, 1: *tota flebilis vita est* usw. ep. 108, 37. 102, 22: *gravi terrenoque detineor carcere.*

deren besten Männern er trotzdem gehört, sich nicht frei genug hielt, um seinen Charakter ohne Schwankungen und Widersprüche durchzuführen [1]), so war er auch als Philosoph

1) Senecas Charakter ist bekanntlich in älterer und neuerer Zeit nicht selten aufs stärkste verunglimpft, anderseits aber auch wieder übermäfsig gepriesen worden. Ist nun auch hier nicht der Ort zur vollständigen Erledigung dieser Streitfrage oder zur Aufzählung ihrer Literatur, so will ich doch die entscheidenden Punkte kurz berühren. Nun wäre es freilich verfehlt, Senecas Leben für durchaus tadellos zu halten. Er selbst macht nicht diesen Anspruch; er redet von den *anni inter vana studia consumpti* (nat. qu. III praef. 2); er bekennt unumwunden, dafs er von der Vollkommenheit des Weisen noch weit entfernt, mit vielen Fehlern behaftet sei, dafs seine Worte strenger seien als sein Leben, dafs sein Besitz weit gröfser, sein Haushalt und seine Lebensweise viel üppiger sei, als sich dies eigentlich mit seinen Grundsätzen vertrage (De vit. beat. 17. ep. 6, 1 u. ö. s. S. 742, 6) und mag auch in dem, was sein Todfeind Suillius b. Tacit. Ann. XIII 42, und aus derselben oder einer gleich feindseligen Quelle Dio Cass. LXI 10 (falls dieser hier in eigenem Namen redet) über sein kolossales Vermögen (angeblich 300 Mill. Sestertien), über seine Habsucht und seinen Luxus sagt, vieles übertrieben oder erdichtet sein, so müssen wir doch annehmen, dafs der „überreiche und übermächtige" (Tacit. XV 64 Schl.) Minister Neros dem äufseren Besitz einen ungleich gröfseren Wert beilegte und vielleicht auch abgesehen von dem, was in seiner Stellung unvermeidlich war, einen üppigeren Gebrauch davon machte, als man von dem Stoiker erwarten sollte. Über seinen Reichtum und die Pracht seiner Landhäuser und Gärten vgl. m. auch nat. qu. III praef. 2. ep. 77, 3, namentlich aber Tacit. XIV 52 ff.; nach Dio LXII 2 war die Härte, mit der er ein Anlehen von 10 Mill. Sestertien zurückforderte, eine von den Veranlassungen des britannischen Aufstands unter Nero. Ebenso mag es sein, dafs er als Hofmann und Reichsbeamter zu manchem Unrecht schwieg oder die Hand bot: wenn er sich einmal überhaupt auf diese Stellung einliefs, war dies kaum zu vermeiden, sie abzulehnen konnte aber, selbst wenn Seneca die moralische Stärke dazu gehabt hätte, auch wieder als Pflichtverletzung gegen das Gemeinwesen erscheinen. Indessen ist es schwer, hierüber zu urteilen: wenn z. B. er und Burrus Neros Neigung zu Akte begünstigten (Tac. XIII 12 f., vgl. c. 2. XIV 2), so findet Tacitus, dafs dies das Beste gewesen sei, was sie nach der Lage der Dinge tun konnten; wenn sie Neros Auftreten im Zirkus zuliefsen, so belehrt uns derselbe (XIV 14), dafs sie nicht die Macht hatten, es zu verhindern (eine unwürdigere Rolle weist ihnen Dio LXI 20 an; indessen wird Seneca bei Tac. XIV 52 gerade das Gegenteil zum Vorwurf gemacht). Ob sie in den Plan zu Agrippinas Ermordung eingeweiht waren (wie Dio LXI 12 behauptet), weifs Tac. (XIV 7) nicht zu sagen; als ihr Rat verlangt wurde, scheint ihnen allerdings kaum etwas anderes als schweigende Zustimmung übrig geblieben, die Rettung Agrippinas, selbst wenn sie gelang, mit ihrem eigenen sicheren Untergang gleichbedeutend gewesen zu sein: vor seinem Tode redet Seneca (Tac. XV 62), als ob er sich keine Mitschuld an dem

den eklektischen | Neigungen seines Volks und seines Zeitalters nicht so fremd, daſs wir von ihm eine ausnahmslose Folgerichtigkeit der | Ansichten erwarten dürfen; nimmt man vollends hinzu, wie leicht ihn das Streben nach rednerischer

---

Verbrechen vorzuwerfen hätte; aber daſs er sich demselben nicht nachdrücklicher widersetzt und es nachträglich sogar verteidigt hat (Tac. XIV 11), bleibt immer ein dunkler Flecken in seinem Leben. Ebenso wird ihm die unwürdige Schmeichelei gegen Claudius und seinen Freigelassenen Polybius (in der *consolatio ad Polybium*), durch welche er sich die Rückkehr aus der Verbannung zu erwirken suchte, und der Kleinmut, den er bei diesem Unglück an den Tag legt, mit Recht verübelt, besonders wenn man ihnen den ebenso unwürdigen Hohn gegen den toten Despoten (in dem *ludus de morte Claudii*) und die tapferen Erklärungen ad Helv. 4 ff. u. ö. (s. o. S. 742, 1) gegenüberhält. Anderseits ist aber der Vorwurf geschlechtlicher Ausschweifungen bei Suillius und Dio a. d. a. O. nicht allein durchaus unerwiesen, sondern auch allem Anscheine nach vollständig aus der Luft gegriffen; seinen und Burrus' Einfluſs auf Nero bezeichnet Tac. (XIII 2) als einen sehr günstigen, er selbst beruft sich (ebd. XV 61) auf seinen Freimut gegen denselben, wovon Tac. auch XV 23 ebenso wie Plut. De coh. ira 13 S. 461 f. ein Beispiel anführt, und auch Dio LXI 18 erzählt einen Fall, wo er durch ein freimütiges Wort Neros Grausamkeit Einhalt tat. Derselbe sagt von ihm trotz aller sonstigen Gehässigkeit LIX 19: *πάντας μὲν τοὺς καθ' ἑαυτὸν Ῥωμαίους, πολλοὺς δὲ καὶ ἄλλους σοφίᾳ ὑπεράρας*; noch weit schwerer wiegt aber das Urteil des Tacitus. Dieser nennt ihn XV 23 einen *vir egregius*, XIII 2 rühmt er seine *comitas honesta*, XV 62 läſst er ihn vor seinem Tode seinen Freunden *quod unum iam et tamen pulcherrimum habebat*, *imaginem vitae suae* vermachen, und c. 65 berichtet er, bei der pisonischen Verschwörung haben manche den Thron ihm bestimmt gehabt, *quasi insontibus claritudine virtutum ad summum fastigium delecto*. Sen. selbst macht durch seine Schriften, so viel auch Deklamatorisches darin ist, nicht allein den Eindruck eines Mannes, dem seine sittlichen Grundsätze und Bestrebungen Sache einer ernsten Überzeugung sind, sondern er gibt uns auch einzelne Züge an die Hand, die auf seinen Charakter ein vorteilhaftes Licht werfen. So wissen wir, daſs er sich in der Schule des Sextius die Gewohnheit täglicher genauer Selbstprüfung angeeignet hatte (De ira III 36, 3), daſs er sich in seiner Jugend aus Begeisterung für die Philosophie jahrelang nach Sotions Vorschrift des Fleisches enthielt und die einfache Lebensweise, welche ihm der Stoiker Attalus angeraten hatte, in manchen Stücken bis ins Alter beibehielt (ep. 108, 13—23). Seine Mäſsigkeit bezeugt auch Tac. XV 63 (*corpus senile et parvo victu tenuatum;* dagegen kann man XV 45, wo er ebenso wie bei der beabsichtigten Abtretung seiner Güter an Nero — XIV 53 f. Sueton. Nero 35 — Klugheitsrücksichten folgt, nicht anführen). Einer der ansprechendsten Züge in seinem Leben ist endlich das schöne Verhältnis zu seiner trefflichen Gattin Paulina, worüber ep. 104, 2. 4 f. Tac. XV 63 f. z. vgl.

Wirkung zu Übertreibungen nach der einen oder der anderen Seite hin verleitet, so begreift es sich, dafs er auch bei solchen Fragen, über die er in der Hauptsache mit sich im reinen ist, doch in seinen Äufserungen sich nicht immer gleich bleibt.

In der weiteren Ausführung seiner Sittenlehre treten bei Seneca, wie sich erwarten läfst, dieselben Grundzüge hervor, welche den Stoicismus im allgemeinen bezeichnen; doch wurde schon früher angedeutet, dafs er und die jüngeren Stoiker überhaupt sich in der näheren Fassung derselben von den älteren etwas unterscheiden: ohne die Ethik ihrer Schule an irgendeinem erheblichen Punkte zu verlassen oder zu verändern, pflegen sie doch diejenigen Bestimmungen stärker zu betonen, welche den Zuständen und Bedürfnissen ihrer Zeit vorzugsweise entsprechen. Dieser Bestimmungen sind es nun hauptsächlich drei. In der Zeit eines schaudererregenden Sittenverfalls, schwerer Bedrückung, despotischer Willkürherrschaft mufste es sich für den ernster Denkenden vor allem darum handeln, dafs er einen festen Grund in sich selbst gewinne und sich gegen das Verderben seiner Umgebung wie gegen die Macht des Schicksals eine | unüberwindliche Zuflucht in dem eigenen Innern gründe. Wandte er sodann anderen seine Aufmerksamkeit zu, so mufsten einesteils alle äufseren Unterschiede unter den Menschen ihre Bedeutung verlieren, wo man jeden Tag die grellsten Glückswechsel mit ansah[1]), wo alle nationalen und gesellschaftlichen Gegensätze in gemeinsamer Erniedrigung untergingen, wo die Verworfensten so oft vom Glück aufs höchste begünstigt waren, die Besten dem Unrecht erlagen; und es mufste insofern der Grundsatz, alle Menschen als solche sich gleichzustellen und nur ihrer sittlichen Ungleichheit einen Wert beizulegen, neue Nahrung gewinnen. Andernteils aber mufsten die sittlichen wie die gesellschaftlichen Zustände der Zeit ein lebhaftes Gefühl der menschlichen Schwäche und Hilfs-

1) Gerade aus dieser Erfahrung zieht SEN. De tranqu. an. 11, 8 ff. 16, 1. ep. 74, 4 u. ö., zunächst in Beziehung auf das eigene Verhalten eines jeden, die Nutzanwendung, dafs man dem Äufseren keinen Wert beilegen dürfe.

bedürftigkeit hervorrufen, die stoische Strenge mufste gegen das Mitleid mit den Gebrechen der Menschheit, die stoische Selbstgenügsamkeit gegen die Forderung menschenfreundlicher Teilnahme und Hilfleistung zurücktreten, der Kosmopolitismus der Schule mufste hauptsächlich nach der Seite des Gefühls, in der Form allgemeiner Menschenliebe, ausgebildet werden. Je weniger endlich die Verhältnisse dem Einzelnen zu tatkräftigem Eingreifen in den Weltlauf Gelegenheit boten, je schwerer das gemeinsame Verhängnis auf allen lastete und je unaufhaltsamer es sich erfüllte, um so mehr mufste die Neigung zum öffentlichen Leben sich verlieren, und die Vorliebe für die Ruhe des Privatlebens zunehmen, um so stärker aber auch die Notwendigkeit der Ergebung in das Schicksal und der Zusammenhang der sittlichen Haltung mit der religiösen Überzeugung, welchen der Stoicismus nie verkannt hat, sich aufdrängen.

Alles dieses läfst sich nun auch in Senecas moralischen Schriften wahrnehmen. Die Unabhängigkeit von allem Äufseren, welche Weisheit und Tugend uns verschaffen, ist von keinem anderen schwunghafter gepriesen worden als von ihm, keiner fordert uns dringender auf, unser Glück rein und ganz in uns selbst zu suchen, in unserer inneren Freiheit und Seligkeit allem, was das Schicksal über uns verhängen möge, kühn entgegenzutreten [1]). | Aber weil es eben nur seine sittliche Beschaffenheit ist, welche dem Menschen diese Freiheit verleiht, so dringt er zugleich mit allem Nachdruck auf die gewissenhafte Erfüllung der Bedingungen, an die sie geknüpft ist, und er nimmt es damit um so ernster, je fester er überzeugt ist, dafs sich dem Hange des Menschen zum Bösen nur durch den angestrengtesten Kampf der Sieg abgewinnen lasse [2]). Alle sind, wie er glaubt, krank und der Heilung bedürftig: die Bekämpfung unserer Fehler ist die Hauptaufgabe der Philosophie, die Erkenntnis derselben die erste Bedingung

1) Zahlreiche Belege hierfür finden sich S. 219 ff. 239. 257. 739, 2. 3. Zu den entschiedeneren Erklärungen in diesem Sinn gehören: De provid. 2, 9 ff. De const. 3, 5. 4, 2. 5, 4. 8, 2 f. 19, 4. De vit. beat. 4, 2 f. De brevit. vit. 5, 3. ad Helv. 5. De benef. III 20, 1. ep. 53, 11. 59, 8. 64, 4. 74, 19. 75, 18. 85, 39.

2) Zum Folgenden vgl. Baur Drei Abhandl. S. 403 ff.

der Besserung[1]), und noch in seinen alten Tagen berichtet er von sich selbst, dafs er sichtbar ein anderer Mensch werde, da er jetzt einsehe, wo es ihm fehle[2]). Er weifs uns daher die Notwendigkeit einer strengen Selbstprüfung und einer unablässigen Arbeit an uns selbst[3]) nicht dringend genug ans Herz zu legen: er empfiehlt uns, was | er selbst sich zur Pflicht gemacht hatte, sich jeden Abend über den verflossenen Tag genaue Rechenschaft abzulegen[4]); er verweist uns auf unser Gewissen, dem nichts, was wir tun, verborgen bleiben könne[5]), er erinnert an die Götter, die allgegenwärtigen Zeugen unserer Reden und Taten[6]), an den Todestag, jenen grofsen Gerichtstag, an dem es sich zeigen werde, was am Menschen echt oder gemacht sei[7]) — er will mit einem

1) Aufser dem, was S. 259. 735 f. angeführt ist, vgl. m. in dieser Beziehung noch Stellen wie ep. 50, 4: *quid nos decipimus? non est extrinsecus malum nostrum: intra nos est, in visceribus ipsis sedet, et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare nescimus.* ep. 28, 9: *initium est salutis notitia peccati* (nach Epikur) . . . *ideo quantum potes te ipse coargue, inquire in te* usw. De vit. beat. 1, 4: einer steckt den anderen an: *sanabimur, separemur modo a coetu.* Ähnlich ep. 49, 9. 7, 1. 94, 52 ff. 95, 29 f.

2) In der merkwürdigen, so auffallend an christliche Anschauungen erinnernden Stelle ep. 6, 1: *Intellego, Lucili, non emendari me tantum, sed transfigurari.* Vieles sei zwar immer noch der Besserung bedürftig; *et hoc ipsum argumentum est in melius translati animi, quod vitia sua, quae adhuc ignorabat, videt. quibusdam aegris gratulatio fit, cum ipsi aegros se esse senserunt.* Über das *transfigurari* (μεταμορφοῦσθαι) vgl. ep. 94, 48, wo aus Aristo angeführt wird: *qui didicit et facienda ac vitanda percepit, nondum sapiens est, nisi in ea, quae didicit, animus eius transfiguratus est.* Dieser Ausdruck bezeichnet demnach die innere Umwandlung des ganzen Willens und der Gesinnung im Unterschied von blofs theoretischer Überzeugung auf der einen, blofs vereinzelter Verbesserung auf der anderen Seite.

3) Worüber auch ep. 50, 5 ff. 51, 6. 13 (*nobis quoque militandum est . . . proice quaecumque cor tuum laniant* usw.) z. vgl.

4) De ira III 36, 1—3, vgl. S. 705, 4.

5) Ep. 28, 9. 41, 2; s. Anm. 1. S. 328, 2. ep. 43, 4: die Menschen leben so, dafs fast keiner die Öffentlichkeit alles seines Tuns ertragen würde. *quid autem prodest recondere se et oculos hominum auresque vitare? bona conscientia turbam advocat, mala etiam in solitudine anxia atque sollicita est . . . o te miserum, si contemnis hunc testem!*

6) De vit. beat. 20, 5. ep. 83, 1.

7) Ep. 26, 4 ff. s. o. S. 208, 2.

Wort die Glückseligkeit des Weisen als den Preis der nachhaltigsten sittlichen Tätigkeit betrachtet wissen, und er findet ebendeshalb neben den allgemeinen Grundsätzen der Tugend auch alle jene Untersuchungen über die einzelnen Lebensverhältnisse und jene auf bestimmte Fälle berechneten Ratschläge notwendig[1]), denen er selbst einen so grofsen Teil seiner Schriften gewidmet hat[2]).

Je vollständiger aber der Einzelne seiner sittlichen Bestimmung entspricht, um so enger wird er sich auch mit anderen verknüpft finden, um so reiner wird er dieses Verhältnis auffassen, um so vollständiger wird er es auf alle Menschen ausdehnen. Die stoischen Grundsätze über die natürliche Verwandtschaft aller Menschen und über die uneigennützige Unterstützung, welche wir allen ohne Ausnahme schuldig sind, haben an Seneca einen ihrer beredtesten Verkündiger gefunden[3]); in der Auffassung dieses Verhältnisses tritt aber durchaus das Politische gegen | das allgemein Menschliche, und die Strenge des Sittenrichters gegen eine liebevolle Sanftmut zurück, welche nicht allein von dem menschenfreundlichen Gemüt des Philosophen, sondern auch von seiner genauen Kenntnis und unbefangenen Beurteilung der menschlicher Natur Zeugnis gibt. Zu dem Staatsleben kann Seneca, wie dies gerade in seiner Zeit und nach seinen Erfahrungen am wenigsten zu verwundern ist, kein rechtes Herz fassen; er findet die Masse der Menschen zu schlecht, als dafs man sich ohne sittlichen Schaden von ihren Neigungen abhängig machen könnte, den Zustand des Gemeinwesens zu trostlos, um seine Kraft daran zu verschwenden; der Einzelstaat erscheint ihm neben dem grofsen Menschheits- und Weltstaat, die Tätigkeit des Staatsmanns neben der eines

1) Sehr ausführlich verbreitet er sich hierüber im 94. und 95. Brief, von denen jener die Unentbehrlichkeit der speziellen Lebensvorschriften, dieser die der allgemeinen ethischen Grundsätze (der *decreta*) beweist. In beiden macht er namentlich das geltend, dafs man bei der Gröfse des menschlichen Verderbens und dem überwältigenden Einflufs der Gesellschaft kein Gegenmittel unbenützt lassen dürfe; 94, 52 f. 68 ff. 95, 14 ff. 29 ff.

2) So namentlich in der Schrift De beneficiis und in den Briefen.

3) Wie schon S. 293, 3. 295, 1. 308, 2 nachgewiesen ist.

Lehrers der Menschheit zu gering, als dafs er sich auf sie beschränken möchte[1]). Viel gröfseren Reiz haben für ihn diejenigen Verbindungen, welche auf freier Wahl beruhend sich nach dem Bedürfnis und der Eigentümlichkeit des Einzelnen richten. Der Ehe hat er eine eigene Schrift gewidmet[2]), und nach allem, was wir davon wissen, ist zu vermuten, dafs Seneca den Wert des ehelichen Lebens, den er ja selbst auch reichlich erfahren hatte, vollkommen zu würdigen wufste. Sehr lebhaft erscheint ferner bei ihm der Sinn für Freundschaft, und wir haben schon früher gesehen, dafs er | Mühe hat, sein Freundschaftsbedürfnis und seine edle Auffassung dieses Verhältnisses mit der Selbstgenügsamkeit des Weisen auszugleichen[3]). Die eigentliche Krone seiner Sittenlehre liegt aber in der allgemeinen Menschenliebe, der rein menschlichen Teilnahme, welche sich allen ohne Unterschied, auch den Geringsten und Verachtetsten, zuwendet, welche auch im Sklaven den Menschen nicht vergifst[4]); in jener Milde der Gesinnung, der nichts mehr widerstrebt als Zorn und Hafs, Gewalttat und Grausamkeit[5]), nichts naturgemäfser

---

1) Vgl. S. 303 ff. ep. 14, 4 ff. (vgl. S. 742, 5), die politischen Zustände betreffend auch De clement. I 3, 4 ff. De benef. II 20, 2, wo wir in dem, was Seneca über die Bedeutung des Herrschers für das Gemeinwesen sagt, abgesehen von einzelnen Übertreibungen im Ausdruck, keineswegs blofs die Sprache des Hofmanns sehen dürfen; wie es vielmehr nach den tatsächlichen Verhältnissen ganz richtig war, so war es ohne Zweifel auch seine eigene Überzeugung, dafs in dem damaligen Römerreich der Kaiser (wie er c. 4 sagt) das zusammenhaltende Band des Staates, dafs die *pax Romana*, die *dominatio urbis* an seine Erhaltung geknüpft sei: *olim enim ita se induit rei publicae Caesar, ut seduci alterum non possit sine utriusque pernicie; nam et illi viribus opus est et huic capite.* War aber einmal auf die Republik verzichtet, so mufste die öffentliche Tätigkeit gerade für die Besseren den gröfsten Teil ihres Reizes verlieren.

2) Ihre Bruchstücke, welche aber gröfstenteils in Anführungen aus anderen Schriftstellern und Beispielen von guten und schlechten Frauen bestehen, bei Haase Fr. 45—88 (III 428 ff.). Über die darin ausgesprochene Auffassung der Ehe vgl. m. S. 302, 1, über Senecas zweite Frau (von der ersten kennen wir nicht einmal den Namen) S. 745 unt. 719, 1 Schl.

3) S. S. 297 ff.

4) Auch hierfür sind ausreichende Belege schon S. 307 f. 293, 3 gegeben.

5) Eine Denkweise, die sich (wie schon S. 297, 2 bemerkt ist) nament-

und des Menschen würdiger erscheint als verzeihende Gnade, selbstlose, im Verborgenen beglückende, die göttliche Güte gegen Gute und Schlechte nachahmende Wohltätigkeit; die der menschlichen Schwäche eingedenk lieber schont als straft, auch die Feinde von ihrem Wohlwollen nicht ausschliefst, auch die Verletzung nicht mit Verletzung erwidern will[1]. Senecas Ausführungen hierüber gehören zu den schönsten Zeugnissen für die Reinheit der sittlichen | Begriffe, zu der es das klassische Altertum gebracht hat. Ihrem Inhalt nach entsprechen sie, wie früher gezeigt wurde, durchaus den stoischen Grundsätzen, aber doch läfst sich nicht verkennen, dafs sie aus einer etwas anderen Lebensanschauung und einer weicheren Stimmung hervorgegangen sind, als sie bei den älteren Stoikern zu Hause war. Das Gemeinschaftsbedürfnis ist bei Seneca stärker als bei jenen, wenn auch die gesellige Natur und Bestimmung des Menschen von beiden gleich entschieden anerkannt wird, die gemeinnützige Tätigkeit erscheint bei den Älteren mehr als Sache der Pflichterfüllung, bei ihm mehr als Sache der Neigung, der Menschenliebe und des Wohlwollens, und ebendeshalb legt er gerade auf die Tugenden des menschenfreundlichen Gemüts den Hauptnachdruck. Wie

---

lich auch in der entschiedenen Verwerfung der unmenschlichen Gladiatorenspiele und in dem Tadel der römischen Kriegslust äufsert. Aus demselben Grunde und zugleich wegen seiner Leidenschaftlichkeit und seines Mangels an Selbstbeherrschung werden über Alexander d. Gr. jene scharfen Urteile gefällt, die Senecas Rhetorik einen so willkommenen Stoff bieten; De benef. I 13, 3. De clement. I 25. De ira III 17, 1. 23, 1. nat. qu. VI 23, 2 u. ö.

1) M. vgl. hierüber aufser dem, was S. 308, 2. 3. 5 angeführt ist: De clement. I, 3, 2 (s. o. S. 296, 5). Ebd. II 4 ff. (über die Vereinbarkeit der Milde mit der Gerechtigkeit und ihren Unterschied von tadelnswerter Nachsicht: diese straft nicht, wo sie sollte, jene berücksichtigt bei der Strafe alle wirklich vorhandenen Milderungsgründe, sie will nur das vollständige Recht verwirklichen; vgl. S. 297). Ebd. I 6. De ira II 9, 4. 10, 1 f. 28. III 27, 3 (die Schwäche der Menschen: man soll dem Irrtum nicht zürnen, sondern verzeihen). De benef. IV 25 ff. (inwieweit nach dem Vorgang der Götter auch Undankbaren Wohltaten zu erweisen seien). VII 31 f. (*vincit malos pertinax bonitas.* Wie die Götter ihre Wohltaten trotz alles Undanks unvermindert fortsetzen, über Würdige und Unwürdige regnen lassen und den Irrtum derer, die sie verkennen, milde ertragen, so sollen wir es auch machen und den Undank durch Wohltaten, wie der Landmann den unfruchtbaren Boden durch Anbau, überwinden). II 9 f. (verborgene Wohltaten).

enge übrigens diese Milderung der stoischen Strenge bei Seneca mit seinem tieferen Gefühl der menschlichen Unvollkommenheit zusammenhängt, wurde schon früher angedeutet.

Aus derselben Quelle werden wir nun auch die religiöse Haltung seiner Sittenlehre abzuleiten haben. Auch in ihr folgt er durchaus der gemeinsamen Richtung seiner Schule[1]. Der Wille der Gottheit ist ihm das höchste Gesetz, ihr zu gehorchen und sie nachzuahmen das allgemeinste, mit der Forderung des naturgemäfsen Lebens gleichbedeutende[2]) Gebot[3]); er erkennt in der Vernunft und dem Gewissen den uns inwohnenden göttlichen Geist[4]); er gründet die Gleichheit aller Menschen auf den Satz, dafs der Gott im Innern die Seele des Sklaven so gut zur Wohnung nehmen könne wie die des Ritters, die Verbindung des Einzelnen mit der Menschheit auf den Gedanken an die Götter, welche mit uns dem Weltstaat angehören und ihn regieren[5]); er dringt nachdrücklich auf eine willige und freudige Ergebung in die Fügungen der Vorsehung und sieht in dieser | Gesinnung die sicherste Grundlage für die Freiheit und Gemütsruhe des Weisen[6]), zugleich will er uns aber als letzte Auskunft den freiwilligen Austritt aus dem Leben offen halten[7]) und uns überhaupt an die Todesverachtung gewöhnen, ohne welche, wie er sagt, keine Glückseligkeit möglich ist[8]). In allen diesen Erklärungen ist nichts, was nicht aus dem echten Geiste der stoischen Lehre geflossen wäre. Auch der Satz, dafs niemand ohne den Beistand der Gottheit gut sein könne, ist bei Seneca

1) Vgl. S. 318.

2) Die Gottheit fällt ja hier mit der Natur, also auch der Wille der Gottheit mit dem Naturgesetz zusammen.

3) De benef. IV 25, 1: *propositum est nobis secundum rerum naturam vivere et deorum exemplum sequi.* Ebd. VII 31, 2. De vit. beat. 15, 4—7. ep. 16, 5, vgl. De benef. VI 23, 1. De provid. 5, 8.

4) S. o. S. 328, 2. 4.

5) Ep. 31, 11. De vit. beat. 20, 5. De otio 4, 1; s. o. S. 310, 4. 305, 1.

6) Vgl. S. 312, 2. 313, 1.

7) S. o. S. 314, 3.

8) Nat. qu. VI 32, 5: *si volumus esse felices, si nec hominum nec deorum nec rerum timore vexari, si despicere fortunam supervacua promittentem, levia minitantem, si volumus tranquille degere et ipsis diis de felicitate controversiam agere, anima in expedito est habenda* usw.

durchaus im Sinne dieses Systems zu verstehen: der göttliche Beistand, welchen er verlangt, ist kein übernatürlicher, sondern er fällt mit dem Gebrauch unserer Vernunft und ihrer natürlichen Kräfte zusammen[1]). Soll sich daher Senecas Lehre von dem älteren Stoicismus durch ihren religiösen Charakter unterscheiden, so darf dies keinenfalls so verstanden werden, als ob er durch denselben zu materiellen Abweichungen von dem stoischen System veranlafst würde; sondern eigentümlich ist ihm nur die Bedeutung, welche das religiöse Element im Verhältnis zum philosophischen für ihn gewonnen hat, sein Unterschied von den Früheren ist ein blofs quantitativer. Dafs aber die religiöse | Betrachtungsweise bei ihm diese gröfsere Stärke erlangt, werden wir teils aus der praktisch-populären Haltung seiner Philosophie, teils aus jenem lebhaften Gefühl der menschlichen Schwäche und Unvollkommenheit herzuleiten haben, welches ihn naturgemäfs bestimmen mufste, öfter und nachdrücklicher auf den Rückhalt zu verweisen, den das sittliche Leben des Menschen in dem Glauben an die Gottheit und an ihr Walten in der Welt und im menschlichen Geist findet. Wie rein übrigens Seneca die Religion auffafst, wie frei er nicht blofs über dem Glauben des Volks, sondern auch über den Täuschungen der stoischen Orthodoxie steht, wie sich ihm die Vielheit der Götter in die Einheit des göttlichen Wesens, die äufserliche Gottesverehrung in den

1) Es ergibt sich dies ganz klar aus dem Zusammenhang der Stellen, in denen er jenen Satz ausspricht. Nachdem er ep. 41, 2 (in den S. 321, 3. 328, 2 mitgeteilten Worten) gesagt hat, es wohne in uns ein göttlicher Geist (mit dem nichts anderes als die Vernunft und das Gewissen des Menschen gemeint ist), fährt er fort: *bonus vero vir sine deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exsurgere? ille dat consilia magnifica et erecta. in unoquoque virorum bonorum „quis deus incertum est, habitat deus“.* Ähnlich ep. 73, 15: *non sunt di fastidiosi, non invidi: admittunt et ascendentibus manum porrigunt. miraris hominem ad deos ire* (durch Erhebung des Geistes und Willens)? *deus ad homines venit, immo, quod est propius, in homines venit: nulla sine deo mens bona est. semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria iis, ex quibus orta sunt, surgunt* usw. Die Handreichung der Gottheit besteht demnach darin, dafs ein Ausflufs der Gottheit als *λόγος σπερματικὸς* sich mit einem menschlichen Leibe verbindet, in der geistigen Anlage des Menschen.

geistigen Kultus der Erkenntnis Gottes und der Nachahmung seiner sittlichen Vollkommenheit auflöst, ist schon früher gezeigt worden[1]). Seneca zeigt sich auch in diesem Stücke als einen würdigen Vertreter des römischen Stoicismus, welchem eine reinere und freiere Religionsansicht schon bei seiner Entstehung durch Panätius eingepflanzt worden war, und in welchem sie sich, wie das Beispiel eines Scävola, Varro, Cicero beweist, fortwährend erhalten hatte[2]). Mit Panätius ist er überhaupt in seiner ganzen Denkweise verwandt. Beide stellen die theoretischen Lehren ihrer Schule gegen die praktischen zurück und suchen diese ihrerseits durch eine gemeinverständliche Behandlung und eine ins einzelne gehende Anwendung möglichst fruchtbar zu machen, und in diesem Bestreben tragen sie kein Bedenken, auch auf andere als stoische Vorgänger zurückzugehen und von der stoischen Überlieferung an einzelnen Punkten sich zu entfernen. Doch sind die Abweichungen von derselben bei Panätius weit erheblicher als bei Seneca; und anderseits ist bei | diesem die ethische Grundstimmung des ursprünglichen Stoicismus, das Vertrauen auf die sittliche Kraft des Menschen, viel tiefer erschüttert, das Gefühl der menschlichen Schwäche und Fehlerhaftigkeit viel lebhafter, als dies bei jenem der Fall gewesen zu sein scheint, und indem die Heilung der sittlich kranken Menschheit als die Hauptaufgabe der Philosophie betrachtet wird entwickelt sich jene Verschmelzung der Philosophie mit der Religion und jene Rückwirkung des ethischen Dualismus auf die Metaphysik, durch welche sich der spätere Stoicismus dem Platonismus mehr und mehr annäherte.

---

1) S. 321 ff. 324, 4. 331, 1. 335, 1. 346, 3. 349, 3. Auch in den zuletzt angeführten Stellen wird die Weissagung und die Kraft der Sühnungen doch nur sehr bedingt verteidigt, während Sen. anderswo ähnliche Dinge einfach als Lächerlichkeiten behandelt (nat. qu. IV 6).

2) Vgl. S. 349, 2. 586, 3. 690 f. 697 f. Wenn ich im Obigen neben Scävola und Varro auch Cicero nenne, so rechtfertigt sich dies teils durch seinen eigenen Zusammenhang mit der stoischen Schule, teils durch seine Darstellung der stoischen Theologie im 2. Buch De natura deorum, aus der S. 320, 1. 323, 1 einige bezeichnende Stellen angeführt sind.

9. Fortsetzung. Musonius, Epiktet, Mark Aurel.

Den gleichen Charakter behauptete der Stoicismus in der Hauptsache während des ganzen weiteren Verlaufs seiner Geschichte, nur dafs die Züge, durch welche schon Seneca von der ursprünglichen Richtung seiner Schule abwich, in der Folge noch stärker hervortreten. Ich werde mich daher in betreff der übrigen uns bekannten stoischen Philosophen kürzer fassen dürfen.

Ein jüngerer Zeitgenosse Senecas ist Musonius Rufus[1]), der als ein angesehener, auch wegen seines Charakters in der höchsten Achtung stehender Lehrer der Philosophie[2]) unter Nero und Vespasian in Rom lebte[3]). Dieser Philosoph be-

1) C. Musonii Rufi reliquiae et apophthegmata c. annot. edid. J. Venhuizen Peerlkamp (Harlem 1822). Vorangeschickt ist S. 1—137 Petri Nieuwlandii Dissertatio de Musonio Rufo (erschien zuerst 1783). Nach ihm Moser in den Studien von Daub und Creuzer VI 74 ff. P. Wendland quaestiones Musonianae, Berl. 1886. Ders. in den Beiträgen z. Gesch. d. griech. Philos. u. Rel. Berl. 1895, S. 68 ff. C. Musonii Rufi reliquiae ed. O Hense, Leipz. 1905.

2) Tac. Ann. XIV 59. XV 71 u. a., vgl folg. Anm. Dagegen hatte Dio Chrysostomus in jüngeren Jahren, als er der Philosophie noch fremd war, gegen Musonius geschrieben; Synes. Dio 3 S. 37 b.

3) Musonius Rufus, Capitos Sohn (Suid.), wahrscheinlich eine Person mit dem Gajus Musonius, dessen Plin. ep. III 11, 5. 7 mit Verehrung gedenkt, ritterlichen Geschlechts, stammte aus Etrurien (Tac. Ann. XIV 59. Hist. III 81. Philostr. Apollon VII 16) und näher aus Volsinii (Suid., vgl. die Weihinschrift des Rufius Festus Avienus C. I. L. VI 537 = Anthol. Lat. II 2 Nr. 2944 Bücheler s. Hense Mus. rel. praef. XXVI. Sein Geburtsjahr ist unbekannt; da er aber schon um 65 n. Chr. durch seinen Ruhm als Lehrer der Philosophie die Eifersucht Neros erregte (Tac. Ann. XV 71), und nach Julian. b. Suid. damals ein öffentliches Amt bekleidete, wird es kaum später als 20—30 n. Chr. zu setzen sein. Ein Anhänger der stoischen Schule, mit Rubellius Plautus (bei dem wir ihn im Jahre 63 in Kleinasien treffen), Thrasea Pätus und Soranus (dessen Tod er in der Folge an seinem Ankläger, dem elenden Egnatius Celer, durch gerichtliche Verfolgung rächte) befreundet (Tac. Ann. XIV 59. Hist. III 81. IV 10. 40. Epikt. Diss. I 1, 26), wurde er von Nero im Jahre 65 verbannt (Tac. Ann. XV 71. Dio Cass. LXII 27, 4. Muson. b. Stob. Floril. 40, 9 S. 75. 5, 10 Hs. Themist. or. VI 72 d. VII 94 a — dafs ihn Suid. Μουσών. und Κορνοῦτος statt dessen getötet werden läfst, ist ein handgreiflicher Irrtum, vielleicht aus Iustin. Apol. II 8 entstanden); nach Philostr. a. a. O. und Iulian. epist. 3 (wo S. 608, 18 Hertl. ὁ δὲ ἐπεμέλετο Γυάρων zu lesen ist nach Papadopulos Kerameus im Rhein. Mus. XLII [1887] 24) war sein Verbannungsort Gyara,

schränkt | sich nun noch entschiedener als Seneca auf die sittlichen Aufgaben. Auch er geht allerdings von der all-

---

welches um seinetwillen von allen Seiten besucht worden sein soll; Philostr. Apoll. V 19 und der angebliche Lucian in s. Nero lassen einen Musonius bei der beabsichtigten Durchstechung des Isthmus Strafarbeit verrichten; weiter nennt Philostr. a. a. O. IV 35. 46 einen Babylonier Musonius, einen bewunderungswürdigen Philosophen, welchen Nero ins Gefängnis geworfen habe. Ob aber damit unser Musonius gemeint, und demnach der *Βαβυλώνιος* bei Philostratus in einen *Βουλσίνιος* zu verwandeln oder sonst zu beseitigen ist (m. s. darüber Nieuwland S. 30 ff. und Hense Mus. reliqu. praef. XXXIII), erscheint um so gleichgültiger, da diese Angaben gerade so wertlos sind wie die ungereimten Briefchen, die Musonius mit Apollonius gewechselt haben soll. Wie sich der „Tyrier" Musonius zu dem unsrigen verhält, läfst sich, wie S. 716 gezeigt ist, zwar nicht ganz sicher ausmachen, er scheint aber mit ihm identisch zu sein. Wahrscheinlich von Galba zurückberufen (vgl. Epikt. Diss. III 15, 14. Tac. Hist. III 81), wurde Musonius von Vespasian, als dieser die Philosophen aus Rom verwies, allein ausgenommen (Dio Cass. LXVI 13); bald darauf müfste ihn aber derselbe Kaiser doch gleichfalls ausgewiesen haben, wenn man, wie Hense Muson. XXXV und Dessau Röm. Prosopogr. II 394, dem Zeugnis des Hieronymus Glauben schenkt, wonach Titus ihn im Jahre 2095 Abr. (d. i. 79 n. Chr.) aus der Verbannung zurückgerufen haben soll stimmen würde dazu, dafs er nach Themist. or. XIII 173 c mit Titus in persönlicher Verbindung stand. Wie lange er gelebt hat, wissen wir nicht; wenn er aber wirklich der von Plinius genannte ist, mufs er Trajans Regierung noch erlebt haben. Von Schriften, die er verfafst hätte, wird nichts berichtet: was Stobäus aus ihm mitteilt, lautet als Bericht eines Schülers über seine Lehrvorträge und weist auf Denkwürdigkeiten wie die xenophontischen oder die Arrians über Epiktet. Solche *ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου* legt nun Suidas *Πωλίων* dem Asinius Pollio (zur Zeit des Pompejus) bei; so ungereimt dies aber auch ist, so wahrscheinlich ist es, dafs ein Pollio sie verfafst hatte; nur wird man diesen nicht (mit Älteren und Neueren) in dem Claudius Pollio suchen dürfen, welcher nach Plin. ep. VII 31, 5 einen *liber de vita Anni* (so steht in den besten Hss. statt *Musonii*) *Bassi* geschrieben hatte, sondern eher in dem Grammatiker Valerius Pollio, der (Suid. a. a. O.) unter Hadrian lebte und ein Philosoph genannt wird, möglicherweise auch zu den Erziehern Mark Aurels gehörte (Capitolin. vit. M. Anton. 2, 3). Seine Aufzeichnungen scheinen verloren zu sein. Jedenfalls schöpfte Stobäus aus einer anderen Quelle, nämlich aus den Niederschriften des oben S. 716 erwähnten Lucius, und nach Pfliegers Untersuchungen (Muson. b. Stobäus, Dissert. Freiburg i. Br. 1897) wohl nur aus dieser einen. Hense (Muson. rel. praef. IX ss.) nimmt an, dafs Lucius den Musonius während seiner Verbannung auf Gyarus hörte und die dort gehörten Gespräche seines Lehrers erst später (nach 106 n. Chr.) veröffentlichte, als dieser bereits gestorben war. Die merkwürdigen Übereinstimmungen zwischen Clemens Alex. in den beiden letzten Büchern des Paedagogus mit

gemeinen Grundlage des stoischen Systems aus, und auch seinen theoretischen Teilen blieb er nicht fremd. EPIKTET erzählt, dafs er seine Schüler in der Handhabung der logischen Formen geübt und zur Genauigkeit | darin angehalten habe[1]; auf die stoische Erkenntnistheorie mit ihrem Empirismus weist eine Äufserung über die Entstehung der sittlichen Begriffe[2]. Ebenso berührt er Lehren der Physik: er spricht von der unabänderlichen Notwendigkeit des Weltlaufs, von dem unablässigen Wechsel aller Dinge, dem Himmlisches und Irdisches unterworfen sei, von dem regelmäfsigen, durch die gleichen Stufen nach oben und unten sich vollziehenden Übergang der vier Elemente ineinander[3], von der göttlichen Natur

---

Musonius hat WENDLAND a. a. O. sorgfältig untersucht und erklärt sie aus unmittelbarer Benutzung der Aufzeichnungen des Lucius durch Clemens, wogegen HENSE Muson. rel. praef. V—IX. XX geneigt ist, in vielen Fällen eine ältere Quelle vorauszusetzen, aus der beide schöpfen konnten. Für einen Schüler des Musonius wird nach der Schilderung des jüngeren PLINIUS ep. III 11 auch sein Schwiegersohn, der von Plin. enthusiastisch gepriesene Artemidorus, zu halten sein. Ebenso C. Minicius Fundanus, Konsul im Jahre 107, unter Hadrian Prokonsul von Asien, der Freund des jüngeren Plinius, der bei PLUTARCH De cohib. ira S. 453 d ff. das Wort führt und De tranqu. an. 1 S. 464 f erwähnt wird, vgl. HENSE a. a. O. XXII u. DESSAU Röm. Prosop. II 377. Wenn aber FRONTO epist. ad Verum I 1 S. 115 Naber den Musonius als *magister* des Euphrates (s. o. S. 714), Dio (Chrysostomus von Prusa), Timokrates (s. o. ebd. S. 714) und Athenodotus bezeichnet, so braucht man diese Äufserung wohl kaum mit HENSE Muson. rel. praef. XXIII ff. im strengen Sinne zu verstehen, da sie durch kein anderes Zeugnis gestützt wird.

1) Diss. I 7, 32: Als ihn Rufus tadelte, dafs er nicht zu finden wufste, was in einem Schlufs fehlte, habe er sich entschuldigt: *μὴ γὰρ τὸ Καπιτώλιον κατέκαυσα*; worauf dieser erwiderte: *ἀνδράποδον, ἐνθάδε τὸ παραλειπόμενον Καπιτώλιόν ἐστιν* (hier ist das, was du übersehen hast, die Hauptsache).

2) Muson. Fr. 17 S. 90, 17 Hense b. STOB. Floril. 117, 8 S. 89 Mein.: der Mensch kann zur Tugend gelangen, *οὐ γὰρ ἑτέρωθέν ποθεν ταύτας ἐπινοῆσαι τὰς ἀρετὰς ἔχομεν ἢ ἀπ᾽ αὐτῆς τῆς ἀνθρωπείας φύσεως, ἐντυχόντες ἀνθρώποις τοιοῖσδέ τισιν, οἵους ὄντας αὐτοὺς θείους καὶ θεοειδεῖς ὠνόμαζον.* Eine ganz ähnliche Erklärung Senecas ist uns S. 77, 1, vgl. 313, 1 vorgekommen.

3) Fr. 42 S. 127, 1 H. b. STOB. Floril. 108, 60 S. 41 M. Dieses Bruchstück trägt mit noch einigen anderen (Fr. 38—41 S. 124, 16—126, 15 H. b. STOB. Ekl. II 8, 30 S. 159, 23 W. Flor. 19, 13. 20, 60. 61 S. 532, 14. 552, 5. 8 Hs.) die Überschrift: *Ῥούφου ἐκ τῶν Ἐπικτήτου περὶ φιλίας.*

der Gestirne[1]; und wie diese sich von Dünsten nähren, so nähre sich, sagt er mit den Stoikern und Heraklit, auch die Seele von der Ausdünstung des Blutes, je leichter und reiner daher die Nahrung sei, um so trockener und reiner bleibe die Seele[2]. Solche Bestimmungen ohnedem, welche mit der Ethik in näherem Zusammenhang stehen, wie die über die Güte und die sittliche Vollkommenheit Gottes und über die natürliche | Verwandtschaft des Menschen mit der Gottheit[3], über die göttliche Allwissenheit[4], über das göttliche Gesetz, dessen Ausfluſs die sittliche Pflicht ist[5], über die Tugend als eine Nachahmung der Gottheit[6], müſsten wir bei ihm voraussetzen, wenn uns auch keine bestimmten Äuſserungen

---

Daſs aber damit nichts anderes bezeichnet werden soll, als ein dem Epiktet (d. h. einem verlorenen Abschnitt von Arrians Dissertationen) entnommener Bericht über eine Äuſserung des Musonius (vgl. Schweighäuser zu Epiktets Fragm. Bd. III 195), läſst sich um so weniger bezweifeln, da gerade bei Epiktet Musonius immer nur Rufus genannt wird, während doch schon die Vergleichung von Diss. III 23, 29 mit Gell. N. A. V 1 sicherstellt, daſs er gemeint ist. Vgl. R. Asmus Quaestion. Epictet., Freiburg i. Br. 1888.

1) Denn diese sind die Götter, welchen (Fr. 18 a S. 96, 3 H. b. Stob. Floril. 17, 42 S. 505, 2 H.) ie Ausdünstung der Erde und der Gewässer als Nahrung genügt.

2) Fr. 18 a b. Stob. a. a. O.; über die entsprechenden stoischen Lehren s. m. S. 192, 4. 200, 1. Eine ganz unerhebliche Bemerkung ist die, daſs die Gottheit der Denkkraft den bestverwahrten Ort im Leibe angewiesen habe (Fr. 16 S. 87, 16 H. b. Stob. Floril. 79, 51 S. 94 M.), mag nun damit die Brust oder der Kopf (hierüber S. 200, 4) gemeint sein.

3) Fr. 17 S. 90, 13 H. b. Stob. Floril. 117, 8 S. 88 M.: der Mensch allein auf der Erde ist ein *μίμημα θεοῦ* (ebenso Fr. 18 a S. 96, 1 H. b. Stob. Floril. 17, 42 S. 504, 17 H.); wie es in Gott nichts Höheres gibt als die Tugend (Musonius zählt ausdrücklich die vier Grundtugenden auf), wie sie allein ihn zu dem vollkommenen, über alle Schwächen erhabenen, wohltätigen und menschenfreundlichen Wesen macht, als das wir uns Gott denken (vgl. hierzu S. 142 f.) so ist auch für den Menschen nur das tugendhafte Verhalten naturgemäſs.

4) Fr. 1 S. 2, 4 H. b. Stob. Ekl. II 31, 125 S. 241, 15 W. Musonius schlieſst hier aus der Allwissenheit der Götter, daſs sie keiner Beweisführung bedürfen, und er macht davon die S. 761, 2 zu besprechende Anwendung; auch für die ethische Ermahnung lieſs sich ja aber der Gedanke an die Allwissenheit der Götter sehr eindringlich verwenden.

5) Fr. 16 S. 87, 2 H. b. Stob. Floril. 79, 51 S. 94, 1.

6) Vgl. Anm. 3 und Fr. 37 S. 124, 11 H. b. Plut. De vit. aere al. 7, 1 S. 830 b, wo ein Kapitalist zu Musonius, welcher Geld entlehnen will, sagt:

darüber vorlägen. Auch der Volksreligion zollt er die Anerkennung, welche den stoischen Grundsätzen entsprach, ohne dafs er sich doch, wie es scheint, mit ihrer spekulativen Rechtfertigung und Ausdeutung beschäftigt hätte[1]). Aber um wissenschaftliche Untersuchung als solche, um ein Erkennen, das seinen Zweck in sich selbst trüge, ist es | Musonius nicht zu tun. Man sieht dies schon daraus, dafs in den vielen Aussprüchen und Erörterungen, welche uns von ihm überliefert sind[2]), die theoretischen Lehren seiner Schule immer nur beiläufig und flüchtig berührt werden. Er hat sich aber auch selbst darüber mit aller Bestimmtheit ausgesprochen. Die Menschen sind in sittlicher Beziehung als Kranke zu betrachten; um geheilt zu werden, bedürfen sie einer fortwährenden ärztlichen Behandlung[3]). Diesem Bedürfnis soll nun die Philosophie entgegenkommen. Die Philosophie ist der

---

ὁ Ζεὺς ὁ σωτήρ, ὃν σὺ μιμῇ καὶ ζηλοῖς, οὐ δανείζεται, und dieser lächelnd erwidert: *οὐδὲ δανείζει.*

1) Es ist aber in dieser Beziehung aus unsern Bruchstücken nur wenig anzuführen. Die Gottheit wird Zeus, das göttliche Gesetz Gesetz des Zeus genannt (Fr. 16 S. 87, 7 H. b. Stob. Flor. 79, 51 S. 94, 6 M.), die Gestirne als Götter behandelt (s. o. S. 758, 1); und wie Chrysippus die Ehelosigkeit als Beleidigung des Zeus Gamelios getadelt hatte (s. o. S. 301, 2), so macht Musonius gegen das Aussetzen der Kinder unter anderem geltend, dafs es ein Frevel an den *πατρῷοι θεοὶ* und dem *Ζεὺς ὁμόγνιος* sei (Fr. 15 a S. 78, 11 H. b. Stob. Flor. 75, 15 S. 7 , 24 M.), und für die Ehe (Fr. 14 S. 75, 7 H. b. Stob. Flor. 67, 20 S. 6, 12 M.), dafs Hera, Eros und Aphrodite sie unter ihrem Schutz haben; wobei die Bemerkung: *θεοὶ γὰρ ἐπιτροπεύουσιν αὐτόν, καθὸ νομίζονται παρ' ἀνθρώποις, μεγάλοι*, auch wenn man ihr durch die Konjektur *νομίζεται* ihr Auffallendes nimmt, doch immerhin auf den Unterschied der volkstümlichen und der philosophischen Göttervorstellung hindeutet. In ähnlicher Weise macnt Musonius (Fr. 20 S. 114, 2 H. b. Stob. Flor. 85, 20 S. 149, 30 M.) gegen die Üppigkeit geltend, dafs sie an der Erfüllung wie die übrigen, so auch der gottesdienstlichen Pflichten hindere.

2) Es sind deren alle zusammengenommen über fünfzig und darunter viele ziemlich umfangreiche; bei Hense füllen sie 134 Seiten.

3) Fr. 36 S. 123, 7 H. b. Plut. De coh. ira 2 S. 453 d: *καὶ μὴν ὧν γε μεμνήμεθα Μουσωνίου καλῶν ἕν ἐστιν, ὦ Σύλλα, τὸ δεῖν ἀεὶ θεραπευομένους βιοῦν τοὺς σῴζεσθαι μέλλοντας.* Fr. 49 S. 131, 4 H. b. Gell. N. A. V 1, 2 s. u. S. 761, 3. Dieser Gesichtspunkt, unter welchen zuerst die Cyniker die Philosophie gestellt hatten (s. Bd. II a[4] 332, 4), tritt überhaupt seit dem 1. vorchristlichen Jahrhundert in bezeichnender Weise her-

einzige Weg zur Tugend[1]), und es ist aus diesem Grunde für jedermann, selbst für das weibliche Geschlecht Beschäftigung mit derselben notwendig[2]); ebenso ist aber auch umgekehrt die Tugend der einzige Zweck und Inhalt der Philosophie: philosophieren heifst die Grundsätze eines pflichtmäfsigen Verhaltens kennen lernen und ausüben[3]). Ein Philosoph und ein rechtschaffener Mann ist daher gleichbedeutend[4]), Tugend und Philosophie sind nur verschiedene Bezeichnungen für die gleiche Sache. Wenn aber | Sokrates und Plato diesen Satz so verstanden hatten, dafs die Tugend nur die Frucht eines gründlichen Wissens sein sollte, so schliefst Musonius umgekehrt mit den Cynikern, die wahre Weisheit lasse sich ohne viel Wissen durch sittliche Anstrengung erreichen. Die Philosophie bedarf weniger Lehren, sie kann die Theoreme entbehren, auf welche sich die Sophisten so viel einbilden; das Notwendige läfst sich wohl auch bei der Schaufel und beim Pflug lernen[5]). Die Tugend ist weit mehr Sache der Übung als des Unterrichts, denn die lasterhaften Gewohnheiten der Menschen lassen sich nur durch die entgegengesetzte Gewöhnung überwinden[6]). Die Anlage zur Tugend,

---

vor; Beispiele sind uns schon S. 611, 3. 748, 1 vorgekommen und werden uns noch weiter bei Stoikern, Platonikern und Neupythagoreern vorkommen.

1) Fr. 8 S. 32 H. b. Stob. Flor. 48, 67 S. 271 M., wo u. a. 33, 12: *δίκαιος δὲ πῶς ἂν εἴη τις μὴ ἐπιστάμενος δικαιοσύνην ὁποῖόν τί ἐστιν;* dieses aber sei ohne Philosophie unmöglich. Ebenso in betreff der *σωφροσύνη* und der übrigen Tugenden. Daher 38, 7: *πῶς καὶ τίνα τρόπον δύναιτο ἄν τις βασιλεῦσαι ἢ βιῶναι καλῶς, εἰ μὴ φιλοσοφήσειεν;*

2) Fr. 3. 4 S. 8. 13 H. b. Stob. Ekl. II 31, 126. 31, 123 S. 244. 235 W.

3) A. a. O. Fr. 4 S. 19, 13 H.: *φιλοσοφία καλοκἀγαθίας ἐστὶν ἐπιτήδευσις καὶ οὐδὲν ἕτερον.* (Ebenso Fr. 8 S. 38, 15 H.) Ebd. Fr. 3 S. 9, 14 H.: *ζητεῖν καὶ σκοπεῖν ὅπως βιώσονται καλῶς, ὅπερ τὸ φιλοσοφεῖν ἐστι.* Fr. 14 S. 76, 14 H. b. Stob. Flor. 67, 20 S. 7, 9 M.: *οὐ γὰρ δὲ φιλοσοφεῖν ἕτερόν τι φαίνεται ὂν ἢ τὸ ἃ πρέπει καὶ ἃ προσήκει λόγῳ μὲν ἀναζητεῖν, ἔργῳ δὲ πράττειν.*

4) Fr. 16 S. 87, 7 H. b. Stob. Flor. 79, 51 S. 94, 7 M.: *τὸ δέ γε εἶναι ἀγαθὸν τῷ φιλόσοφον εἶναι ταὐτόν ἐστι.* Ähnlich Fr. 8 S. 38, 8 H. b. Stob. Flor. 48, 67 S. 275, 13 M.: der gute Fürst sei notwendig Philosoph, und der Philosoph eigne sich notwendig zum Fürsten. Vgl. Anm. 1.

5) Fr. 11 S. 60 H. b. Stob. Flor. 56, 18 S. 338 f. M. Musonius führt hier aus, dafs der Beruf des Landmanns für den Philosophen vorzugsweise passe.

6) Fr. 6 S. 22 H. b. Stob. Ekl. III 29, 78 S. 648, 1 Hs., womit der

der Keim derselben ist allen Menschen von Natur eingepflanzt[1]); hat man einen gutgearteten und unverdorbenen Schüler vor sich, so bedarf es keiner langen Beweisführung, um ihm die richtigen sittlichen Grundsätze, die richtige Schätzung der Güter und Übel beizubringen; wenige überzeugende Beweise sind vielmehr besser als viele, die Hauptsache ist aber, dafs das Verhalten des Lehrers mit seinen Grundsätzen übereinstimme, und dafs ebenso der Schüler seiner Überzeugung gemäfs lebe[2]). Auf dieses praktische Ziel soll daher nach Musonius aller Unterricht hinstreben: der Lehrer der Philosophie, sagte er, solle nicht Beifall bewirken, sondern Besserung; er solle seinen Zuhörern die sittliche Arznei reichen, deren sie bedürfen; wenn er dies in der rechten Art tue, so werden sie nicht Zeit haben, seinen Vortrag zu bewundern, sondern sie werden ganz mit sich selbst und ihrem Gewissen beschäftigt, von Gefühlen der Scham, der Reue, der Erhebung erfüllt sein[3]). In diesem Sinn suchte er selbst auf seine Schüler zu wirken; er sprach ihnen so eindringlich ans Herz, dafs jeder einzelne sich persönlich getroffen fühlte[4]), er erschwerte ihnen den Eintritt in seine Schule, um die kräftiger angelegten Naturen von den schwächeren und weichlicheren zu scheiden[5]), er suchte durch den Gedanken an das Schwere, was ihnen das Leben bringen werde, ihre Willenskraft zu stählen[6]); und wir werden gerne glauben, dafs der Einflufs

---

Bericht des Lucius (s. o. S. 716) Fr. 5 S. 19 H. b. Stob. Ekl. II 15, 46 S. 193, 3 W. ganz übereinstimmt.

1) *Πάντες φύσει πεφύκαμεν οὕτως, ὥστε ζῆν ἀναμαρτήτως καὶ καλῶς . . .* 7, 21: *φυσικὴν εἶναι ὑποβολὴν τῇ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ πρὸς καλοκἀγαθίαν καὶ σπέρμα ἀρετῆς ἑκάστῳ ἡμῶν ἐνεῖναι*, wie dies Fr. 2 S. 6, 5 H b. Stob. Ekl. II 9, 8 S. 183, 1 W. daraus bewiesen wird, dafs die Gesetze von allen ein sittliches Verhalten fordern, und alle auf die Ehre eines solchen Anspruch machen. Vgl. hierzu S. 229, 1.

2) Fr. 1 S. 1, 1 H. b. Stob. Ekl. II 31, 125 S. 240, 28 W.

3) Fr. 49 S. 130, 8 H. b. Gell. N. A. V 1. Fr. 48 S. 130, 3 H. b. Epikt. Diss. III 23, 29.

4) Fr. 48 b. Epikt. a. a. O.: *τοιγαροῦν οὕτως ἔλεγεν, ὥσθ' ἕκαστον ἡμῶν καθήμενον οἴεσθαι, ὅτι τίς ποτε αὐτὸν διαβέβληκεν· οὕτως ἥπτετο τῶν γινομένων, οὕτω πρὸ ὀφθαλμῶν ἐτίθει τὰ ἑκάστου κακά.*

5) Fr. 46 S. 129, 6 H. ebd. III 6, 9 f.

6) Fr. 45 S. 128, 19 H. ebd. I 9, 29: *οὕτως καὶ Ῥοῦφος πειράζων με*

eines solchen Unterrichts auf den Charakter derer, die ihn genossen, ein sehr bedeutender und nachhaltiger gewesen ist. Aber wir werden nicht erwarten, dafs ein Philosoph, welcher die wissenschaftlichen Aufgaben gegen die praktische Einwirkung so entschieden zurückstellte, sich durch neue Gedanken oder auch nur durch die tiefere Begründung und die folgerichtige Durchführung einer schon bestehenden Lehre auszeichnen werde. Wenn wir daher auch in den meisten von den Bruchstücken des Musonius die Reinheit der Gesinnung und die Richtigkeit des sittlichen Urteils anerkennen müssen, so können wir doch ihren wissenschaftlichen Wert nicht hoch anschlagen. Das meiste darin ist nur eine Anwendung der bekannten stoischen Grundsätze, welche mitunter so tief ins einzelne geht, dafs der Philosoph, nach dem Vorgang des Chrysippus, selbst Vorschriften über den Haar- und Bartwuchs nicht zu gering findet[1]; in einzelnen Punkten werden diese Grundsätze überspannt, Musonius geht über die Grenzen des Stoicismus hinaus und nähert sich teils der cynischen Einfachheit, teils auch der neupythagoreischen Askese; in anderen Fällen sehen wir ihn aber auch aus denselben so reine und zugleich so humane Vorschriften ableiten, wie sie selbst in der stoischen Schule nicht allgemein waren. Als sein leitender Gedanke erscheint die innere Freiheit des Menschen. Diese ist | aber an zwei Bedingungen geknüpft: die richtige Behandlung dessen, was in unserer Gewalt ist, und die Ergebung in das, was nicht in unserer Gewalt ist. In unserer Gewalt ist die Verwendung unserer Vorstellungen, und darauf beruht alle Tugend und Glückseligkeit. Alles übrige ist nicht in unserer Gewalt, dieses sollen wir daher dem Weltlauf anheimgeben und, was er auch bringe, uns willig gefallen lassen[2]. Von diesem Standpunkt aus beurteilt Musonius den

---

εἰώθει λέγειν· „συμβήσεταί σοι τοῦτο καὶ τοῦτο ὑπὸ τοῦ δεσπότου.“ κἀμοῦ πρὸς αὐτὸν ἀποκριναμένου, ὅτι ἀνθρώπινα· „τί οὖν“, ἔφη, „ἐκεῖνον παρακαλῶ (dich besser zu behandeln) παρὰ σοῦ αὐτὰ λαβεῖν δυνάμενος;“

1) Fr. 21 S. 114, 10 H. b. Stob. Ekl. III 6, 24 S. 289, 3 Hs., wo Musonius wie früher Chrysippus (s. o. S. 284, 1) gegen das Haar- und Bartscheren eifert.

2) Fr. 38 S. 124, 17 H. b. Stob. Ekl. II 8, 30 S. 159, 23 W.: τῶν

Wert der Dinge; er erklärt mit seiner Schule die Tugend für das einzige Gut, die Schlechtigkeit für das einzige Übel, alles andere dagegen, Reichtum und Armut, Lust und Schmerz, Leben und Tod, für gleichgültig[1]); er verlangt, daſs wir uns gegen die Leiden des Lebens nicht durch äuſsere Mittel, sondern durch Erhebung über das Äuſsere und Gleichgültigkeit gegen das Äuſsere schützen[2]); daſs wir z. B. die Verbannung für kein Übel ansehen, sondern uns in der ganzen Welt heimisch fühlen[3]), daſs wir den Tod nicht suchen und ihm nicht ausweichen[4]). Um aber diese Stärke der Gesinnung | zu erreichen, bedarf der Mensch nicht allein der anhaltendsten sittlichen Übung und der unausgesetzten Aufmerksamkeit auf

---

ὄντων τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἔθετο ὁ θεός, τὰ δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν τὸ κάλλιστον καὶ σπουδαιότατον, ᾧ δὴ καὶ αὐτὸς εὐδαίμων ἐστί, τὴν χρῆσιν τῶν φαντασιῶν. τοῦτο γὰρ ὀρθῶς γιγνόμενον ἐλευθερία ἐστίν, εὔροια, εὐθυμία, εὐστάθεια, τοῦτο δὲ καὶ δίκη ἐστὶ καὶ νόμος καὶ σωφροσύνη καὶ ξύμπασα ἀρετή. τὰ δ' ἄλλα πάντα οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐποιήσατο. οὐκοῦν καὶ ἡμᾶς συμψήφους χρὴ τῷ θεῷ γενέσθαι καὶ ταύτῃ διελόντας τὰ πράγματα τῶν μὲν ἐφ' ἡμῖν πάντα τρόπον ἀντιποιεῖσθαι, τὰ δὲ μὴ ἐφ' ἡμῖν ἐπιτρέψαι τῷ κόσμῳ καί, εἴτε τῶν παίδων δέοιτο εἴτε τῆς πατρίδος εἴτε τοῦ σώματος εἴτε ὁτουοῦν, ἀσμένους παραχωρεῖν. V 1. Fr. 27 S. 120, 12 H. b. Stob. Ekl. III 7, 22 S. 314, 20 Hs. (μὴ δυσχέραινε ταῖς περιστάσεσιν); Fr. 42 S. 127, 1 H. ebd. 108, 60 M., wo aus dem Gedanken an die Notwendigkeit des Weltlaufs und des Wechsels aller Dinge die Nutzanwendung gezogen wird, die Bedingung eines harmonischen Lebens sei das ἑκόντα δέχεσθαι τὰ ἀναγκαῖα.

1) Fr. 6 S. 26, 13 H. b. Stob. Ekl. III 29, 78 S. 651, 2 Hs. Flor. 29, 78 S. 15, vgl. Fr. 51 S. 132, 7 H. b. Gell. N. A. XVI 1, 1.

2) S. o. S. 761, 6.

3) M. vgl. die ausführliche Erörterung Fr. 9 S. 41 H. b. Stob. Ekl. III 40, 9 S. 748, 5 Hs., welche schlieſslich in den Satz ausläuft: da die Verbannung dem Menschen keine der vier Tugenden raube, so raube sie ihm überhaupt kein wirkliches Gut; den Guten könne sie mithin nicht beschädigen, den Schlechten beschädige nicht sie, sondern seine Schlechtigkeit.

4) Vgl. o. S. 315, 2. 3. Damit stimmt es überein, wenn Musonius Fr. 43 S. 127 H. b. Epikt. Diss. I 1, 26 f. den Thrasea tadelt, daſs er lieber zu sterben als verbannt zu sein wünschte, da man weder das Schwerere statt des Leichteren wählen dürfe, noch das Leichtere statt des Schwereren, sondern die Pflicht habe, ἀρκεῖσθαι τῷ διδομένῳ. Ebenso paſst es aber auch für ihn, wenn er, wie Tac. Ann. XIV 59 mit einem *ferunt* angibt, den Rubellius Plautus abhielt, sich durch einen Aufstand der ihm von Nero drohenden Ermordung zu entziehen.

sich selbst[1]), sondern auch der leiblichen Abhärtung[2]). Musonius ermahnt uns daher, körperliche Anstrengungen, Entbehrungen und Beschwerden jeder Art ertragen zu lernen[3]), er will uns in Nahrung, Kleidung und häuslicher Einrichtung so viel als möglich auf den Naturzustand zurückführen[4]), ja er geht so weit, dafs er mit Sextus und den Neupythagoreern von allem Fleischgenufs abrät, weil dieser für den Menschen nicht naturgemäfs sei, und weil er auch, wie er meint, trübe Dünste erzeuge, welche die Seele verdunkeln und die Denkkraft schwächen[5]). Auf der andern Seite kann er es aber doch nicht gut heifsen, wenn manche Stoiker die Unabhängigkeit des Weisen so weit trieben, dafs sie selbst von der Ehe abmahnten; vielmehr ist er ein warmer Lobredner einer so naturgemäfsen und in sittlicher Beziehung so wohltätigen Gemeinschaft und gibt für sie sehr reine und gesunde Vorschriften[6]). Noch entschiedener widersetzt er sich den unsittlichen Abwegen, welche die älteren Stoiker nicht unbedingt ausgeschlossen hatten, indem er alle Unzucht, in und aufser der Ehe[7]), und ebenso die im Altertum so verbreitete, selbst von Plato und Aristoteles | gebilligte Sitte der Abtreibung und Aussetzung von Kindern[8]) bekämpft. Die milde Ge-

1) Vgl. Fr. 6 S. 22 H. b. Stob. Flor. 29, 78 S. 648, 1 Hs. und das Wort Fr. 52 S. 133, 18 H. b. Gell. N. A. XVIII 2, 1: *remittere animum quasi amittere est.*

2) Denn der Leib, sagt er Fr. 6 S. 24, 14 ff. b. Stob. a. a. O., müsse zum brauchbaren Werkzeug des Geistes gemacht werden, und mit ihm werde auch die Seele gekräftigt.

3) Stob. a. a. O. S. 25, 6 ff. An Artemidorus (s. o. S. 755, 3 Schl.) rühmt Plin. ep. III 11, 6 neben seinen sonstigen Vorzügen auch seine Abhärtung, Mäfsigkeit und Enthaltsamkeit.

4) Fr. 19. 18 b. 20. 34 b. Stob. Flor. 1, 209. 18, 38. 85, 20. 94, 23 S. 105. 99. 109. 122, 12 Hs.

5) Fr. 18 a. ebd. 17, 42 S. 94 H. s. o. S. 758, 2.

6) Fr. 14. 13 a. 13 b ebd. 67, 20. 69, 23. 70, 14 S. 70, 8. 67, 3. 69, 1 H.; vgl. S. 301, 2 759, 1. Er selbst war verheiratet, da Artemidorus (s. o. S. 753, 3 g. E.) sein Schwiegersohn war, und in der oben S. 755, 3 bereits erwähnten Weihinschrift nennt sich Festus Avienus: *Musoni suboles, lare cretus Volsiniensi.*

7) Fr. 12 S. 63 H. b. Stob. Flor. 6, 23 S. 286, 1 Hs.

8) Fr. 15 a S. 77, 1 H. Fr. 15 b S. 80, 1 b. Stob. a. a. O. 75, 15. 84, 21 S. 74, 4. 12, 5 M., vgl. S. 759, 1.

sinnung, welche ihn hierin leitet, spricht sich auch in dem Satz aus, dafs es des Menschen unwürdig sei, sich für Beleidigungen zu rächen; teils weil solche Verfehlungen in der Regel aus Unwissenheit entspringen, teils weil der Weise nicht wirklich verletzt werden könne, und nicht das Erleiden, sondern das Begehen des Unrechts für ein Übel und eine Schande zu halten sei[1]). Wenn er jedoch mit diesem Grundsatz auch die gerichtliche Klage wegen Verletzungen ausschliefsen will, so erkennt man auch hierin die Einseitigkeit eines Standpunkts, für welchen die Erhebung über das Äufsere in Gleichgültigkeit gegen dasselbe und Verkennung seines Zusammenhangs mit dem Innern umschlägt.

An Musonius schliefst sich sein berühmter Schüler Epiktet[2]) an, ein Phrygier, der unter Nero und seinen Nachfolgern in Rom lebte, unter Domitian nach Nikopolis ging und unter Trajans Regierung gestorben zu sein scheint[3]).

---

1) Fr. 10 S. 52, 1 H. Fr. 9 S. 51, 12. Fr. 41 S. 126, 9 a. a. O. 19, 16. 40, 9 Schl. 20, 61 (S. 534, 1. 756, 18. 552, 8 Hs.).

2) Ad. Bonhöffer Epictet u. d. Stoa. Stuttg. 1890. Ders. D. Ethik d. Stoikers Ep., ebendas. 1894. Colardeau Étude sur Épictète, Paris 1903. v. Arnim b. Pauly-Wissowa VI 1, 126—131. Ausgabe Epiktets von H. Schenkl, Leipz. 1894, m. e. Einleitung über sein Leben u. seine Schriften.

3) Epiktets Vaterstadt war Hierapolis in Phrygien (Suid. Ἐπίκτ.). Er selbst war ein Sklave des Epaphroditus, des Freigelassenen Neros (Suid. Epikt. Diss. I 19, 19 ff., vgl. I 1, 20. I 26, 11. Gell. N. A. II 18, 10. Macrob. Sat. I 11, 45. Simpl. in Epict. Enchirid. c. 9 S. 102 b Heins.), schwächlichen Körpers und lahm (Simpl. a. a. O., vgl. Epict. Enchirid. 9. Celsus b. Orig. c. Cels. VII 53 S. 203, 20 Ktsch. Suid. u. a.; nach Simpl. war er von Jugend auf lahm, nach Suid. wurde er es durch Krankheit, nach Celsus durch Mifshandlung von seiten seines Herrn, der ihn freilich, auch nach dem S. 761, 6 Angeführten, hart behandelt haben mag) und lebte in tiefer Armut (Simpl. a. a. O. und zu c. 33, 7 S. 272 c. Macrob. a. a. O.). Noch als Sklave hörte er Musonius (Epikt. Diss. I 7, 32. 9, 29. III 6, 10. 23, 29). In der Folge mufs er frei geworden sein. Unter Domitian mufste mit den übrigen Philosophen (s. o. S. 707, 2 Schl.) auch Epiktet Rom verlassen (Gell. N. A. XV 11, 5. Lucian. Peregr. 18); er begab sich nach Nikopolis in Epirus (Gell. a. a. O. Suid.), wo ihn Arrian hörte (Epikt. Diss. II 6, 20. I praef., vgl. III 22, 52). Nach Suid. und Themist. or. V 63 hätte er bis unter Mark Aurels Regierung gelebt; dies ist aber chronologisch unmöglich. Selbst Spartians Angabe (Hadr. 16), dafs Hadrian *in summa familiaritate* mit ihm verkehrt habe, ist etwas verdächtig, da Hadrians Regierungsantritt (117 n. Chr.) von der Zeit, in welcher Epiktet den Muso-

In den Reden dieses | Philosophen, welche sein Bewunderer Arrianus[1]) aufgezeichnet hat[2]), wird die Aufgabe der

---

nius in Rom gehört zu haben scheint, um mehr als 50 Jahre entfernt ist; doch kann es immerhin sein, dafs seine letzten Lebensjahre noch auf Hadrian herabreichen, oder dafs dieser Kaiser vor seiner Thronbesteigung mit ihm bekannt war. Er selbst erwähnt Diss. IV 5, 17, vgl. III 13, 9 Trajans. Von dem Ansehen, in dem Epiktet bei Zeitgenossen und Späteren stand, zeugt u. a. Gellius, welcher ihn II 18, 10 *philosophus nobilis,* XVII 19, 4 *maximus philosophorum* nennt, und M. Aurel (εἰς ἑαυτ. I 7), der seinem Lehrer Rusticus noch im Alter dafür dankt, dafs er ihn mit Epiktets Denkwürdigkeiten bekannt gemacht habe. Weiter vgl. m. Lucian. adv. ind. 13 (welcher von einem Bewunderer Epiktets erzählt, der seinen irdenen Leuchter um 3000 Drachmen erstand), Simpl. in Enchir. Praef. S. 5 f. und viele andere. Über die Lehrmethode Epiktets und die äufseren Einrichtungen seiner Schule handelt I. Bruns De schola Ep., Kiel 1897; vgl. dazu Praechter D. Lit.-Z. 1897, 532.

1) Flavius Arrianus (den Namen Flavius bezeugt Dio Cass. LXIX 15) war in dem bithynischen Nikomedien geboren und aufgewachsen, wo er auch Priester der Demeter und Kore war (Arrian b. Phot. cod. 93). Unter Trajan treffen wir ihn bei Epiktet in Nikopolis (vor. u. folg. Anm., vgl. Lucian. Alex. 2 u. a.); unter Hadrian, um 133 n. Chr., hält er als Präfekt von Kappadocien die feindseligen Albaner im Zaum (Dio Cass. a. a. O.). In der Folge stieg er bis zum Konsulat auf (Phot. cod. 58. Suid.; ἀνὴρ Ῥωμαίων ἐν τοῖς πρώτοις nennt ihn auch Lucian. Alex. 2). Schon hieraus sieht man, dafs er, obwohl einer nikodemischen Familie angehörig (Phot. cod. 58), das römische Bürgerrecht besafs, mag nun er selbst oder einer seiner Vorfahren (etwa von einem der flavischen Kaiser) dasselbe erhalten haben. Auch athenischer Bürger war er und wurde nach dem Manne, dem er als Schriftsteller und Feldherr nacheiferte, Ξενοφῶν oder νέος Ξεν. genannt (Arrian. De venat. 1, 4. 5, 6. Phot. a. a. O. Suid.). Nach Phot. a. a. O. und Suid. hätte er bis unter Mark Aurel gelebt. Über seine Schriften vgl. Fabric. Biblioth. V 91 ff. Harl. Müller Fragm. Hist. Gr. III 586. Ein lebhaftes Bild von seiner Persönlichkeit und seiner Schriftstellerei entwirft E. Schwartz b. Pauly-Wissowa II 1230—1247. Der Arrian, dessen Meteorologie öfters, z. B. von Philoponus zu Arist. Meteorol. 15, 13 Hayd., angeführt wird, ist nicht der Stoiker; über ihn vgl. Martini quaestion. Posidonian. Leipz. Stud. XVII (1895) 347 ff. Capelle Hermes 40 (1905), 614. v. Wilamowitz Hermes 41 (1906), 157.

2) Es sind dies die *Διατριβαί* und das *Ἐγχειρίδιον.* Die ersteren schrieb Arrian, wie er im Vorwort bemerkt, nach Epiktets Vorträgen zunächst zu eigenem Gebrauch möglichst wortgetreu nieder und veröffentlichte sie erst, als ohne sein Zutun Abschriften davon genommen worden waren. Das „Handbuch" stellte er später zum Teil aus den Dissertationen zusammen (Simpl. in Epict. Man. praef. Anf. nach einem Brief Arrians an Massalenus). Auch über das Leben und das Ende Epiktets hatte er geschrieben (Simpl.

Philosophie gleichfalls durchaus auf ihre sittliche Wirkung beschränkt. Philosophieren heiſst nach | Epiktet lernen, was zu begehren oder zu meiden ist[1]). Der Anfang der Philosophie ist das Bewuſstsein der eigenen Schwäche und Hilfsbedürftigkeit: wer gut werden soll, der muſs erst überzeugt sein, daſs er schlecht sei[2]). Der Philosoph ist ein Arzt, zu dem nicht die Gesunden kommen, sondern die Kranken[3]); er soll seine Schüler nicht bloſs belehren, sondern er soll ihnen helfen, er soll sie heilen; was nützt es da, seine Gelehrsamkeit vor ihnen zu zeigen, Lehrsätze, und wenn sie noch so wahr sind, zu entwickeln, durch Proben des Scharfsinns sie zum Beifall fortzureiſsen? Das Wichtigste und Notwendigste ist vielmehr, daſs er ihnen ins Gewissen rede, daſs er sie zum Gefühl ihres Elends und ihrer Unwissenheit bringe, daſs er den ernsten Entschluſs zur Besserung in ihnen hervor-

---

a. a. O.), aber wohl nicht, wie der Verf. bisher glaubte, in einer besonderen Schrift, nämlich den 12 Büchern *Ὁμιλίαι Ἐπικτήτου*, welche Phot. Bibl. cod. 58 nennt, sondern in zerstreuten Stellen der *Διατριβαί* oder in einem ihrer verlorenen Teile (vgl. Asmus in der oben S. 757, 3 erwähnten Schrift S. 32 ff. u. Schenkl i. d. Einl. s. Ausg. S. III f.). Denn von den 8 Büchern dieser Schrift, die Phot. a. a. O. angibt, haben wir nur noch 4 und aus den übrigen zahlreiche Bruchstücke, meist bei Stobäus. Durch die Erörterungen von Asmus a. a. O. ist die Annahme glaubwürdig geworden, daſs die *Ὁμιλίαι* mit den *Διατριβαί* identisch waren (vgl. Stob. Flor. 97, 28 mit Man. c. 17) und daſs alles, was neben dem *Ἐγχειρίδιον* noch von Epiktet erhalten ist, denselben Aufzeichnungen Arrians entnommen ist, mögen sie nun als *διατριβαί* oder als *διαλέξεις* (Gell. N. A. XIX 1) oder *ὑπομνήματα* (M. Aurel I 7) oder *ἀπομνημονεύματα* (Stob. Ekl. I 3, 50 W.) bezeichnet werden. Von den verschiedenen Versuchen, den Irrtum des Photius zu erklären, ist keiner sonderlich überzeugend. — Ich führe Arrians Schriften über Epiktet einfach unter Epiktets Namen an. Daſs dieser selbst vieles geschrieben habe (Suid.), ist offenbar falsch.

1) Diss. III 14, 10: *καὶ σχεδὸν τὸ φιλοσοφεῖν τοῦτ' ἔστι, ζητεῖν πῶς ἐνδέχεται ἀπαραποδίστως ὀρέξει χρῆσθαι καὶ ἐκκλίσει.*

2) Diss. II 11, 1: *ἀρχὴ φιλοσοφίας παρά γε τοῖς ὡς δεῖ καὶ κατὰ θύραν ἁπτομένοις αὐτῆς συναίσθησις τῆς αὑτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα.* Fr. 3 (Stob. Flor. 1, 127 H. 1, 48 M.): *εἰ βούλει ἀγαθὸς εἶναι, πρῶτον πίστευσον, ὅτι κακὸς εἶ.* Vgl. Seneca, oben S. 748, 1.

3) Diss. III 23, 30: *ἰατρεῖόν ἐστιν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον· οὐ δεῖ ἡσθέντας ἐξελθεῖν, ἀλλ' ἀλγήσαντας. ἔρχεσθε γὰρ οὐχ ὑγιεῖς* usw. Vgl. Fr. 17 Schw. 19 Schenkl (Stob. Flor. 4, 93 H. 4, 94 M.) und Musonius, oben S. 759, 3. 761, 3 f.

rufe, dafs er sie nicht in ihren Meinungen, sondern in ihrem Verhalten zu Philosophen mache[1]), dafs er mit einem Wort jenen tiefen sittlichen | Eindruck auf sie hervorbringe, den Epiktet selbst von Musonius erfahren hatte, und den ebenso seine Schüler von ihm erfuhren[2]).

---

1) Diss. III 23, 30 fährt Epiktet fort: Ihr kommt nicht als Gesunde, *ἀλλ' ὁ μὲν ὦμον ἐκβεβληκώς, ὁ δ' ἀπόστημα ἔχων, ὁ δὲ σύριγγα, ὁ δὲ κεφαλαλγῶν. εἶτ' ἐγὼ καθίσας ὑμῖν λέγω νοημάτια καὶ ἐπιφωνημάτια, ἵν' ὑμεῖς ἐπαινέσαντές με ἐξέλθητε, ὁ μὲν τὸν ὦμον ἐκφέρων οἷον εἰσήνεγκεν, ὁ δὲ τὴν κεφαλὴν ὡσαύτως ἔχουσαν*; usw. Und deshalb sollen die jungen Leute weite Reisen machen, Eltern und Angehörige verlassen, ihr Vermögen aufwenden, um deinen schönen Redensarten Beifall zuzurufen? (Ebenso III 21, 8.) *τοῦτο Σωκράτης ἐποίει; τοῦτο Ζήνων; τοῦτο Κλεάνθης;* Ähnlich, um andere Äufserungen zu übergehen, II 19, 1 ff. Epiktet läfst sich hier fragen, was er vom *κυριεύων* (s. Bd. II a[4] 269, 4) halte, und er antwortet, er habe sich noch keine Ansicht darüber gebildet, aber er wisse, dafs sehr viel darüber geschrieben sei. Ob er Antipaters Schrift darüber gelesen habe? Nein, und er wolle sie auch nicht lesen, was denn der Leser davon habe? *φλυαρότερος ἔσται καὶ ἀκαιρότερος, ἢ νῦν ἐστι.* Solche Dinge seien gerade so viel wert als die Gelehrsamkeit der Grammatiker über Helena und die Insel der Kalypso. Aber auch mit den ethischen Lehren verhalte es sich in der Regel nicht anders. Man erzähle einander die Grundsätze eines Chrysippus und Kleanthes, wie man sich eine Geschichte aus Hellanikus erzähle; wenn man aber einen dieser Philosophenschüler während eines Schiffbruchs oder eines Verhörs vor dem Kaiser daran erinnern wollte, dafs Tod und Verbannung kein Übel seien, würde er es für eine empörende Verhöhnung halten. Was denn aber eine solche Philosophie nütze? Die Tat müsse zeigen, zu welcher Schule man gehöre. Aber da erweisen sich die meisten, welche sich Stoiker nennen, vielmehr als Epikureer oder höchstens als Peripatetiker der schlaffsten Art. (22) *Στωϊκὸν δὲ δείξατέ μοι, εἴ τινα ἔχετε* . . . (24) *δείξατέ μοι τινὰ νοσοῦντα καὶ εὐτυχοῦντα, κινδυνεύοντα καὶ εὐτυχοῦντα* usw. (26) *ψυχὴν δειξάτω τις ὑμῶν ἀνθρώπου θέλοντος ὁμογνωμονῆσαι τῷ θεῷ . . . μὴ ὀργισθῆναι, μὴ φθονῆσαι* . . . (27) *θεὸν ἐξ ἀνθρώπου ἐπιθυμοῦντα γενέσθαι . . . δείξατε. ἀλλ' οὐκ ἔχετε. τί οὖν αὑτοῖς ἐμπαίζετε;* usw. (29) *καὶ νῦν ἐγὼ μὲν παιδευτής εἰμι ὑμέτερος, ὑμεῖς δὲ παρ' ἐμοὶ παιδεύεσθε.* Meine Absicht ist, *ἀποτελέσαι ὑμᾶς ἀκωλύτους, ἀναναγκάστους, ἀπαραποδίστους, ἐλευθέρους, εὐροοῦντας, εὐδαιμονοῦντας, εἰς τὸν θεὸν ἀφορῶντας ἐν παντὶ καὶ μικρῷ καὶ μεγάλῳ.* Eure Absicht ist, dies zu lernen. (30) *διὰ τί οὖν οὐκ ἀνύετε τὸ ἔργον;* . . . (33) *εἴπατέ μοι τὴν αἰτίαν.* Es kann nur an euch oder an mir liegen oder auch an beiden. (34) *τί οὖν; θέλετε ἀρξώμεθά ποτε τοιαύτην ἐπιβολὴν κομίζειν ἐνταῦθα· τὰ μέχρι νῦν ἀφῶμεν. ἀρξώμεθα μόνον, πιστεύσατέ μοι, καὶ ὄψεσθε.* Ein weiteres Beispiel von der Art, wie Epiktet seine Schüler ermahnte, gibt Diss. I 9, 10—21.

2) Über Musonius vgl. S. 761; über Epiktet Arrian. Diss. praef. 5 f.

Auf diesem Standpunkt konnte natürlich auch Epiktet dem theoretischen Wissen als solchem nur einen sehr untergeordneten Wert beilegen; und es mufste dies vor allem von dem Teile der Philosophie gelten, welcher mit der Ethik anerkanntermafsen in dem entferntesten Zusammenhang stand, von der Logik. Die Hauptsache in der Philosophie ist die Anwendung ihrer Lehren; dieser zunächst steht der Beweis derselben; erst in dritter Reihe kommt die Lehre vom Beweis, die wissenschaftliche Methodik, denn diese ist nur um der Beweise, und die Beweise sind nur um der Anwendung willen nötig[1]). So nützlich und unentbehrlich | daher die Logik auch sein mag, um uns vor Täuschungen zu bewahren, und so notwendig immerhin Genauigkeit und Gründlichkeit auch in ihr ist[2]), so wenig ist sie doch Selbstzweck: nicht darauf kommt es an, dafs wir den Chrysippus zu erklären und dialektische Schwierigkeiten zu lösen wissen, sondern darauf, dafs wir den Willen der Natur kennen und befolgen, dafs wir in unserm Tun und Lassen das Richtige treffen[3]): der alleinige unbedingte Zweck ist die Tugend, ein Werkzeug in ihrem Dienste die Dialektik[4]), die Kunst der Rede ohnedem nur ein untergeordnetes Hilfsmittel, welches mit der Philosophie als solcher gar nichts zu schaffen hat[5]). Diesen Grundsätzen gemäfs scheint sich auch Epiktet mit dialek-

---

ἐπεὶ καὶ λέγων αὐτὸς οὐδενὸς ἄλλου δῆλος ἦν ἐφιέμενος ὅτι μὴ κινῆσαι τὰς γνώμας τῶν ἀκουόντων πρὸς τὰ βέλτιστα. Sollten seine Reden in Arrians Aufzeichnung dies nicht leisten: *ἀλλ' ἐκεῖνο ἴστωσαν οἱ ἐντυγχάνοντες, ὅτι, αὐτὸς ὁπότε ἔλεγεν αὐτούς, ἀνάγκη ἦν τοῦτο πάσχειν τὸν ἀκροώμενον αὐτῶν, ὅπερ ἐκεῖνος αὐτὸν παθεῖν ἠβούλετο.*

1) Man. c. 52. Anderswo (Diss. III 2. II 17, 15 f. 29 f.) unterscheidet Epiktet drei Aufgaben der Philosophie: das Erste und Notwendigste ist, dafs sie uns von Affekten frei macht, das Zweite, dafs sie uns unsere Pflichten kennen lehrt, das Dritte, dafs sie unsere Überzeugungen durch unumstöfsliche Beweise befestigt; und er dringt darauf, dafs man sich mit diesem letzten Punkt nicht eher befasse, als bis man mit den zwei ersten im reinen sei.

2) Diss. I 7. 17. II 25, vgl. S. 757, 1.

3) Diss. I 4, 5 ff. II 17, 27 ff. III 2. 21, 1 ff. II 19 (s. vor. Anm.) c. 18, 17 f. Man. 46.

4) Diss. I 7, 1. Man. 52.

5) Diss. I 8, 4 ff. II 23.

tischen Fragen nicht viel beschäftigt zu haben; wenigstens enthalten die schriftlichen Denkmale seiner Lehre keine einzige logische oder dialektische Erörterung. Selbst die Zurückweisung der Skepsis macht ihm geringen Kummer: er erklärt es für die gröſste Verstocktheit, augenscheinliche Dinge zu leugnen; er meint, er habe nicht Zeit, sich mit solchen Einwendungen herumzuschlagen, er für seine Person habe noch nie einen Besen ergriffen, wenn er ein Brot nehmen wollte; er findet, daſs es die Skeptiker ebenso machen, daſs sie gleichfalls den Bissen in den Mund stecken und nicht in die Augen[1]); er hält ihnen höchstens den alten Einwurf entgegen, daſs sie die Möglichkeit des Wissens nicht leugnen können, ohne seine Unmöglichkeit zu behaupten[2]). Von der eigentlichen Bedeutung der Skepsis und von der Notwendigkeit ihrer wissenschaftlichen Widerlegung hat er keine Ahnung[3]). Ebensowenig | ist es ihm um naturwissenschaftliche Forschung zu tun, vielmehr stimmt er ausdrücklich dem Satze des Sokrates bei, daſs die Untersuchung über die letzten Bestandteile und Gründe der Dinge unser Vermögen übersteige und keinenfalls einen Wert hätte[4]). Setzt er daher auch im allgemeinen die stoische Weltansicht voraus, so hat er doch nicht allein keine eigenen Untersuchungen in diesem Gebiete angestellt, sondern auch in der Lehre seiner Schule sind es nur wenige Punkte, nur die allgemeinen Grundlagen der stoischen Weltanschauung und insbesondere die theologischen Bestimmungen, die seine Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

---

1) I 5. 27, 15 ff. II 20, 28.

2) II 20, 1 ff.

3) Bonhöffer Epikt. Bd. I 8 findet dieses Urteil zu schroff, aber auch die von ihm ins Feld geführte Stelle Diss. I 27, 20 beweist für Epiktets Einsicht auf diesem Gebiete doch eigentlich gar nichts.

4) Fr. 175 Schw. 1 Schkl. (Stob. Ekl. II 1, 31 W. = Flor. 80, 14 M.): *τί μοι μέλει, φησί, πότερον ἐξ ἀτόμων ἢ ἐξ ἀμέρων ἢ ἐκ πυρὸς καὶ γῆς συνέστηκε τὰ ὄντα; οὐ γὰρ ἀρκεῖ μαθεῖν τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ* usw., *τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς ταῦτα χαίρειν ἐᾶν· ἃ τινα τυχὸν μὲν ἀκατάληπτά ἐστιν ἀνθρωπίνῃ γνώμῃ· εἰ δὲ καὶ τὰ μάλιστα θείη τις εἶναι καταληπτά, ἀλλ' οὖν τί ὄφελος καταληφθέντων;* usf. Diese Erörterung gibt sich selbst allerdings durch das *φησί*, welches auch nachher wiederholt wird, zunächst als Erläuterung der sokratischen Ansicht; aber doch läſst sich nicht verkennen, daſs Epiktet selbst diesen Standpunkt sich aneignet.

Er ist erfüllt von dem Gedanken an die Gottheit, die unsere Reden und Gesinnungen kennt, von der alles Gute herkommt, in deren Dienst der Philosoph steht, ohne deren Auftrag er nicht an sein Werk gehen, die er unablässig vor Augen haben soll[1]). Er beweist das Walten der Vorsehung aus der Einheit, der Ordnung und dem Zusammenhang des Weltganzen[2]). Er rühmt die väterliche Fürsorge Gottes für die Menschen, die sittliche Vollkommenheit, die ihn zum Vorbild für uns macht[3]). Er erkennt in der Welt das Werk der Gottheit, welche alles aufs beste eingerichtet, das Ganze fehlerlos und vollkommen, alle seine Teile dem Bedürfnis des Ganzen entsprechend gebildet, welche alle Menschen zur Glückseligkeit bestimmt und mit den Bedingungen derselben ausgerüstet hat[4]); er feiert im Geiste seiner Schule die Zweckmäſsigkeit der | Welteinrichtung, die uns auf jedem Schritte, wie er sagt, so augenscheinlich entgegentritt, daſs unser ganzes Leben ein unablässiger Lobgesang auf die Gottheit sein sollte[5]), und er verschmäht es nicht, diese Zweckmäſsigkeit, mit ihr, selbst in dem Kleinsten und Äuſserlichsten aufzuzeigen[6]); er läſst sich in seinem Glauben auch durch die scheinbaren Übel und Ungerechtigkeiten in der Welt nicht stören, da er von der Stoa auch diese mit der Vollkommenheit Gottes und seiner Werke vereinigen gelernt hat[7]). Dieser Vorsehungsglaube wird aber von Epiktet echt stoisch zunächst immer auf das Weltganze bezogen, auf das Einzelne dagegen nur, wiefern es durch den Zusammenhang des Ganzen bestimmt ist: wenn er uns zur Ergebung in den Willen der Gottheit ermahnt, so fällt dies in seinem Sinne mit der Forderung, daſs man sich in die Naturordnung finde, zusammen[8]).

1) Ich werde hierauf in der dritten Abteilung dieses Abschnitts noch einmal zurückkommen; vorläufig vgl. m. Diss. III 22, 2. 23. 53. 21, 18. II 14, 11. 18, 19. 19, 29. I 16.

2) Diss. I 14. 16. Man. 31, 1.

3) Diss. I 6, 40. 9, 7. II 14, 11 ff.

4) Diss. IV 7, 6. III 24, 2 f.

5) Diss. 1, 16.

6) Vgl. Diss. I 16, 9 ff. und oben S. 175, 3 Schl.

7) M. s. hierüber S. 178, 4. 181, 3. 777, 4.

8) Diss. I 12, 15 f. 28 f. II 5, 24 ff. 6, 9 ff.

Die Dinge, sagt er mit Musonius, können nicht anders geschehen, als sie geschehen, dem Wechsel, dem Gestirne und Elemente unterliegen, können wir uns nicht entziehen [1]), gegen die Weltordnung, der alles dient und gehorcht, dürfen wir uns nicht auflehnen [2]). So erwähnt er auch ausdrücklich der Lehre, in welcher es sich am stärksten ausspricht, dafs nichts Einzelnes mehr sei als ein verschwindendes Moment im Flusse des Ganzen, der Lehre von der Weltverbrennung [3]). Und wie sich Epiktets religiöse Überzeugung nach dieser Seite an die Physik anschliefst, so schliefst sie sich anderseits nach stoischer Sitte an die | Volksreligion an. Der stoische Pantheismus nimmt auch bei ihm den Polytheismus in sich auf: von dem göttlichen Urwesen sind die abgeleiteten Götterwesen zu unterscheiden [4]), und wenn alles von göttlichen Kräften erfüllt ist, so ist auch alles voll von Göttern und Dämonen [5]). Die Wohltaten dieser Götter geniefsen wir unablässig in allem, was aus der Natur und was von anderen Menschen uns zufliefst; sie zu leugnen ist um so unverantwortlicher, je gröfser der Schaden ist, den man damit bei so vielen anrichtet [6]). Doch ist Epiktets Verhältnis zur Volksreligion im ganzen ein

---

1) In dem schon S. 186, 1. 757, 3 erwähnten Bruchstück, welches anfängt: *ὅτι τοιαύτη ἡ τοῦ κόσμου φύσις καὶ ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται καὶ οὐχ οἷόν τε ἄλλως γίγνεσθαι τὰ γιγνόμενα, ἢ ὡς νῦν ἔχει.*

2) Fr. 136 Schw. 3 Schkl. (Stob. Flor. 108, 66): *πάντα ὑπακούει τῷ κόσμῳ καὶ ὑπηρετεῖ*, Erde, Meer, Gestirne, Pflanzen, Tiere, unser eigener Leib. Unser Urteil allein darf sich ihm nicht widersetzen. *καὶ γὰρ ἰσχυρός ἐστι καὶ κρείσσων καὶ ἄμεινον ὑπὲρ ἡμῶν βεβούλευται μετὰ τῶν ὅλων καὶ ἡμᾶς συνδιοικῶν.* Auch für Epiktet fällt also wie für seine ganze Schule Gott mit der Welt zusammen.

3) Diss. III 13, 4 ff., wo ähnlich wie in der S. 146, 4 angeführten Stelle Senecas der Zustand des Zeus nach der Weltverbrennung geschildert wird.

4) Daher Diss. IV 12, 11: *ἐγὼ δ' ἔχω τίνι με δεῖ ἀρέσκειν, τίνι ὑποτετάχθαι, τίνι πείθεσθαι· τῷ θεῷ καὶ τοῖς μετ' ἐκεῖνον.* II 17, 25: *τῷ Διὶ . . . τοῖς ἄλλοις θεοῖς*, und III 13, 4 ff. neben Zeus auch Here, Athene, Apollo, überhaupt die Götter, welche die Weltverbrennung nicht überdauern.

5) Diss. III 13, 5: *πάντα θεῶν μεστα καὶ δαιμόνων.*

6) A. a. O. II 20, 32 ff. (vgl. S. 320, 4), wo als Beispiel der Götter, deren Leugnung Epiktet tadelt, ausdrücklich Demeter, Kore und Pluton genannt werden; unverkennbar behält sich aber der Stoiker dabei die herkömmliche Umdeutung dieser Götter in den *φυσικὸς λόγος* vor.

sehr freies: er berührt die Volksgötter verhältnismäfsig nur selten und flüchtig, ohne sich auf die allegorische Mythendeutung seiner Schule weiter einzulassen, und redet statt dessen gewöhnlich nur im allgemeinen von den Göttern oder der Gottheit oder auch von Zeus; er hat zwar mit Sokrates den Grundsatz, die Götter dem Herkommen gemäfs nach Kräften zu verehren[1]), aber er weifs dabei recht wohl, dafs der wahre Gottesdienst in Erkenntnis und Tugend besteht[2]); die Fabeln über die Unterwelt, die Anbetung verderblicher Wesen tadelt er[3]); und wenn er den Weissagungsglauben nicht antastet, so verlangt er doch, dafs man die Weissagung entbehren könne, dafs man ohne Furcht und Begierde, mit dem Erfolge zum voraus einverstanden, von ihr Gebrauch mache, dafs man nicht erst die Wahrsager frage, wo es sich um Erfüllung einer Pflicht handelt[4]).

Vom höchsten Wert ist Epiktet der Glaube an die | Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes: der Mensch soll sich seiner höheren Natur bewufst werden, er soll sich als einen Sohn Gottes, als einen Teil und Ausflufs der Gottheit betrachten, um aus diesem Gedanken das Gefühl seiner Würde und seiner sittlichen Verpflichtung, die Unabhängigkeit von allem Äufsern, die brüderliche Liebe zu seinen Mitmenschen und das Bewufstsein seines Weltbürgertums zu schöpfen[5]); und in demselben Sinne verwendet Epiktet nach der Art seiner Schule auch die Vorstellung vom Dämon, indem er unter diesem eben nur das Göttliche im Menschen versteht[6]). Dagegen suchen wir genauere anthropologische Untersuchungen vergebens bei ihm: selbst eine Frage wie die nach der Unsterblichkeit wird nur flüchtig berührt, und wenn auch aus seinen Äufserungen darüber hervorgeht, dafs er vom stoischen Dogma abweichend auf eine persönliche Fortdauer nach dem

1) Man. 31, 5.
2) Man. 31, 1, vgl. Diss. II 18, 19; s. o. S. 320, 1.
3) Diss. III 13, 15. I 19, 6. 22, 16.
4) Diss. II 7. Man. 32.
5) Diss. I 3. c. 9. c. 12, 26 f. c. 13, 3. c. 14, 5 ff. II 8, 11 ff. IV 7, 7 f., vgl. S. 204, 1.
6) Diss. I 14, 12 ff., vgl. S. 328, 2.

Tode verzichtet hat, so finden sich doch auch wieder Aussprüche, die folgerichtig auf die entgegengesetzte Annahme führen würden [1]). Ebensowenig wird die Frage | der Willensfreiheit genauer erörtert; indessen hat die Annahme, dafs sich Epiktet von dem Determinismus seiner Schule nicht ent-

1) Epiktets Ansicht über das Schicksal der Seele nach dem Tode ist nicht ganz leicht anzugeben. (Vgl. hierzu Bonhöffer Epikt. I 65 f. II 26 ff.) Einerseits behandelt er nämlich (worauf ich auch an einem späteren Orte noch zurückkommen werde) die Seele als ein Wesen, welches, dem Leibe von Hause aus fremd, sich sehnt, ihn zu verlassen und zu seinem Ursprung zurückzukehren. So Fr. 176 Schw. 26 Schkl. (b. M. Aurel. IV 41): *ψυχάριον εἶ, βαστάζον νεκρόν*, vgl. Diss. II 19, 27: *ἐν τῷ σωματίῳ τούτῳ τῷ νεκρῷ*, ebd. I 19, 9, namentlich aber Diss. I 9, 10 ff. Er habe sich gedacht, sagt er hier seinen Schülern, sie würden, *ἐπιγνόντες τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς συγγένειαν καὶ ὅτι δεσμά τινα ταῦτα προσηρτήμεθα τὸ σῶμα καὶ τὴν κτῆσιν αὐτοῦ . . .*, diese Last abschütteln wollen *καὶ ἀπελθεῖν πρὸς τοὺς συγγενεῖς*, sie würden ihm sagen: *οὐκέτι ἀνεχόμεθα μετὰ τοῦ σωματίου τούτου δεδεμένοι . . . οὐκ . . . συγγενεῖς τινες τοῦ θεοῦ ἐσμεν κἀκεῖθεν ἐληλύθαμεν; ἄφες ἡμᾶς ἀπελθεῖν ὅθεν ἐληλύθαμεν, ἄφες λυθῆναί ποτε τῶν δεσμῶν τούτων·* er seinerseits würde sie zu ermahnen haben, dafs sie den Ruf der Gottheit abwarten; wenn dieser an sie ergehe, würde er ihnen zu sagen haben, *τότ' ἀπολύεσθε πρὸς αὐτόν*. Nach diesen Äufserungen müfste man annehmen, Epiktet lasse die Seele mit Plato und der Mehrzahl der Stoiker nach dem Tode in ein besseres Leben bei der Gottheit übergehen. Andere Stellen jedoch machen es zweifelhaft, ob er dabei an eine persönliche Fortdauer gedacht hat. Diss. III 13, 14 sagt er: wenn die Gottheit dem Menschen seinen Lebensunterhalt nicht mehr gewähre, so habe man dies so anzusehen, als ob sie die Türe öffnete und ihm zuriefe zu kommen; und auf die Frage: Wohin denn? lautet die Antwort: *εἰς οὐδὲν δεινόν, ἀλλ' ὅθεν ἐγένου, εἰς τὰ φίλα καὶ συγγενῆ, εἰς τὰ στοιχεῖα. ὅσον ἦν ἐν σοὶ πυρός, εἰς πῦρ ἄπεισιν· ὅσον ἦν γηδίου, εἰς γήδιον· ὅσον πνευματίου, εἰς πνευμάτιον, ὅσον ὑδατίου, εἰς ὑδάτιον.* Was aus der Seele wird, erfahren wir nicht; da aber bei der Voraussetzung ihrer persönlichen Fortdauer dies gerade vor allem gesagt sein müfste, so kann man nur schliefsen, Epiktet lasse sie gleichfalls in die Elemente, Feuer und Luft, übergehen; als Pneuma oder als Feuer wird ja die Seele von den Stoikern allgemein beschrieben, und Epiktet wird sich hierin von seiner Schule nicht getrennt haben; die Sehkraft, nach stoischer Lehre ein Ausflufs des *ἡγεμονικόν*, wird Diss. II 23, 3 ausdrücklich als ein den Augen inwohnendes Pneuma bezeichnet. Die gleiche Ansicht ergibt sich aus Diss. III 24, 93: *τοῦτο θάνατος, μεταβολὴ μείζων ἐκ τοῦ νῦν ὄντος οὐκ εἰς τὸ μὴ ὄν, ἀλλ' εἰς τὸ νῦν μὴ ὄν. — οὐκέτι οὖν ἔσομαι; — οὐ· ἔσῃ, ἀλλ' ἄλλο τι, οὗ νῦν ὁ κόσμος χρείαν ἔχει.* Hier wird wohl eine Fortdauer des Menschen behauptet, aber sie ist keine persönliche, sondern nur eine Fortdauer seiner Substanz, er wird *ἄλλο τι*, ein anderes Individuum.

fernte[1]), um so mehr für sich, da er wiederholt einschärft, alle Verfehlungen seien unfreiwillig, eine bloſse Folge der unrichtigen Vorstellungen, denn es sei unmöglich, nicht zu begehren, was man für ein Gut hält[2]). Wie dieser Determinismus mit den sittlichen Bedürfnissen und Ermahnungen zu vereinigen ist, wird von unserm Philosophen nirgends angedeutet.

Auch in der Ethik dürfen wir aber von Epiktet keine tiefergehenden Untersuchungen erwarten. Wer sich in der Philosophie auf das praktisch Nutzbare beschränken, die theoretische Forschung dagegen nur nebenher als Hilfsmittel für jenes betreiben will, dem fehlt es notwendig auch für die Sittenlehre an der eigentlich wissenschaftlichen Grundlage und Behandlungsweise: es bleibt ihm daher nur übrig, sie in letzter Beziehung auf das unmittelbare Bewuſstsein zu gründen. So versichert denn auch | Epiktet mit seinem Lehrer Musonius, die allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze seien allen Menschen angeboren, und darüber seien auch alle einverstanden, aller Streit beziehe sich bloſs auf ihre Anwendung in gegebenen Fällen; die Philosophie solle diese natürlichen Begriffe nur entwickeln und uns dazu anleiten, daſs wir das Einzelne richtig darunter befassen, daſs wir z. B. unter den Begriff des Guts nicht die Lust oder den Reichtum stellen usw. Dabei wird zwar anerkannt, daſs jene angeborenen Begriffe für sich allein nicht ausreichen, daſs in der Anwendung derselben die täuschende Meinung sich einmische[3]); aber da über die allgemeinen Grundsätze selbst, wie Epiktet glaubt, kein Streit ist, so hofft er den Zwiespalt der sittlichen Vorstellungen in der einfachen sokratischen Weise, von dem allgemein Anerkannten ausgehend, durch kurze dialektische Erörterung zu

1) Es erhellt dies auch daraus, daſs Epiktet den Vorzug des Menschen vor den Tieren nicht in den freien Willen setzt, sondern in das Bewuſstsein (die *δύναμις παρακολουθητική*); Diss. I 6, 12 ff. II 8, 4 ff.

2) I 18, 1—7. 28, 1—10. II 26. III 3, 2. III 7, 15. Mit dem Obigen streitet es nicht, wenn Epiktet auch wieder sagt (Fr. 180 Schw. 9 Schkl. b. Gell. XIX 1; s. o. S. 84, 1), die Zustimmung sei Sache unseres freien Willens, denn das Gleiche behaupteten die Stoiker überhaupt trotz ihres Determinismus.

3) I 22, 1 f. 9. II 11. c. 17, 1—13.

lösen[1]; die schulmäfsigen Beweisführungen, die systematische Behandlung der Ethik erscheinen ihm zwar nicht wertlos, sofern sie immerhin unsere Überzeugung befestigen, aber auch nicht unentbehrlich[2].

Wollen wir etwas näher auf den Inhalt von Epiktets Sittenlehre eingehen, so können wir als den Grundzug derselben das Bestreben bezeichnen, den Menschen durch Beschränkung auf sein sittliches Wesen frei und glücklich zu machen; woraus dann die doppelte Forderung hervorgeht, alle äufseren Erfolge mit unbedingter Ergebung zu ertragen und allen auf das Äufsere gerichteten Begierden und Wünschen zu entsagen. Das ist nach Epiktet der Anfang und die Summe aller Weisheit, dafs wir zu unterscheiden wissen, was in unserer Gewalt ist, und was nicht in unserer Gewalt ist[3]; der ist ein geborener Philosoph, welcher schlechthin nichts anderes begehrt als frei zu leben und sich vor keinem Begegnis zu fürchten[4]. In unserer Gewalt ist aber nur eines, unser Wille oder, was dasselbe ist, nur der Gebrauch | unserer Vorstellungen, alles übrige dagegen, wie es auch heifsen möge, ist für uns ein Äufseres, ein solches, das nicht in unserer Gewalt ist[5]. Nur jenes darf daher einen Wert für uns haben, nur in ihm dürfen wir Güter und Übel, Glück und Unglück suchen[6], und wir können es auch, denn alles Äufsere betrifft nicht unser Selbst[7], unsern Willen dagegen, unser eigentliches Wesen, kann nichts in der Welt, ja nicht die Gottheit könnte ihn zwingen[8]; nur auf dem Willen beruht aber unsere Glückseligkeit, nicht die äufseren Dinge als solche machen uns glücklich, sondern allein unsere Vorstellungen von den Dingen, und nicht darauf kommt es an, wie sich unsere

1) A. d. a. O., besonders II 11, und II 12, 5 f.

2) Vgl. S. 769, 1.

3) Man. 1, 1. 48, 1. Diss. I 1, 21. 22, 9 f. Vgl. was S. 762, 2 aus Epiktets Munde von Musonius angeführt ist.

4) Diss. II 17, 29, vgl. I 4, 18.

5) Vgl. vorl. Anm. und Man. 6. Diss. I 25, 1. 12, 34. II 5, 4 f. III 3, 1. 14 ff. IV 1, 100 u. a.

6) Vor. Anm. und Man. 19. Diss. III 22, 38 ff. II 1, 4. I 20, 7 u. a.

7) I 1, 21 ff. c. 18, 17. 29, 24. II 5, 4. Man. 9 u. a.

8) I 1, 23. 17, 27. II 23, 19. III 3, 10.

äufsere Lage gestaltet, sondern nur darauf, wie wir unsere Vorstellungen beherrschen und zu gebrauchen wissen[1]). Solange wir etwas aufser uns begehren oder meiden, hängen wir vom Glück ab; haben wir dagegen erkannt, was unser ist und was nicht, beschränken wir uns mit unsern Wünschen auf unsere eigene vernünftige Natur, richten wir unser Streben und Widerstreben[2]) auf nichts, was nicht von uns selbst abhängt, dann sind wir frei und glückselig, und kein Schicksal kann uns etwas anhaben: mag geschehen, was da will, so trifft es doch nie uns und das, wovon unser Wohl abhängt[3]). Und je vollständiger wir uns so in unserer Gesinnung von dem Äufseren unabhängig gemacht haben, um so weniger werden wir uns auch der Einsicht verschliefsen, dafs alles, was geschieht, im Zusammenhang der Dinge notwendig und insofern an seinem Orte naturgemäfs ist, wir | werden erkennen, dafs sich an jedes Begegnis eine sittliche Tätigkeit anknüpfen und auch das Unglück als Bildungsmittel verwenden läfst; wir werden uns aus diesem Grunde in unser Schicksal unbedingt ergeben, das, was die Gottheit will, für besser halten, als was wir wollen, und gerade darin uns frei fühlen, dafs wir mit allem, so wie es ist und geschieht, zufrieden sind: der Weltlauf wird unseren Wünschen entsprechen, weil wir ihn unverkürzt in unseren Willen aufgenommen haben[4]). Auch die schwersten Erfahrungen werden den

---

1) Man. 5. 16. 20. Diss. I 1, 7 ff. II 1, 4. c. 16, 24. III 3, 18. 26. 34 f. u. a.

2) Hierüber s. m. S. 228, 2.

3) Man. 1. 2. 19. Diss. I 1, 7 ff. 21 ff. c. 18, 17. 19, 7. 22, 10 ff. 25, 1 ff. II 1, 4. 5, 4. 23, 16 ff. III 22, 38. IV 4, 23 u. ö. Fr. 179 Schw. 10 Schkl. b. Gell. N. A. XVII 19, 5 f., wo aus Epiktet angeführt ist, die schlimmsten Fehler seien die Unduldsamkeit gegen fremde Fehler und die Unenthaltsamkeit gegenüber von Dingen und Genüssen; die Kunst, glückselig und ohne Fehler zu leben, sei in den zwei Worten *ἀνέχου* und *ἀπέχου* beschlossen.

4) S. o. S. 312, 1. 2. Man. 8. 10. 53. Diss. I 6, 37 ff. 12, 4 ff. 24, 1. II 5, 24 ff. 6, 10. 10, 4 f. 16, 42. III 20. IV 1, 99. 131. 7, 20 u. a. Mit diesem Grundsatz hängt es zusammen, dafs Epiktet den Selbstmord, welchen er mit seiner Schule als letzte Zuflucht offen hält, doch nur dann gestatten will, wenn ihn die Umstände unzweideutig fordern. M. s. Diss. I 24, 20. 9, 16. II 15, 4 ff. 6, 22. III 24, 95 ff.

Weisen in dieser Stimmung nicht irremachen: nicht allein sein Vermögen, seinen Leib, seine Gesundheit und sein Leben, auch seine Freunde, seine Angehörigen, sein Vaterland wird er als etwas betrachten, das ihm nur geliehen, nicht geschenkt ist, dessen Verlust sein inneres Wesen nicht berührt[1]; und ebensowenig wird er sich durch fremde Fehler in seiner Gemütsruhe stören lassen, er wird nicht erwarten, dafs seine Angehörigen fehlerfrei seien[2], er wird nicht verlangen, dafs ihm selbst kein Unrecht widerfahre, er wird selbst den gröfsten Verbrecher nur für einen Unglücklichen und Verblendeten halten, dem er nicht zürnen darf[3], denn er findet alles das, worüber die meisten aufser sich kommen, in der Natur der Dinge gegründet. So gewinnt der Mensch hier seine Freiheit, indem er sich mit seinem Wollen und Streben schlechthin auf sich selbst zurückzieht, alle äufseren Erfolge dagegen als ein unvermeidliches Schicksal mit vollkommener Ergebung sich aneignet.

Man wird nicht leugnen können, dafs diese Grundsätze im ganzen die stoischen sind, aber man wird auch nicht übersehen, dafs durch die Moral Epiktets nicht ganz derselbe Geist hindurchgeht, wie durch die des ursprünglichen Stoicismus. Einerseits neigt sich unser Philosoph dem Cynismus zu, wenn er die theoretische Wissenschaft, wie wir gesehen haben, geringschätzt; wenn er die Gleichgültigkeit gegen das Äufsere und die Ergebung in den Weltlauf so weit treibt, dafs der Unterschied des Naturgemäfsen und Naturwidrigen, des Wünschenswerten und des Verwerflichen, diese Hauptunterscheidungslehre der stoischen Moral gegen die cynische, seine Bedeutung für ihn fast verliert[4]; | wenn er es erhaben

1) Man. 1, 1. c. 3. c. 11. c. 14. Diss. I 15. 22, 10. III 3, 5 u. a.

2) Man. 12, 1. 14 — noch weniger kann natürlich Mitleid über äufseres Unglück anderer Menschen zugegeben werden, wenn Epiktet auch human und inkonsequent genug ist, den Ausdruck des Mitgefühls dennoch zu gestatten; Man. 16.

3) Diss. I 18 c. 28.

4) Jene Unterscheidung, bemerkt er in dieser Beziehung II 5, 24 f., gelte nur, wiefern der Mensch für sich und abgesehen von seiner Stelle im Naturzusammenhang betrachtet werde. *τί εἶ; ἄνθρωπος. εἰ μὲν ὡς ἀπόλυτον σκοπεῖς, κατὰ φύσιν ἐστὶ ζῆσαι μέχρι γήρως, πλουτεῖν, ὑγιαίνειν·*

findet, selbst diejenigen äufseren Güter, welche uns das Schicksal ohne unser Zutun darbietet, zu verschmähen[1]); wenn er in der Erhebung über die Gemütsbewegungen bis zur Unempfindlichkeit fortgehen will[2]); wenn er uns das Mitleid und die Teilnahme für die Unsrigen wenigstens in betreff ihrer äufseren Lage untersagt[3]); wenn er glaubt, der vollendete Weise werde sich der Ehe und der Kinderzeugung in dem gewöhnlichen Zustand der menschlichen Gesellschaft enthalten, da sie ihn seinem höheren Beruf entziehen, ihn von

---

εἰ δ' ὡς ἄνθρωπον σκοπεῖς καὶ μέρος ὅλου τινός, δι' ἐκεῖνο τὸ ὅλον νῦν μέν σοι νοσῆσαι καθήκει, νῦν δὲ πλεῦσαι καὶ κινδυνεῦσαι, νῦν δ' ἀπορηθῆναι, πρὸ ὥρας δ' ἔστιν ὅτε ἀποθανεῖν. τί οὖν ἀγανακτεῖς; . . . (27) *ἀδύνατον γὰρ ἐν τοιούτῳ σώματι, ἐν τούτῳ τῷ περιέχοντι, τούτοις τοῖς συζῶσιν μὴ συμπίπτειν ἄλλοις ἄλλα τοιαῦτα. σὸν οὖν ἔργον ἐλθόντα εἰπεῖν ἃ δεῖ, διαθέσθαι ταῦτα ὡς ἐπιβάλλει.* Was dem Menschen für ein Los zufalle (war schon s. 3, vgl. c. 6, 1 gesagt), sei gleichgültig; *τῷ πεσόντι δ' ἐπιμελῶς καὶ τεχνικῶς χρῆσθαι, τοῦτο ἤδη ἐμὸν ἔργον ἐστίν.* Mit ähnlichen Bemerkungen war Epiktet allerdings bis zu einem gewissen Grade schon Chrysippus vorangegangen, von dem er Diss. II 6, 9 die Worte anführt: *μέχρις ἂν ἄδηλά μοι ᾖ τὰ ἑξῆς, ἀεὶ τῶν εὐφυεστέρων ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν· αὐτὸς γάρ μ' ὁ θεὸς ἐποίησεν τούτων ἐκλεκτικόν. εἰ δέ γε ᾔδειν ὅτι νοσεῖν μοι καθείμαρται νῦν, καὶ ὥρμων ἂν ἐπ' αὐτό· καὶ γὰρ ὁ πούς, εἰ φρένας εἶχεν, ὥρμα ἂν ἐπὶ τὸ πηλοῦσθαι.* Es konnte überhaupt in einem so streng deterministischen System, wie das stoische, dem Gegensatz des Naturwidrigen und Naturgemäfsen folgerichtig immer nur eine relative Geltung eingeräumt werden: vom Standpunkt des Ganzen aus erscheint hier alles, was geschieht, als naturgemäfs, weil als notwendig. Aber so wenig sich die älteren Stoiker durch ihren Determinismus vom Handeln abhalten liefsen, ebensowenig liefsen sie sich auch durch denselben in der Überzeugung von dem verschiedenen Wertverhältnis der Dinge irre machen, ohne die keine Auswahl unter denselben und mithin auch kein Handeln möglich wäre (vgl. S. 264, 2). Wenn diese Folgerung bei Epiktet stärker hervortritt, so dafs er sich der Adiaphorie Aristos und der Cyniker annähert, so kommt darin nur der ganze Charakter seiner ethischen Lebensansicht zum Vorschein, in welcher die stoische Zurückziehung von der Aufsenwelt zur Gleichgültigkeit gegen dieselbe, die Ergebung in das Schicksal zu tatlosem Dulden gesteigert oder doch auf dem Wege dazu begriffen ist.

1) Man. 15.

2) Diss. III 12, 10: übe dich, Beleidigungen zu ertragen; *εἶθ' οὕτω προβήσῃ, ἵνα, κἂν πλήξῃ σέ τις, εἴπῃς αὐτὸς πρὸς αὑτὸν ὅτι „δόξον ἀνδριάντα περιειληφέναι“.*

3) S. o. S. 778, 2.

anderen Menschen und ihren Bedürfnissen abhängig machen und für einen Lehrer der Menschheit, seiner geistigen Nachkommenschaft gegenüber, keinen Wert haben[1]); wenn er uns ebenso von der Beteiligung am Staatsleben abrät, weil ihm jedes menschliche Gemeinwesen im Vergleich mit dem grofsen Weltstaat zu gering ist[2]); wenn er sein philosophisches Ideal ausdrücklich unter dem Namen und in der Gestalt des Cynismus ausführt[3]). Auf der anderen Seite herrscht aber bei Epiktet | unstreitig eine weichere und mildere Stimmung als in der älteren Stoa; der Philosoph stellt sich der unphilosophischen Welt nicht mit jenem stolzen Selbstvertrauen entgegen, das sie zum Kampf herausfordert, sondern die Ergebung in das Unvermeidliche ist sein erster Grundsatz; er tritt nicht als der zürnende Sittenprediger auf, welcher die Verkehrtheit der Menschen in dem schneidenden Tone der bekannten stoischen Sätze über die Toren bestraft, sondern als der liebevolle Arzt, der ihre Übel zwar heilen möchte, der sie aber weniger darum anklagt als bemitleidet, der selbst dem gröfsten Unrecht nicht zürnt, sondern es lieber als unfreiwilligen Irrtum entschuldigt[4]); und wenn unserer Ver-

1) III 22, 67 ff., vgl. S. 304. Epiktet selbst war unverheiratet (Lucian. Demon. 55, vgl. Simpl. in Epict. Enchir. c. 33, 7 S. 272 c). III 7, 19. I 23, 4 f. hält er dann freilich auch wieder den Epikureern entgegen, ihre Verwerfung der Ehe und des Staatslebens untergrabe die menschliche Gesellschaft, und bei Lucian. a. a. O. ermahnt er den Cyniker Demonax, eine Familie zu begründen, *πρέπειν γὰρ καὶ τοῦτο φιλοσόφῳ ἀνδρὶ ἕτερον ἀνθ᾽ αὑτοῦ καταλιπεῖν τῇ φύσει* (worauf dieser ihm antwortet: „Nun gut, so gib mir eine von deinen Töchtern"). Es ist dies aber nur der gleiche Widerspruch, den wir überhaupt in der stoischen Behandlung dieser Fragen wahrnehmen konnten. Der Grundsatz des naturgemäfsen Lebens und das Bedürfnis der menschlichen Gesellschaft verlangt das Familienleben, die Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit des Weisen verbietet es. Bei Epiktet ist aber offenbar der letztere Gesichtspunkt im Übergewicht, und es entsteht so eine ähnliche Ansicht, wie sie um dieselbe Zeit und später in der katholischen Kirche herrschend war: die Ehe wird empfohlen, aber die Ehelosigkeit gilt für besser und höher und wird allen denen angeraten, die sich als Lehrer in den Dienst der Gottheit stellen.

2) Vgl. S. 305, 1.

3) III 22. IV 8, 30. I 24, 6.

4) M. s. hierüber, aufser S. 767, 3, die Stellen, welche S. 775, 2 angeführt sind, z. B. I 18, 2 f.: *τί ἔτι τοῖς πολλοῖς χαλεπαίνομεν; — κλέπται,*

bindung mit anderen Menschen und der daraus entspringenden Pflichten gedacht wird, so stellen sich Epiktet auch diese Verhältnisse vorzugsweise von der Seite des Gemüts als Sache der liebreichen Gesinnung dar: wir sollen unseren Verpflichtungen gegen die Götter, gegen unsere Angehörigen, gegen unsere Mitbürger nachkommen, denn wir dürfen nicht gefühllos sein, als ob wir von Stein wären[1]); wir sollen alle Menschen, und wenn sie auch unsere Sklaven wären, als Brüder behandeln, denn sie alle stammen gleichsehr von Gott ab[2]); wir sollen selbst denen, | welche uns mifshandeln, die Liebe eines Vaters oder eines Bruders nicht versagen[3]). Wie diese Sinnesweise mit Epiktets religiöser Stimmung zusammenhängt, und wie sich von hier aus auch in dem theoretischen Teile der Philosophie eine Abweichung vom älteren Stoicismus vorbereitet, wird später noch zu berühren sein.

Epiktets gröfster Verehrer war nun Marcus Aurelius Antoninus[4]), und auch in seiner Auffassung des Stoicis-

---

φησίν, εἰσὶ καὶ λωποδύται. — τί ἐστι τὸ κλέπται καὶ λωποδύται; πεπλάνηνται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν. χαλεπαίνειν οὖν δεῖ αὐτοῖς ἢ ἐλεεῖν αὐτούς; Es gebe ja kein gröfseres Unglück als über die wichtigsten Fragen im Irrtum zu sein, nicht die rechte Willensbeschaffenheit zu haben; warum man denen zürne, die dieses Unglück betroffen habe, man solle sie doch lieber bemitleiden. Und schliefslich zürne man ihnen doch nur, weil man sich von der Anhänglichkeit an die Dinge nicht losmachen könne, deren sie uns berauben; (11) *μὴ θαύμαζέ σου τὰ ἱμάτια καὶ τῷ κλέπτῃ οὐ χαλεπαίνεις· μὴ θαύμαζε τὸ κάλλος τῆς γυναικὸς καὶ τῷ μοιχῷ οὐ χαλεπαίνεις . . . μέχρι δ' ἂν ταῦτα θαυμάζῃς, σεαυτῷ χαλέπαινε μᾶλλον ἢ ἐκείνοις.*

1) Diss. III 2, 4: das Erste ist die Affektlosigkeit, das Zweite die Pflichterfüllung: *οὐ δεῖ γάρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα* usw.

2) I 13, 3, wo Epiktet dem Herrn, der gegen seine Sklaven heftig ist, zuruft: *ἀνδράποδον, οὐκ ἀνέξῃ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σαυτοῦ, ὃς ἔχει τὸν Δία πρόγονον, ὥσπερ υἱὸς ἐκ τῶν αὐτῶν σπερμάτων γέγονεν καὶ τῆς αὐτῆς ἄνωθεν καταβολῆς; . . . οὐ μεμνήσῃ, τί εἶ καὶ τίνων ἄρχεις; ὅτι συγγενῶν, ὅτι ἀδελφῶν φύσει, ὅτι τοῦ Διὸς ἀπογόνων; . . . ὁρᾷς, ποῦ βλέπεις; . . . ὅτι εἰς τοὺς ταλαιπώρους τούτους νόμους τοὺς τῶν νεκρῶν; εἰς δὲ τοὺς τῶν θεῶν οὐ βλέπεις;* Vgl. hierzu, was S. 308, 5 aus Seneca, S. 310, 2. 4 aus Musonius und Epiktet angeführt ist.

3) III 22, 54: *δέρεσθαι αὐτὸν δεῖ* (der Cyniker, der wahre Weise) *ὡς ὄνον καὶ δερόμενον φιλεῖν αὐτοὺς τοὺς δέροντας ὡς πατέρα πάντων, ὡς ἀδελφόν.* Vgl. Fr. 70 Schw. 7 Schkl. b. Stob. Flor. 20, 61, und über andere Stoiker, welche sich in dem gleichen Sinn äufsern, S. 308, 3.

4) M. Annius Verus (denn so hiefs er ursprünglich) wurde den

mus | und in seiner ganzen Denkweise steht er ihm sehr nahe. Mit jenem setzt er im allgemeinen die stoische Lehre voraus,

---

25. April 121 n. Chr. zu Rom geboren (Capitolin. Ant. Philos. 1), wo seine Familie, mit seinem Urgroſsvater aus Spanien eingewandert, zu hohem Rang emporgestiegen war (a. a. O.). Seiner sorgfältigen Erziehung kam seine eigene Lernbegierde entgegen; sehr frühe zog ihn die Philosophie an, und schon im 12. Jahre nahm er die Philosophentracht an und unterzog sich Entbehrungen, deren Übermaſs er nur auf Bitten seiner Mutter beschränkte (ebd. c. 2); seine Lehrer überhäufte er noch als Kaiser mit Beweisen der Dankbarkeit und Verehrung (ebd. c. 3, vgl. Ant. Pi. 10. Philostr. v. Soph. II 9 und Dio Cass. LXXI 1, welche über Sextus das Gleiche erzählen, wie Cap. über Apollonius; vgl. S. 715 u.). Von Philosophen hörte er auſser den a. a. O. genannten Stoikern die Platoniker Sextus (aus Chäronea, Neffe Plutarchs, M. Aurel I 9. Capitol. 3. Dio und Philostr. a. d. a. O. Eutrop. VIII 12. Suid. Μάρκ.) und Alexander (M. Aurel. I 12. Philostr. v. soph. II 5, 2 f.), doch diesen wohl erst später, und den Peripatetiker Claudius Severus (Capitol. 3); unter den früheren Philosophen machte keiner auf ihn einen tieferen Eindruck als Epiktet, wie dies schon S. 765, 3 g. E. nach M. Aurel I 7 bemerkt ist. Auf Hadrians Anordnung (über dessen Vorliebe für ihn Capitol. 1. 4. Dio Cass. LXIX 21) von Antoninus Pius adoptiert, nahm er den Namen M. Aurelius an, nachdem er vorher eine Zeitlang den seines mütterlichen Groſsvaters Catilius geführt hatte; bei seiner Thronbesteigung fügte er ihm noch den Beinamen Antoninus bei (Capitol. 1. 5. 7. Dio Cass. a. a. O.). Sein späteres Leben gehört der römischen Kaisergeschichte an, welche uns auf dem Throne der Cäsaren wohl manche kräftigere Fürsten, aber keinen edleren und reineren Charakter, keinen Mann von milderer Gesinnung, strengerer Gewissenhaftigkeit und Pflichttreue zeigt. Indem ich daher auf Dio Cassius (B. LXXI), Capitolinus (Ant. Philos.; Ant. Pi.; Ver. Imp.) und Vulcatius (Avid. Cass.), und auf die bekannten Bearbeitungen dieses Teils der römischen Geschichte verweise, will ich hier das seltene Verhältnis, in dem M. Aurel als Cäsar und tatsächlicher Mitregent mit seinem gleich vortrefflichen Adoptiv- und Schwieger vater (138—161) stand, und dem er selbst I 16. VI 30 seiner Selbstgespräche ein so schönes Denkmal gesetzt hat, sowie seine eigene, von groſsen öffentlichen Unglücksfällen (Hungersnot und Pest in Rom 165/6), schweren Kriegen (mit den Parthern 162 ff., den Markmannen 166 ff. 178 ff.), gefährlichen Aufständen (die Bukolen in Ägypten um 170; Avidius Cassius in Syrien 175) heimgesuchte, durch die Schlaffheit seines Mitregenten Verus (gest. 172), die Sittenlosigkeit seiner Gemahlin Faustina, die Bösartigkeit und die Ausschweifungen seines Sohnes Commodus verbitterte Regierung nur kurz berühren. Den 17. März 180 starb M. Aurel während des Feldzugs gegen die Markmannen in Wien; nach Dio Cass. c. 33 an Gift, das ihm sein Sohn hatte reichen lassen. Ein Denkmal seiner Sinnesweise und seiner Philosophie sind die aphoristischen Aufzeichnungen, meist aus seinen späteren Jahren, welche in den Handschriften den Titel εἰς ἑαυτὸν oder καθ'

aber ihm selbst liegen doch nur die Bestimmungen derselben am Herzen, welche zu dem sittlichen und religiösen Leben in näherer Beziehung stehen. Zum Dialektiker und Physiker fühlt er sich nicht berufen[1]), und wenn er auch den Wert dieser Wissenschaften im allgemeinen einräumt[2]), ist er doch der Meinung, seine eigentliche Bestimmung könne man ohne vieles Wissen erreichen[3]), nicht darauf komme es an, dafs man alles über und | unter der Erde ergrüble, sondern dafs man mit dem Dämon im Innern verkehre und ihm in Lauterkeit diene[4]); je gröfser die Schwierigkeiten seien, welche sich der Erforschung des Wirklichen entgegenstellen, um so mehr solle man sich an das halten, was in dem Wechsel der Dinge und der Ansichten uns allein Beruhigung verschaffen könne, an die Überzeugung, dafs uns nichts widerfährt, was nicht der Natur des Weltganzen gemäfs wäre, und dafs niemand uns zwingen kann, gegen unser Gewissen zu handeln[5]).

τὸν führen, aber auch unter anderen Bezeichnungen angeführt werden (Bach S. 6 f.). Neuere Monographien über ihn von N. Bach De M. Aur. Antonino, Lpz. 1826. Dörgens, s. o. S. 719, 1. Meine Vortr. u. Abhandl. I 89 ff. Cless M. Aurels Selbstgespräche übers. u. erläut. Stuttg. 1866. Anderes b. Ueberweg Grundr. I[9] 334 und in dem Artikel M. Annius Verus Nr. 94 bei Pauly-Wissowa I 2279 ff.

1) VII 67: *καὶ μή, ὅτι ἀπήλπικας διαλεκτικὸς καὶ φυσικὸς ἔσεσθαι, διὰ τοῦτο ἀπογνῷς, καὶ ἐλεύθερος καὶ αἰδήμων καὶ κοινωνικὸς καὶ εὐπειθὴς θεῷ.*

2) So sagt er VIII 13, der stoischen Dreiteilung der Philosophie entsprechend: *διηνεκῶς καὶ ἐπὶ πάσης, εἰ οἷόν τε, φαντασίας φυσιολογεῖν, παθολογεῖν, διαλεκτικεύεσθαι.*

3) S. vorl. Anm.; vgl. I 17, wo er es unter den Wohltaten der Götter aufführt, dafs er in der Rede- und Dichtkunst und ähnlichen Studien, die ihn anderenfalls vielleicht festgehalten haben würden, keine gröfseren Fortschritte gemacht habe, und dafs er (ebd. g. E.), als er sich der Philosophie zuwandte, es vermied, *ἀποκαθίσαι ἐπὶ τοὺς συγγραφεῖς ἢ συλλογισμοὺς ἀναλύειν ἢ περὶ τὰ μετεωρολογικὰ καταγίνεσθαι.*

4) II 13, vgl. II 2: *ἄφες τὰ βιβλία* . . . c. 3: *τὴν δὲ τῶν βιβλίων δίψαν ῥίψον.*

5) V 10: *τὰ μὲν πράγματα ἐν τοιαύτῃ τρόπον τινὰ ἐγκαλύψει ἐστίν, ὥστε φιλοσόφοις οὐκ ὀλίγοις, οὐδὲ τοῖς τυχοῦσιν, ἔδοξε παντάπασιν ἀκατάληπτα εἶναι. πλὴν αὐτοῖς γε τοῖς Στωϊκοῖς δυσκατάληπτα δοκεῖ· καὶ πᾶσα ἡ ἡμετέρα συγκατάθεσις μεταπτωτή· ποῦ γὰρ ὁ ἀμετάπτωτος;* Gehen wir weiter zu den äufseren Dingen fort, so sind sie alle vergänglich und wertlos; fassen wir die Menschen ins Auge, so sind auch die besten kaum

Nur diese praktischen Überzeugungen sind es daher, um die es ihm bei seiner Beschäftigung mit der Philosophie zu tun ist. Die Philosophie soll uns im Flufs der Erscheinung einen festen Halt, gegen die Eitelkeit alles Endlichen einen Schutz gewähren. Was ist das menschliche Leben? fragt er: ein Traum und ein Dunst, ein Streit und eine Wanderschaft in der Fremde. Nur eines vermag uns durch dasselbe zu geleiten, die Philosophie. Diese aber besteht darin, dafs wir den Dämon in unserm Innern rein und lauter bewahren, erhaben über Lust und Schmerz, unabhängig von fremdem Tun und Lassen; dafs wir alles, was uns begegnet, als göttliche Schickung annehmen und das natürliche Ende unseres Daseins heiteren Mutes erwarten [1]). Die Aufgabe der Philosophie liegt also in | der Bildung des Charakters und der Beruhigung des Gemüts; nur nach ihrem Verhältnis zu dieser Aufgabe ist der Wert aller wissenschaftlichen Untersuchungen und Lehrsätze zu beurteilen.

Für diesen Zweck sind nun unserm Philosophen aus dem theoretischen Teile des stoischen Systems hauptsächlich drei Punkte von Wichtigkeit. Einmal die Lehre von dem Flufs aller Dinge, von der Einfälligkeit alles Daseins, von dem Kreislauf des Werdens und Vergehens, in dem nichts Einzelnes

---

zu ertragen. *ἐν τοιούτῳ οὖν ζόφῳ καὶ ῥύπῳ καὶ τοσαύτῃ ῥύσει . . . τί ποτ᾽ ἐστὶ τὸ ἐκτιμηθῆναι ἢ τὸ ὅλως σπουδασθῆναι δυνάμενον, οὐδ᾽ ἐπινοῶ.* Es bleibt nur übrig, seine natürliche Auflösung in Ruhe abzuwarten, bis dahin aber *τούτοις μόνοις προσαναπαύεσθαι· ἑνὶ μὲν τῷ ὅτι οὐδὲν συμβήσεταί μοι, ὃ ουχὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων φύσιν ἐστίν· ἑτέρῳ δὲ ὅτι ἔξεστί μοι μηδὲν πράσσειν παρὰ τὸν ἐμὸν θεὸν καὶ δαίμονα. οὐδεὶς γὰρ ὁ ἀναγκάσων τοῦτον παραβῆναι.*

1) II 17: *τοῦ ἀνθρωπίνου βίου ὁ μὲν χρόνος στιγμή· ἡ δὲ οὐσία ῥέουσα* usw. *συνελόντι δὲ εἰπεῖν, πάντα, τὰ μὲν τοῦ σώματος ποταμός, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὄνειρος καὶ τῦφος· ὁ δὲ βίος πόλεμος καὶ ξένου ἐπιδημία· ἡ ὑστεροφημία δὲ λήθη. τί οὖν τὸ παραπέμψαι δυνάμενον; ἓν καὶ μόνον φιλοσοφία. τοῦτο δὲ ἐν τῷ τηρεῖν τὸν ἔνδον δαίμονα ἀνύβριστον καὶ ἀσινῆ* usw. *ἔτι δὲ τὰ συμβαίνοντα καὶ ἀπονεμόμενα δεχόμενον, ὡς ἐκεῖθέν ποθεν ἐρχόμενα, ὅθεν αὐτὸς ἦλθεν· ἐπὶ πᾶσι δὲ τὸν θάνατον ἵλεῳ τῇ γνώμῃ περιμένοντα, ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ λύσιν τῶν στοιχείων, ἐξ ὧν ἕκαστον ζῷον συγκρίνεται.* Ähnliche Äufserungen über die Eitelkeit und Flüchtigkeit des Lebens und die Wertlosigkeit alles Äufseren II 12. 15. IV 3 Schl. (*ὁ κόσμος ἀλλοίωσις· ὁ βίος ὑπόλ ψις*). IV 48. V 33. VI 36 u. ö.

Bestand hat[1]), aber alles im Lauf der Zeiten wiederkehrt[2]); von der unablässigen Umwandlung, welcher selbst die Elemente unterliegen[3]), von dem Wechsel, der auch das Weltganze seiner dereinstigen Auflösung entgegenführt[4]). An diese Lehren knüpft sich ihm die Betrachtung, was für ein unbedeutender Teil des Ganzen, was für eine verschwindende Erscheinung im Strome des Weltlebens jeder Einzelne ist[5]), wie verkehrt es ist, sein Herz an das Vergängliche zu hängen, es als ein Gut zu begehren oder als ein Übel zu fürchten[6]), wie wenig wir uns beschweren dürfen, wenn auch wir keine Ausnahme von dem Gesetz machen, das für alle Teile der Welt gilt und gelten mufs, auch wir unserer Auflösung entgegengehen[7]). Je lebhafter aber das Bewufstsein von der Wandelbarkeit alles Endlichen in ihm ist, um so gröfsere Bedeutung hat für ihn anderseits die Überzeugung, dafs dieser Wechsel von einem höheren Gesetze beherrscht werde und den Zwecken der höchsten Vernunft diene; und so schliefsen | sich hier jene Sätze über die Gottheit und die Vorsehung, über die Einheit und Vollkommenheit der Welt an, auf die Mark Aurel so oft zurückkommt. Der Glaube an Götter ist dem Menschen so unentbehrlich, dafs es sich nicht verlohnte, in einer Welt ohne Götter zu leben[8]); und ebensowenig können wir daran zweifeln, dafs ihre Vorsehung alles umfafst, alles aufs vollkommenste und wohltätigste eingerichtet hat[9]), mag sich nun diese Fürsorge auf den Einzelnen un-

1) IV 36. 43. V 13. 23. VIII 6. IX 19. 28 u. ö.

2) II 14. VIII 6.

3) II 17 Schl. IV 46.

4) V 13. 32.

5) V 23. IX 32.

6) IV 42. V 23. VI 15. IX 28.

7) II 17 Schl. VIII 18. X 7. 31. XII 21.

8) II 11. Fragt man aber, woher wir vom Dasein der Götter wissen, die wir doch nicht sehen, so antwortet M. Aurel (XII 28): wir glauben an sie, weil wir die Wirkung ihrer Macht erfahren; was aber das Nichtsehen betreffe, so sei dies teils nicht richtig, denn sie (d. h. ein Teil von ihnen, die Gestirne) seien auch sichtbar, teils glauben wir ja an unsere Seele, gleichfalls ohne sie zu sehen; vgl. Xenoph. Mem. IV 3, 14.

9) II 3: *τὰ τῶν θεῶν προνοίας μεστά.* XII 5: *πάντα καλῶς καὶ φιλανθρώπως διατάξαντες οἱ θεοί.* II 4. 11. VI 44 u. a.

mittelbar als solchen, oder mag sie sich nur durch Vermittlung des Naturzusammenhangs auf ihn beziehen[1]). Derselbe göttliche Geist geht durch alles hindurch: wie der Stoff der Welt einer ist, so ist es auch ihre Seele[2]); es ist eine vernünftig wirkende Kraft, welche alle Dinge durchdringt, alle Keimformen in sich trägt und alles in festbestimmter Abfolge hervorbringt[3]). Die Welt bildet daher ein wohlgeordnetes lebendiges Ganzes, dessen Teile durch ein inneres Band in Übereinstimmung und Zusammenhang erhalten | werden[4]); und alles darin ist aufs schönste und zweckmäfsigste eingerichtet, das Schlechtere um des Besseren, das Vernunftlose um des Vernünftigen willen gemacht[5]). Auch das, was uns lästig und zwecklos erscheint, hat für den Haushalt des Ganzen seinen guten Zweck, auch die Übel, welche mit der göttlichen Güte und Weisheit zu streiten scheinen, sind teils nur die unvermeidliche Rückseite des Guten, teils nur ein solches, von dem das innere Wesen und die wahre Glückseligkeit des Menschen nicht berührt wird[6]). Und nicht zufrieden,

---

1) Zwischen diesen beiden Annahmen will uns M. Aurel die Wahl lassen, wogegen er die dritte, dafs die Götter sich um nichts bekümmern, als eine frevelhafte und alle Religion vernichtende beseitigt, wiewohl er auch für diesen Fall daran festhält, dafs selbst dann der Mensch immer noch selbst für sich und sein wahres Wohl sorgen könnte; VI 44 s. o. S. 166, 3. Ebenso IX 28: *ἤτοι ἐφ' ἕκαστον ὁρμᾷ ἡ τοῦ ὅλου διάνοια*, dann gib dich damit zufrieden; *ἢ ἅπαξ ὥρμησε, τὰ δὲ λοιπὰ κατ' ἐπακολούθησιν . . . τὸ δὲ ὅλον, εἴτε θεός, εὖ ἔχει πάντα· εἴτε τὸ εἰκῇ, μὴ καὶ σὺ εἰκῇ*. Daher III 11: *διὸ δεῖ ἐφ' ἑκάστου λέγειν· τοῦτο μὲν παρὰ θεοῦ ἥκει, τοῦτο δὲ κατὰ τὴν σύλληξιν καὶ τὴν συμμηρυομένην σύγκλωσιν* usw. Die gleiche Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer göttlicher Ursächlichkeit, Gott und Verhängnis, begegnete uns schon S. 146, 2. 348, 1.

2) XII 30. IX 8. IV 40; s. o. S. 204, 1. 143.

3) S. o. S. 162, 1. 2. V 32: *τὸν δι' ὅλης τῆς οὐσίας διήκοντα λόγον καὶ διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος κατὰ περιόδους τεταγμένας οἰκονομοῦντα τὸ πᾶν*.

4) IV 40 s. o. S. 142. Weiteres S. 172, 1. 2.

5) S. o. S. 173, 1. V 16. 30 u. a.

6) Vgl. S. 177, 2. 178, 2. 179, 3. 180, 2. 181, 2. 3. II 11: *τοῖς μὲν κατ' ἀλήθειαν κακοῖς ἵνα μὴ περιπίπτῃ ὁ ἄνθρωπος, ἐπ' αὐτῷ τὸ πᾶν ἔθεντο· τῶν δὲ λοιπῶν εἴ τι κακὸν ἦν, καὶ τοῦτο ἂν προείδοντο, ἵνα ἐπῆ πάντῃ τὸ μὴ περιπίπτειν αὐτῷ. ὃ δὲ χεῖρω μὴ ποιεῖ ἄνθρωπον, πῶς ἂν τοῦτο βίον ἀνθρώπου χείρω ποιήσειεν;* XII 5 u. a. St.

in dem gewöhnlichen Verlaufe der Dinge die Spuren der göttlichen Vorsehung zu erkennen, will Antonin im Geiste seiner Schule auch die aufserordentlichen Offenbarungen der Gottheit in Träumen und Weissagungen[1]), über die er selbst Erfahrungen gemacht zu haben glaubte[2]), nicht leugnen; über das Verhältnis dieser Offenbarungen zum Naturzusammenhang[3]) spricht er sich jedoch so wenig als über das seiner Götter zu den Volksgöttern[4]) näher aus, und in anderen Stücken will er von dem Aberglauben seiner Zeit nichts | wissen[5]). — Für die ursprünglichste Offenbarung der Gottheit gilt ihm aber der menschliche Geist selbst als ein Teil und Ausflufs der Gottheit, der Dämon in unserm Innern, von dem allein unser Glück und unsere Unseligkeit abhängt; und diese Lehre von der Gottverwandtschaft des Menschen ist der dritte von den Punkten, welche als mafsgebend für seine Weltanschauung hervortreten[6]); wogegen er von der stoischen Lehre über die Fortdauer nach dem Tode durch die Annahme abweicht, dafs die Seelen einige Zeit nach der Trennung vom Körper in ähnlicher Weise in die Weltseele

---

1) IX 27: auch den Schlechten mufs man freundlich sein; *καὶ οἱ θεοὶ δὲ παντοίως αὐτοῖς βοηθοῦσι δι᾽ ὀνείρων, διὰ μαντειῶν.*

2) I 17 g. E., wo der *βοηθήματα δι᾽ ὀνείρων* erwähnt wird, die ihm selbst, unter anderem gegen Blutspeien und Schwindel, zuteil geworden seien.

3) Welches die älteren Stoiker so viel beschäftigt hatte (s. o. S. 348 f.).

4) M. Aurel redet immer nur im allgemeinen von den *θεοὶ* oder dem *θεός*, für den er auch oft „Zeus" setzt; in betreff der Volksgötter folgte er ohne Zweifel wie Epiktet den allgemeinen Annahmen seiner Schule, hielt aber ebendeswegen um so mehr an dem bestehenden öffentlichen Kultus fest, der für ihn als Oberhaupt des römischen Staates ohnedem eine politische Notwendigkeit war, und so begreift es sich, wenn ihm das Christentum als Auflehnung gegen die Staatsgesetze, die Standhaftigkeit der christlichen Märtyrer als ein grundloser Trotz (*ψιλὴ παράταξις* XI 3) erschien, der durch Strenge zu brechen sei: unter seiner Regierung fanden bekanntlich heftige Christenverfolgungen statt. Näheres hierüber in meinen Vortr. u, Abhandl. I 106 ff.

5) I 6 rühmt er an Diognet, ihm verdanke er *τὸ ἀπιστητικὸν τοῖς ὑπὸ τῶν τερατευομένων καὶ γοήτων περὶ ἐπῳδῶν καὶ περὶ δαιμόνων ἀποπομπῆς καὶ τῶν τοιούτων λεγομένοις.*

6) M. vgl. über diese Bestimmung, auf die er sehr oft zurückkommt, was S. 204, 1. 328, 2 angeführt ist.

oder die Gottheit zurückkehren, wie der Leib in die Elemente[1]).

Der Schwerpunkt seiner Philosophie liegt aber für Antoninus, wie bemerkt, in dem sittlichen Leben des Menschen, und hier gerade tritt auch seine Verwandtschaft mit Epiktet am stärksten hervor; doch brachte es schon der Gegensatz ihrer Nationalität und ihrer Lebensstellung mit sich, dafs der römische Kaiser in seiner Weltansicht einen kräftigeren Charakter zeigt und die | Pflichten des Einzelnen gegen die menschliche Gesellschaft nachdrücklicher festhält als der phrygische Freigelassene. Im übrigen erscheinen auch bei ihm als die ethischen Grundbestimmungen die Zurückziehung des Menschen auf sich selbst, die Ergebung in den Willen der Gottheit, die innigste und schrankenloseste Menschenliebe[2]).

---

1) Einige Stellen, woraus sich diese Ansicht bei M. Aurel ergibt, sind schon S. 205, 4 nachgewiesen. Die entscheidendste ist IV 21: wie die Leiber, welche begraben werden, zwar noch eine Zeitlang dauern, dann aber verwesen, *οὕτως αἱ εἰς τὸν ἀέρα μεθιστάμεναι ψυχαί, ἐπὶ ποσὸν συμμείνασαι, μεταβάλλουσι καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται, εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον χώραν ταῖς προσσυνοικιζομέναις παρέχουσι.* Auf den gleichen Vorgang bezieht sich IV 14: *ἐνυπέστης* [= *ἐν τῷ ὅλῳ ὑπέστης*] *ὡς μέρος. ἐναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι· μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν.* V 13: *ἐξ αἰτιώδους καὶ ὑλικοῦ συνέστηκα· οὐδέτερον δὲ τούτων εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεται· ὥσπερ οὐδὲ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπέστη* usw. Weiter vgl. XII 5: wie es sich mit der göttlichen Gerechtigkeit vertrage, dafs auch die frömmsten Leute sterben, um nicht wiederzukehren (*ἐπειδὰν ἅπαξ ἀποθάνωσι, μηκέτι αὖθις γίνεσθαι, ἀλλ᾽ εἰς τὸ παντελὲς ἀπεσβηκέναι*)? worauf nicht etwa geantwortet wird, die Voraussetzung sei falsch, sondern vielmehr umgekehrt: *τοῦτο δὲ εἴπερ ἄρα καὶ οὕτως ἔχει, εὖ ἴσθι, ὅτι, εἰ ὡς* (zu streichen oder durch *πως* zu ersetzen) *ἑτέρως ἔχειν ἔδει, ἐποίησαν ἄν.* Ferner II 17 Schl. V 33. VIII 18. IX 32. X 7. 31. XI 3. XII 1. 21. 31.

2) M. Aurel selbst hebt öfters diese Stücke, bald alle drei, bald zwei davon, als die Hauptsache hervor. So in den S. 783, 5. 784, 1 angeführten Stellen die Reinheit und Freiheit des inneren Lebens und die Ergebung in den Weltlauf, III 4 neben ihnen die Erinnerung an die Verwandtschaft aller Menschen und die Pflicht der Fürsorge für alle. Das Gleiche liegt der Sache nach in der Äufserung V 33: das Wesentliche sei, *θεοὺς μὲν σέβειν καὶ εὐφημεῖν, ἀνθρώπους δὲ εὖ ποιεῖν καὶ ἀνέχεσθαι αὐτῶν καὶ ἀπέχεσθαι* (vgl. hierzu S. 777, 3)· *ὅσα δὲ ἐκτὸς ὅρων τοῦ κρεαδίου καὶ τοῦ πνευματίου, ταῦτα μεμνῆσθαι μήτε σὰ ὄντα, μήτε ἐπὶ σοί.* Da er aber nicht auf systematische Aufzählung ausgeht, kann man in dieser Beziehung keine durchgängige Gleichmäfsigkeit bei ihm erwarten.

Was kümmerst du dich um Fremdes, ruft er dem Menschen zu, ziehe dich in dich selbst zurück, nur in deinem Innern findest du Ruhe und Wohlsein; besinne dich auf dich selbst, pflege den Dämon in dir, löse dein wahres Selbst von allem dem ab, was ihm nur äufserlich anhängt; bedenke, dafs nichts Äufseres deine Seele berühren kann, dafs es nur deine Vorstellungen sind, welche dich belästigen, dafs nichts dir schadet, wenn du nicht meinst, es schade dir; erwäge, dafs alles wandelbar und nichtig ist, dafs nur in deinem Innern eine unversiegbare Quelle des Glücks strömt, dafs die leidenschaftslose Vernunft die einzige Burg ist, in welche sich der Mensch flüchten mufs, wenn er unüberwindlich werden will[1]). Seine vernünftige Tätigkeit ist ja das Einzige, worin ein vernunftbegabtes Wesen sein Glück und seine Güter zu suchen hat[2]); alles andere dagegen, alles, was mit der sittlichen Beschaffenheit des Menschen in keinem Zusammenhang steht, ist weder ein Gut noch ein Übel[3]). Wer sich auf sein inneres Wesen beschränkt und sich von allem Äufseren losgemacht hat, in dem ist jeder Wunsch und jede Begierde erloschen, er ist in jedem Augenblick mit der | Gegenwart zufrieden, er schickt sich mit unbedingter Ergebung in den Weltlauf, er glaubt, dafs nichts geschehe als der Wille der Gottheit, dafs das, was dem Ganzen frommt und in seiner Natur liegt, auch für ihn selbst das Beste sei, dafs dem Menschen nichts begegnen könne, was er nicht zum Stoff für eine vernünftige Tätigkeit machen könnte[4]); er kennt aber auch anderseits für sich selbst keine höhere Aufgabe als die, dem Gesetz des Ganzen zu folgen, den Gott in seinem Busen durch strenge Sittlichkeit zu ehren, in jedem Augenblick als Mann (und als Römer, fügt der kaiserliche Philosoph bei) seine Stelle auszufüllen[5])

1) II 13. III 4. 12. IV 3. 7. 8. 18. V 19. 34. VII 28. 59. VIII 48. XII 3 u. ö.

2) S. o. S. 214, 2. 3. 217, 1.

3) S. o. S. 220, 1 Schl. 222, 1. VIII 10. IV 39.

4) X 1. III 12. II 3. 16. IV 23. 49. VI 45. X 6. VIII 7. 35 u. ö., vgl. S. 181, 1. 2. Daher der Grundsatz (IX 40, vgl. V 7), dafs man die Gottheit um keinen äufseren Erfolg, sondern nur um die Gesinnung bitten solle, welche nichts Äufseres weder begehrt noch fürchtet.

5) II 5. 6. 13. 16. 17. III 5. 16 u. a.

und dem Ende seines Lebens, ob es nun früher oder später eintrete, mit der ruhigen Heiterkeit entgegenzusehen, welche sich einfach in dem Gedanken an das Naturgemäfse befriedigt[1]). Wie könnte sich aber der Mensch als Teil der Welt fühlen und dem Weltgesetz unterordnen, ohne sich zugleich auch als Glied der Menschheit zu betrachten und in dem Wirken für die Menschheit seine schönste Aufgabe zu finden[2]), und wie könnte er dieses, wenn er nicht auch seinem engeren Vaterland alle die Aufmerksamkeit zuwendet, welche seine Stellung von ihm fordert[3])? Nicht einmal die unwürdigeren Mitglieder der menschlichen Gesellschaft will Antonin von seiner Liebe ausschliefsen. Er erinnert uns, dafs es dem Menschen gezieme, auch die Strauchelnden zu lieben, auch der Undankbaren und feindselig Gesinnten sich anzunehmen; er heifst uns bedenken, dafs alle Menschen unsere Verwandte seien, dafs in allen derselbe göttliche Geist lebe; dafs man nicht erwarten könne, keine Schlechtigkeit in der Welt zu finden, dafs aber auch die Fehlenden doch nur unfreiwillig und nur deshalb fehlen, weil sie ihr wahres Bestes nicht erkennen; dafs der, welcher Unrecht tut, nur sich selbst beschädige, unser eigenes Wesen dagegen durch keine Handlung | eines anderen Schaden leiden könne; er verlangt daher, dafs wir uns durch nichts im Gutestun irre machen lassen, dafs wir die Menschen entweder belehren oder ertragen und ihre Fehler, statt darüber zu erzürnen oder zu erstaunen, nur bemitleiden und verzeihen[4]). Es ist bekannt, in welchem Umfang Antonin selbst dieser Vorschrift nachzukommen gewufst hat[5]). Aus seinem Leben wie aus seinen Worten tritt uns ein Adel der Seele, eine Reinheit der Gesinnung, eine Gewissenhaftigkeit[6]), eine Pflichttreue, eine

1) II 12. 14. 17. III 3. IX 3. XI 3, vgl. S. 785, 7.

2) Das Nähere hierüber wurde schon S. 294 f. 309 f. beigebracht.

3) Vgl. S. 305, 3. 4.

4) VII 22: ἴδιον ἀνθρώπου φιλεῖν καὶ τοὺς πταίοντας usw. ebd. c. 26. II 1. 16. III 11 g. E. IV 3. V 25. VIII 8. 14. 59. IX 4. 42. XI 18. XII 12 u. ö.

5) Vgl. Vortr. u. Abhandl. I 96 f. 98 f. 101 f.

6) Wie sie sich unter anderem in den wiederholten Äufserungen der Unzufriedenheit mit sich selbst (IV 37. V 5. X 8) und der Aufforderung zu strenger Selbstprüfung V 11 ausspricht.

Milde, eine Frömmigkeit und Menschenliebe entgegen, die wir in jenem Jahrhundert und auf dem römischen Kaiserthron doppelt bewundern müssen. Dafs sie selbst in den Zeiten des tiefsten Sittenverfalls noch einen Musonius, einen Epiktet, einen Mark Aurel bilden konnte, wird der stoischen Philosophie stets zum unvergänglichen Ruhme gereichen. Aber einen wissenschaftlichen Fortschritt hat sie durch diese Männer nicht gemacht; und wenn allerdings die Härte der stoischen Sittenlehre durch sie gemildert wurde, wenn die Gefühle des Wohlwollens und der opferwilligen Menschenliebe bei ihnen eine Stärke und Innigkeit erlangten, wie sie uns im älteren Stoicismus nicht begegnet, so kann uns doch selbst dieser Gewinn, so grofs er an sich selbst ist, für den Mangel einer methodischeren und erschöpfenderen philosophischen Forschung nicht entschädigen[1]).

10. Die Cyniker der Kaiserzeit.

Von diesem späteren Stoicismus unterscheidet sich nun der gleichzeitige Cynismus nur durch die Einseitigkeit und Rücksichtslosigkeit, mit der er die gleiche Richtung verfolgt hat. Der Stoicismus hatte sich ursprünglich aus dem Cynismus herausgebildet, indem der cynischen Lehre von der Unabhängigkeit | des tugendhaften Willens die Grundlage einer umfassenden wissenschaftlichen Weltbetrachtung gegeben, und sie selbst infolgedessen mit den Anforderungen der Natur und des menschlichen Lebens in ein angemesseneres Verhältnis gesetzt wurde. Vernachlässigte man diese theoretische Begründung der Sittlichkeit, so trat der Stoicismus wieder auf den Standpunkt des Cynismus zurück: der Einzelne war auch für seine sittliche Tätigkeit auf sich selbst und sein persönliches Tugendstreben beschränkt; statt die Regeln seines Verhaltens aus der Einsicht in die Natur der Dinge und des Menschen zu schöpfen, mufste er sich an sein unmittelbares Bewufstsein, seinen persönlichen Takt und sittlichen Trieb halten; die Philosophie wurde aus einer Wissenschaft und

1) Einiges Weitere, was Mark Aurels Anthropologie und Theologie betrifft, wird im dritten Abschnitt noch besprochen werden.

einer auf Wissenschaft gegründeten Lebensrichtung zu einer bloſsen Charakterbestimmtheit, wenn nicht gar zu einer äuſseren Form, und es war nicht zu vermeiden, daſs sie in dieser einseitig subjektiven Fassung mit der allgemeinen Sitte und auch mit berechtigten sittlichen Anforderungen nicht selten in Streit geriet. Wir konnten diese Hinneigung des Stoicismus zum Cynismus schon bei den späteren Stoikern, namentlich bei Musonius und Epiktet, bemerken, von welchen der letztere ja auch ausdrücklich den wahren Philosophen als Cyniker beschreibt und bezeichnet. Auf demselben Wege trafen wir die Schule der Sextier, ohne daſs sich doch diese, so viel uns bekannt ist, Cyniker genannt hätten; und es läſst sich nicht verkennen, daſs die Zustände, welche das letzte Jahrhundert der römischen Republik und das erste der Kaiserherrschaft bezeichnen, die allgemeine Sittenlosigkeit und Üppigkeit und der auf allen lastende Druck, Veranlassung genug boten, der Not und dem Verderben der Zeit in ähnlicher Weise entgegenzutreten, wie dies einst unter analogen, wenn auch viel erträglicheren Verhältnissen von einem Diogenes und Krates geschehen war [1]). Bald nach dem Anfang der christlichen Zeitrechnung taucht denn auch der Name der Cyniker wieder auf, und es sammelt sich unter diesem Namen eine zahlreiche Schar, teils von wirklichen, teils von bloſs angeblichen Philosophen, welche sich mit offener Geringschätzung aller rein wissenschaftlichen Tätigkeit die praktische | Befreiung des Menschen von unnötigen Bedürfnissen, eiteln Bestrebungen und störenden Gemütsbewegungen zur einzigen Aufgabe setzen, und welche dabei noch weit mehr als die Stoiker in bestimmt ausgesprochenem, auch in Tracht und Lebensweise sich darstellendem Gegensatz gegen die Masse der Menschen und ihre Gewohnheiten als berufsmäſsige Sittenprediger und moralische Aufseher über die anderen auftreten. Daſs sich unter diesem Aushängeschild eine Menge unreiner Elemente versteckte, daſs ein groſser, vielleicht der gröſsere Teil dieser antiken Bettelmönche durch Aufdringlichkeit, Unverschämtheit, Marktschreierei, durch ein pöbelhaftes und un-

---

1) Vgl. Bernays Lucian u. d. Kyniker 27 f.

gesittetes Betragen, durch Schmarotzen und trotz des Bettlerlebens auch durch Gewinnsucht den Namen der Philosophie in Verachtung brachte, ist nicht zu leugnen und schon aus dem einzigen Lucian zu beweisen[1]); doch werden wir finden, dafs es anderseits der neuen | cynischen Schule so wenig wie der alten an einem achtungswerten Kern fehlte. Auch die besseren Cyniker haben aber in wissenschaftlicher Beziehung wenig zu bedeuten.

Die ersten, welche den Namen und die Lebensweise der Cyniker wieder annahmen, begegnen uns um die Mitte und vor der Mitte des 1. christlichen Jahrhunderts[2]), und als der

---

1) Z. B. *De morte Peregrini;* Piscat. 44 f. 48; Symp. 11 f. Fugit. 16, auch Nigr. 24 f. Ähnliche Klagen werden aber auch von anderen erhoben. Schon Seneca warnt seinen Lucilius ep. 5, 1 vor der auffallenden Lebensweise derer, *qui non proficere sed conspici cupiunt,* vor dem *cultus asper,* dem *intonsum caput,* der *neglegentior barba,* dem *indictum argento odium,* dem *cubile humi positum, et quicquid aliud ambitio perversa via sequitur,* lauter Züge des neuen Cynismus, und auf denselben bezieht sich ohne Zweifel auch ep. 14, 14 (vgl. 103, 5): *non conturbabit sapiens publicos mores nec populum in se vitae novitate convertet.* Auch Epiktet III 22, 50 unterscheidet scharf zwischen der inneren Freiheit und den übrigen sittlichen Eigenschaften des wahren Cynikers, und dem, was manche an ihre Stelle setzen: *πηρίδιον καὶ ξύλον καὶ γνάθοι μεγάλαι· καταφαγεῖν πᾶν, ὃ ἐὰν δῷς, ἢ ἀποθησαυρίσαι ἢ τοῖς ἀπαντῶσι λοιδορεῖσθαι ἀκαίρως ἢ καλὸν τὸν ὦμον δεικνύειν* usw., und um dieselbe Zeit sagt Dio Chrysost. or. 34 (17), 2 [I 316 Arn.] mit Beziehung auf seine Philosophentracht, er wisse wohl, dafs man die, welche sich in derselben blicken lassen, Cyniker zu nennen und für *μαινομένους τινὰς ἀνθρώπους καὶ ταλαιπώρους* zu halten pflege. Die gleichen Vorwürfe wie Lucian macht den Cynikern sein Zeitgenosse, der Rhetor Aristides (De quatuorv. S. 397 ff. Dind., vgl. Bernays Lucian u. d. Cyn. S. 38. 100 ff.). Aus diesen Stellen, denen ich hier nur noch Lucian Dial. mort. 1, 1. 2 und Galen De anim. pecc. 3. V 71 K. (Scr. min. I 55, 4 Marqu.) beifügen will, sieht man auch, worin die äufseren Merkmale des cynischen Lebens bestanden: in dem oft sehr zerlumpten Philosophenmantel, dem unverschnittenen Bart und Haar, dem Stab und Ranzen und dem ganzen rauhen Bettlerleben, dessen Ideale ein Krates und Diogenes waren.

2) Cicero behandelt den Cynismus noch durchaus als eine der Vergangenheit angehörige Erscheinung; doch scheint De off. I 41, 148 (*Cynicorum vero ratio tota est eicienda; est enim inimica verecundiae*) bereits gegen Lobredner des cynischen Lebens gerichtet zu sein. Etwas später nennt Brutus (Plut. Brut. 34, 4) den M. Favonius, dessen S. 609 unt. unter den Stoikern erwähnt wurde, mit Ausdrücken, welche den Cyniker bezeichnen,

hervorragendste Mann dieser Schule erscheint in dem bezeichneten Zeitpunkt Demetrius, der Freund des Seneca und Thrasea Pätus[1]). So sehr aber dieser Philosoph auch

---

ἁπλοκύων oder ψευδοκύων, doch kann man daraus noch nicht schliefsen, dafs es damals schon eine cynische Schule gab. Bald nachher scheinen die noch vorhandenen Briefe des Diogenes verfafst zu sein (MARCKS Symbola critic. ad epistolograph. Graec., Bonn 1883, S. 12 f.). Unter Augustus soll jener Menippus gelebt haben, der bei Lucian eine so grofse Rolle spielt (Schol. in Luc. Piscat. 26. IV 97 Jac.), und derselbe soll auch der Lycier Menippus sein, dessen Abenteuer mit einer Lamie PHILOSTR. Apoll. IV 25 erzählt, indem er ihn zugleich einen Schüler des Cynikers Demetrius nennt. (Ders. ebd. IV 39. V 43.) Von diesen Angaben ist aber nicht allein die zweite, auch abgesehen von der Lamie, schon deshalb offenbar falsch, weil Demetrius nicht unter Augustus gelebt hat, gesetzt auch dieser Cyniker habe einen Schüler namens Menippus gehabt; sondern auch die erste, früher allgemein angenommene ist gewifs unrichtig. Der Menippus, welchem Lucian im Ikaromenippus und einem grofsen Teil der Totengespräche die Hauptrolle übertragen hat, ist unverkennbar der durch seine Satiren bekannte Cyniker des 3. Jahrhunderts v. Chr. (der auch schon eine *Νέκυια* geschrieben hatte; DIOG. VI 101), wie er denn auch von LUCIAN (bis accus. 33) *Μένιππός τις τῶν παλαιῶν κυνῶν μάλα ὑλακτικὸς* genannt, als Zeitgenosse von Ereignissen aus dem 3. Jahrhundert behandelt (Ikaromen. 15) und seines Selbstmords (Dial. mort. 10, 11) erwähnt wird; vgl. T. II a[4] 286, 3. Der angebliche Zeitgenosse des Augustus scheint nur aus einer willkürlichen Kombination dieses Menippus mit dem des Philostratus, welcher dann überdies viel zu früh gesetzt wurde, entstanden zu sein. Die ersten geschichtlich nachweisbaren Cyniker sind die folg. Anm. zu nennenden.

1) Dieser Zeitgenosse Senecas, welcher seiner oft erwähnt, war nach SEN. De benef. VII 11 schon unter Caligula in Rom; der letztere bot ihm ein Geschenk von 200000 Sestertien an, welches er aber ausschlug. Ebendaselbst treffen wir ihn unter Nero (SEN. De benef. VII 1, 3. 8, 2. ep. 67, 14. 91, 19); aus dieser Zeit stammen die Äufserungen SENECAS über seine Armut und seine Lebensweise De vit. beat. 18, 3 *(hoc pauperiorem quam ceteros Cynicos, quod, cum sibi interdixerit habere, interdixit et poscere)*, ep. 20, 9 *(ego certe aliter audio, quae dicit Demetrius noster, cum illum vidi nudum, quanto minus quam stramentis incubantem)*, ep. 62, 3 (er lebe, *non tamquam contempserit omnia, sed tamquam aliis habenda permiserit*), das Wort bei EPIKTET Diss. I 25, 22 und die Anekdote bei LUCIAN De saltat. 63. Bei dem Tode des Thrasea Pätus (67 n. Chr.) war er als vertrauter Freund desselben zugegen (TAC. ann. XVI 34 f.); um so mehr war es ihm übelzunehmen, dafs er nach Vespasians Regierungsantritt die Verteidigung des Egnatius Celer übernahm (TAC. hist. IV 40, vgl. ann. XVI 32). Wegen seiner beleidigenden Äufserungen über Vespasian wurde er (71 n. Chr.) auf eine Insel verwiesen, seine fortgesetzten Schmähungen jedoch nicht weiter geahndet (DIO CASS. LXVI 13. SUETON. Vesp. 13). Bei LUCIAN adv. ind. 19

von | Seneca bewundert wird[1]), und so vorteilhaft ohne Zweifel seine Bedürfnislosigkeit von der Üppigkeit der damaligen römischen Welt abstach, so wird doch sein philosophisches Verdienst nicht hoch anzuschlagen sein. Was wenigstens von ihm überliefert ist, zeigt keine bemerkenswerten Gedanken, und dafs nicht mehr überliefert ist, läfst vermuten, es seien auch keine von ihm bekannt gewesen. Er ermahnt seine Schüler, sich nicht um vieles | Wissen zu bemühen, sondern wenige Lebensregeln für den praktischen Gebrauch einzuüben[2]), er wendet sich mit nachdrucksvoller Beredsamkeit an ihr sittliches Bewufstsein[3]); er äufsert mit

---

erscheint er in Korinth; bei PHILOSTR. Apoll. IV 25. V 19 begegnen wir ihm unter Nero in Korinth und Athen, später wird er von Apollonius von Tyana dem Titus empfohlen (VI 31) und ist noch unter Domitian in der Gesellschaft dieses Wundertäters (VII 42. VIII 10 ff.); indessen ist darauf nichts zu geben. Als Cyniker wird er von den meisten, die seiner erwähnen, bezeichnet. Von Schriften, die er hinterlassen hätte, ist nichts bekannt. (Vgl. üb. ihn v. ARNIM b. Pauly-Wissowa IV 2843.) — Zeitgenossen des Demetrius waren nach EUNAP. v. soph. prooem. S. 6 Commel. 454 Didot. aufser Menippus auch Musonius und Karneades. Von diesen drei Namen verdankt er aber die zwei ersten ohne Zweifel nur Philostratus (s. vor. Anm. und S. 755, 3), von dem wir nicht wissen, wie viel dem, was er über sie sagt, Geschichtliches zugrunde liegt; wie es sich mit dem Dritten verhält, läfst sich um so weniger beurteilen, da desselben sonst nirgends Erwähnung geschieht. Dafs es aber zur Zeit des Demetrius auch noch andere Cyniker in Rom gab, erhellt schon aus den vorhin und S. 793, 1 angeführten Worten Senecas. Einen derselben, namens Isidorus, der von Nero wegen eines beifsenden Wortes aus Italien verbannt wurde, nennt SUETON. Nero 39.

1) De benef. VII 1, 3 nennt er ihn *vir meo iudicio magnus, etiam si maximis comparetur;* ebd. 8, 2 sagt er von ihm: *quem mihi videtur rerum natura nostris tulisse temporibus, ut ostenderet nec illum a nobis corrumpi nec nos ab illo corrigi posse, virum exactae, licet neget ipse, sapientiae* usw. Vgl. ep. 62, 3. nat. qu. IV praef. 7. Nach PHILOSTR. Apoll. IV 25 hatte auch Favorinus seiner lobend erwähnt. In einem weniger glänzenden Licht erscheint er in dem, was soeben aus TACITUS, DIO CASSIUS und SUETON angeführt wurde.

2) SEN. De benef. VII 1 f. Das Weitere jedoch von § 5 an ist ebenso wie c. 9. 10 Senecas eigene Ausführung.

3) A. a. O. 8, 2: er war *eloquentiae eius, quae res fortissimas deceat, non concinnatae nec in verba sollicitae, sed ingenti animo, prout impetus tulit, res suas prosequentis.*

cynischer Derbheit seine wegwerfende Meinung über andere [1]); er stellt sich despotischer Drohung mit Todesverachtung entgegen [2]); er will äufsere Unfälle als sittliches Bildungsmittel willkommen heifsen und sich unter allen, auch den schmerzlichsten Erfahrungen willig und freudig in den Willen der Gottheit ergeben [3]). Darin ist nichts, was nicht auch ein Stoiker sagen konnte, und auch die Geringschätzung des gelehrten Wissens teilt Demetrius wenigstens mit dem Stoicismus seiner Zeit; das Eigentümliche seines Cynismus liegt daher nur in der Schroffheit, mit der er seine Grundsätze im Leben ausprägte.

Von den Cynikern der nächstfolgenden Zeit [4]) wissen wir

---

1) Vgl. LUCIAN adv. indoct. 19, wo er einem schlechten Vorleser das Buch aus der Hand nimmt und zerreifst; ferner seine vorhin erwähnten Äufserungen gegen Vespasian und SEN. ep. 91, 19, der von ihm anführt: *eodem loco sibi esse voces imperitorum, quo ventre redditos crepitus. „quid enim" inquit „mea, susum isti an deosum sonent?"* Wenn Seneca freilich dieser Ausdrucksweise das Prädikat: *eleganter* erteilt, so ist dies Geschmackssache.

2) Bei EPIKT. Diss. I 25, 22 sagt er Nero: ἀπειλεῖς μοι θάνατον, σοὶ δ' ἡ φύσις.

3) SEN. Provid. 3, 3. 5, 5. ep. 67, 14.

4) An die S. 794, 1 genannten Cyniker schliefsen sich, so weit unsere unvollständige Kenntnis dieser Schule reicht, die folgenden an. Zunächst unter Vespasian Diogenes und Heras, von denen wegen ihrer Schmähungen gegen die kaiserliche Familie jener ausgepeitscht, dieser enthauptet wurde (DIO CASS. LXVI 15), und wahrscheinlich auch der mit Demetrius verbannte Hostilius (ebd. c. 13). Unter Domitian oder Trajan werden wir, falls er eine geschichtliche Person ist, den Didymus mit dem Beinamen Planetiades zu setzen haben, welchem PLUT. De def. orac. (c. 7. S. 413 a) einen Ausfall gegen die Orakel in den Mund legt; unter Hadrian neben Oenomaus (s. u.) vielleicht auch jenen Demetrius, von dem LUCIAN. Tox. 27 ff. erzählt wird, dafs er nach Alexandria gekommen sei, um sich unter der Leitung eines gewissen Rhodius (oder eines Rhodiers?) der cynischen Philosophie zu widmen, dafs er seinen schuldlos verhafteten Freund Antiphilus mit der äufsersten Aufopferung im Kerker gepflegt, am Ende sich selbst, um sein Los zu teilen, angeklagt und, als ihre Unschuld an den Tag kam, die bedeutende Entschädigung, die er erhielt, seinem Freund überlassen habe, selbst aber zu den Brahmanen nach Indien gegangen sei. Die Geschichtlichkeit dieses Vorfalls steht aber freilich so wenig als die Echtheit der Schrift, die ihn berichtet, aufser Zweifel; und wenn dem auch nicht so wäre, liefse sich die Zeit, in der Demetrius lebte, aus c. 34 immer nur annähernd erschliefsen. Auch Agathobulus in Ägypten (LUCIAN.

einiges Nähere über Oenomaus von Gadara[1]), der unter Hadrians Regierung gelebt haben soll[2]). JULIAN wirft diesem Manne vor, er zerstöre in seinen Schriften die Ehrfurcht vor den Göttern, er verachte die menschliche Vernunft und trete alle göttlichen und menschlichen Gesetze mit Füfsen[3]), seine Tragödien seien über alle Beschreibung schändlich und ungereimt[4]); und mag | nun auch an diesem Urteil der Abscheu

---

Demon. 3. Peregrin. 17) wird den Cynikern dieser Zeit beizuzählen sein. Unter Antoninus Pius und seinen Vorgängern lebten Demonax, Peregrinus und sein Schüler Theagenes, von denen später noch zu sprechen ist. Auch Honoratus (LUC. Demon. 19, wo von ihm erzählt wird, dafs er in ein Bärenfell gekleidet gewesen sei, und dafs ihn Demonax deshalb Ἀρκεσίλαος genannt habe) und Herophilus (Icaromen. 16) scheinen geschichtliche, Krato dagegen (LUC. De saltat. 1 ff.) eine erdichtete Person zu sein. Der Zeit der Antonine gehört ferner Pankratius, der in Athen und Korinth lebte (PHILOSTR. v. Soph. I 23, 1), und Crescens, der Ankläger des Märtyrers Justin (IUSTIN. Apol. II 3. TATIAN. adv. gent. 19. EUS. h. eccl. IV 16 u. a.) an; der des Severus der Cilicier Antiochus, den dieser Kaiser schätzte, weil er seinen Soldaten ein Beispiel der Abhärtung gab (DIO CASS. LXXVII 19, vgl. BERNAYS Lucian u. d. Kyn. 30). Nach diesem Zeitpunkt ist in unserer Kenntnis cynischer Philosophie eine Lücke von anderthalbhundert Jahren, aber die Fortdauer der Schule läfst sich nicht bezweifeln. — Wann jener Asklepiades, welcher nach TERTULL. ad nat. II 14 mit einer Kuh weite Länder durchzog, der von ATHEN. IV 162 b mit einer τέχνη ἐρωτικὴ angeführte Sphodrias und die bei PHOT. cod. 167 S. 114 b 23 unter den Quellen des Stobäus genannten Cyniker Hegesianax, Polyzelus, Xanthippus, Theomnestus gelebt haben, wissen wir nicht.

1) Über ihn vgl. SAARMANN De Oen. Gadareno, Tübing. Diss. 1887, u. die Besprechung von WENDLAND Berl. philol. Wochenschr. 1887 Sp. 1269 ff. Auch SCHMERTOSCH Plutarchi sentent. de divin. (Leipz. 1889) S. 26, 1. BURESCH Klaros, Leipz. 1889, S. 63 ff.

2) In diese Zeit versetzt ihn EUSEBIUS z. J. 119 n. Chr. (II 164 Sch.) und SYNCELLUS S. 349 B; die Angabe des SUIDAS Οἰνόμ., dafs er um weniges älter gewesen sei als Porphyr, ist vielleicht daraus erschlossen, dafs Eusebius (dessen bestimmtere Angabe aber ohne Zweifel Syncellus vor sich hatte) praep. ev. V 19 ff. ihn unmittelbar mit Porphyr zusammen bespricht und ihn c. 18, 6 τὶς τῶν νέων nennt, oder daraus. dafs Porph. ihn irgendwo erwähnt hatte.

3) Orat. VII S. 209 B Spanh., vgl. VI 199 A.

4) A. a. O. S. 210 D. Wenn SUIDAS Διογένης ἢ Οἰνόμ. einen Tragödienschreiber Oenomaus nennt, der auch Diogenes geheifsen und nach dem Sturz der dreifsig Tyrannen in Athen gelebt habe, so scheint dieser Angabe eine verworrene Erinnerung an unsere Stelle zugrunde zu liegen, da in dieser

des frommen Kaisers vor dem Verächter der Volksreligion keinen geringen Anteil haben, so müssen wir doch immerhin vermuten, dafs sich Oenomaus in auffallender Weise von der herrschenden Sitte und Denkweise entfernte. In den ausführlichen Bruchstücken aus seiner Schrift gegen die „Gaukler"[1]), die uns Eusebius aufbewahrt hat[2]), treffen wir eine ebenso heftige als freimütige Polemik gegen die heidnischen Orakel im Sinn cynischer Freigeisterei[3]), welche aber auf keine eigentlich philosophischen Gründe gestützt wird; und im Zusammenhang damit wendet sich Oenomaus auch gegen den stoischen Fatalismus und preist statt dessen die Willensfreiheit als das Steuer und die Grundlage des menschlichen Lebens, indem er dieselbe ebensogut wie unsere Existenz selbst für eine unwidersprechliche Tatsache des Selbstbewufstseins erklärt und die Unvereinbarkeit des Vorherwissens mit der Freiheit, des Verhängnisses mit der sittlichen Zurechnung dartut[4]). Wir werden in diesen Äufserungen die Selbständigkeit des Mannes nicht verkennen, der sich trotz seines Cynismus weder von Antisthenes noch von Diogenes abhängig machen will[5]); aber zu tieferem Eingehen in philosophische Fragen war er ohne Zweifel weder geneigt noch geeignet. |

Auch der bekannte, in Athen hochverehrte und in einer

---

erst von Tragödien, welche dem Diogenes oder auch seinem Schüler Philistus (Philiskus) zugeschrieben wurden (vgl. Bd. II a[4] 284, 2), dann von denen des Oenomaus gesprochen wird.

1) Der Titel dieser Schrift lautete nach Eus. praep. ev. V 18, 6. 21, 6. VI 6, 74. Theod. Graec. affect. cur. VI 8 S. 86 Sylb. 151, 19 Raeder: *γοήτων φώρα* (Gaukler-Entlarvung), ungenauer nennt sie Julian orat. VII 209 B *τὸ κατὰ τῶν χρηστηρίων*.

2) Praep. evang. V c. 19—36. VI 7, 1—42.

3) Ganz ähnliche Äufserungen legt Plut. De def. orac. 7 S. 413 a dem Vertreter des Cynismus in den Mund; weiter vgl. m. S. 800, 5 und Bd. II a[4] 328 ff. Bernays a. a. O. 30 ff.

4) A. a. O. VI 7, 19 f. (Theod. a. a. O.) mit dem Satze: *ἰδοὺ γάρ, ᾧ τρόπῳ ἡμῶν αὐτῶν ἀντειλήμμεθα, τούτῳ καὶ τῶν ἐν ἡμῖν αὐθαιρέτων καὶ βιαίων*. Vom Selbstbewufstsein war aber schon vorher (7, 10) gesagt: *οὐκ ἄλλο ἱκανὸν οὕτως ὡς ἡ συναίσθησίς τε καὶ ἀντίληψις ἡμῶν αὐτῶν*.

5) B. Julian orat. VI S. 187 C: *ὁ κυνισμὸς οὔτε Ἀντισθένισμός ἐστιν οὔτε Διογενισμός*.

Schrift, die Lucians Namen trägt[1]), verherrlichte Demonax[2]), zeichnet sich weit mehr durch seinen Charakter als durch seine Wissenschaft aus[3]). Von Oenomaus unterscheidet er sich hauptsächlich dadurch, dafs er die Schroffheiten der cynischen Denkweise zu mildern und sie mit dem Leben und seinen Bedürfnissen zu versöhnen bemüht ist; im übrigen stimmt er mit demselben vielfach überein. Wenn sich schon Oenomaus weder streng an ein bestimmtes System gehalten, noch auch überhaupt um ein systematisches Wissen bemüht hatte, so war Demonax nach der Versicherung seines Biographen[4]) ein solcher Eklektiker, dafs sich schwer entscheiden liefs, welchem von seinen philosophischen Vorgängern er den Vorzug gab; er selbst gab sich in seiner äufseren Erscheinung als Cyniker, ohne doch die gefallsüchtigen Übertreibungen der Partei gutzuheifsen, wählte sich aber in seinem Wesen mehr die milde, menschenfreundliche und mafshaltende Ge-

---

1) Schon I. Bekker hat sie allerdings Lucian abgesprochen, und Bernays (Luc. u. d. Kyn. 104 f.) hat dieses Urteil mit sehr erheblichen Gründen verteidigt. Aber dafs ihr Verfasser, der sich nirgends für Lucian ausgibt, wirklich ein Zeitgenosse seines Helden war und viele Jahre mit ihm in Verkehr stand (ἐπὶ μήκιστον συνεγενόμην c. 1), haben wir keine Veranlassung zu bezweifeln, und ebensowenig begründet seine Schilderung durch ihren Inhalt einen Verdacht gegen ihre Glaubwürdigkeit. Vgl. K. Funk Unters. üb. d. Lucianische Vita Demonactis, Philol. Suppl. Bd. X (1907), 561—672.

2) Aus Cypern gebürtig, von guter Abkunft, hatte Demonax (nach c. 3) den Unterricht der Cyniker Agathobulus und Demetrius (s. o. S. 794. 796, 4), der Stoiker Epiktet und Timokrates (s. o. S. 765. 714), genossen; in der Folge lebte er in Athen und starb hier fast hundertjährig, indem er bei eintretender Altersschwäche sich aushungerte (a. a. O. c. 63 ff.). Seine Lebenszeit läfst sich nur annähernd bestimmen; da er aber mit Herodes Attikus noch in dessen späterer Zeit verkehrt (c. 24. 33), wird sie jedenfalls bis gegen 160 n. Chr., vielleicht auch noch weiter herabreichen. Die lucianische Schrift scheint (wie Bernays a. a. O. bemerkt) nach der Art, wie c. 23. 33 des Herodes gedacht wird, erst nach dem Tode dieses Mannes (176 n. Chr.) verfafst zu sein.

3) Über seinen milden, menschenfreundlichen, liebenswürdigen Charakter, seine ungetrübte Heiterkeit, seine Bemühungen für das sittliche Wohl seiner Umgebungen und die aufserordentliche Verehrung, die er sich dadurch erwarb, vgl. m. Luc. a. a. O. c. 5—11. 57. 63. 67.

4) Demon. 5.

sinnung des Sokrates zum Vorbild[1]) und war | weitherzig genug, neben einem Sokrates und Diogenes auch den Aristippus hochzuschätzen[2]). Sein Hauptbestreben war auf die Befreiung des Menschen von allem Äufseren gerichtet; denn glückselig, sagte er sei nur der Freie, frei aber sei nur, wer nichts hoffe und nichts fürchte, indem er von der Vergänglichkeit und Geringfügigkeit alles Menschlichen überzeugt sei[3]). Um dieser Unabhängigkeit nichts zu vergeben, enthielt er sich der Ehe[4]); namentlich scheint er aber zu derselben im Geiste des echten Cynismus die Befreiung von den Vorurteilen der Volksreligion gerechnet zu haben: er selbst wurde angeklagt, weil er nie opferte und die eleusinischen Weihen verschmähte, und er verbirgt weder in seiner Verantwortung noch sonst seine geringe Meinung von dem bestehenden Kultus[5]). Auch sein Selbstmord und seine Gleichgültigkeit gegen eine Bestattung[6]) lassen uns den Schüler des Antisthenes und Zeno erkennen; und wenn der Austritt aus diesem Leben nach der stoischen Schullehre den Eingang zu einem höheren eröffnen sollte, verzichtete Demonax mit einem Panätius und Epiktet auf diese Aussicht[7]). Von einer wissenschaftlichen Untersuchung hören wir aber bei diesem so wenig als bei

1) A. a. O. 5—9, vgl. 19. 21. 48. 52.

2) A. a. O. 62.

3) A. a. O. 20, vgl. c. 4: *τὸ ὅλον ἐμεμελήκει αὐτῷ μηδενὸς ἄλλου προσδεᾶ εἶναι.*

4) M. vgl. hierüber die S. 780, 1 angeführte Anekdote.

5) Ebd. 11. Auf den Vorwurf, dafs er der Athene nicht opfere, antwortet er hier, er habe es bisher unterlassen, *οὐδὲ γὰρ δεῖσθαι αὐτὴν τῶν παρ᾽ ἐμοῦ θυσιῶν ὑπελάμβανον*, auf den anderen, in betreff der Mysterien, er habe sich nicht aufnehmen lassen, weil es ihm unmöglich wäre, nicht mit den Uneingeweihten davon zu reden: wenn die Mysterien schlecht seien, um sie zu warnen, wenn sie gut seien, um sie damit bekanntzumachen. C. 27 lehnt er es ab, in einen Tempel zu gehen, um zu beten, da ihn der Gott an jedem anderen Ort ebenso gut hören könne, und c. 37 schraubt er einen Wahrsager mit dem Dilemma: entweder müsse er sich die Macht zutrauen, die Beschlüsse des Schicksals zu ändern, oder seine Kunst sei wertlos.

6) Ebd. 65 f.

7) A. a. O. c. 32: *ἄλλου δέ ποτε ἐρομένου, εἰ ἀθάνατος αὐτῷ ἡ ψυχὴ δοκεῖ εἶναι, „ἀθάνατος", ἔφη, „ἀλλ᾽ ὡς πάντα".* Vgl. c. 8, wo er sagt, dafs in kurzem *λήθη τις ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ ἐλευθερία μακρὰ πάντας ἐν ὀλίγῳ καταλήψεται.*

irgendeinem anderen Punkte: der Philosoph sieht seine Aufgabe lediglich in der praktischen Einwirkung auf seine | Umgebung, und das Mittel dazu ist ihm wie einem Diogenes weniger die Belehrung als die Ermahnung und vor allem der schlagfertige Witz, die alte Waffe der Cyniker, die er in den meisten Fällen geschickt genug handhabt. Der Cynismus erscheint uns in seiner Persönlichkeit zwar in der ansprechendsten Gestalt, aber doch in allem Wesentlichen mit den Zügen, welche uns längst bekannt sind.

Diesem Idealbild tritt in LUCIANS Schilderung jenes Peregrinus[1]), welcher den Beinamen Proteus führt[2]), ein Zerrbild gegenüber. Hört man ihn, so hätte dieser Cyniker aus einer ausschweifenden, ja ruchlosen Jugend sich erst unter die Christen und dann zum Cynismus geflüchtet, dessen häſslichste und törichtste Auswüchse er teilte, bis ihn schlieſslich der Wunsch, von sich reden zu machen, halb widerwillig und in fortwährendem Kampf mit der Furcht vor dem Tode, dazu führte, sich bei den olympischen Spielen des Jahres 165 n. Chr. in die Flamme eines Scheiterhaufens zu stürzen[3]).

---

1) *Π. τῆς Περεγρίνου τελευτῆς.* Von Neueren vgl. m. über Peregrinus und die ihn betreffende Literatur: ECKSTEIN Encyklop. v. Ersch u. Gruber Sect. III Bd. 16 u. d. W; ferner meine Vortr. u. Abhandl. II 173 ff. BERNAYS Luc. u. d. Kyniker 21 ff. und ebd. S. 65 ff. die Übersetzung und Erläuterung der lucianischen Schrift. CROISET, un Ascète paien — Peregrinus Proteus (Actes de l'Acad. de Montpellier, Classe litér. T. VI 1880). Der Versuch COTTERILS (Peregrinus Proteus, Edinb. 1879), den lucianischen Peregrinus nicht bloſs als unecht, sondern als ein Machwerk des 15. Jahrhunderts zu erweisen, ist so verkehrt wie der übrige Inhalt dieser seltsamen Schrift.

2) Er erhielt diesen Namen nach GELL. N. A. XII 11, 1 erst nach der Zeit, in der dieser ihn kennen lernte; was er bedeutet, wird nicht gesagt. Da er aber später als weissagender Dämon verehrt wurde, mag es sich darauf beziehen; vgl. PHILOSTR. vit. Apollon. I 4.

3) Das Nähere hierüber gibt meine angeführte Abhandlung. Von Lucian vgl. m. über seine angeblichen Ausschweifungen c. 9; über den Vatermord, der ihm vorgeworfen wird, c. 10. 14 f.; über sein Verhältnis zu den Christen und die Haft, die er deshalb erduldete, c. 11—14; über seine Einführung in die cynische Philosophie durch Agathobulus (s. o. S. 796 u.) c. 17; über sein Auftreten in Italien c. 18; über seine Selbstverbrennung (deren auch ATHENAG. Suppl. 23. TERT. ad mart. 4. PHILOSTR. v. soph. II 1, 33 erwähnt) c. 20 ff. Wenige Jahre nach seinem Tode, noch vor 180 v. Chr., berichtet ATHENAG. a. a. O., übereinstimmend mit LUC. c. 27 ff. 41, von einer weis-

Indessen sind die schwersten von diesen Vorwürfen durch Lucians Zeugnis, dessen Unsicherheit dieser selbst nicht ganz verbergen kann, viel zu ungenügend beglaubigt[1]), als dafs wir uns seinem Urteil über Peregrinus | unbedingt anschliefsen könnten. Bringen wir von seinem Bericht das innerlich Unwahrscheinliche in Abzug, so erscheint dieser Cyniker als ein Mann, dem es mit seinem Tugendstreben und seiner Sittenstrenge zwar ernst ist, der sich aber dabei allerdings fortwährend übernimmt, seine Grundsätze in herausfordernder Weise an den Mann bringt[2]) und schliefslich auch den Selbstmord, in dem er sich mit so vielen Gesinnungsgenossen aus der stoischen und der cynischen Schule begegnet, um einen möglichst durchschlagenden Eindruck damit zu machen, mit theatralischem Gepränge umgibt[3]). Dafs er die Anforderungen seiner Schule nicht ohne Übertreibung geltend machte, wird auch sonst bezeugt[4]); daneben rühmt aber Gellius den Ernst und die Festigkeit seines Charakters[5]), den Wert und Nutzen seiner Lehren[6]) und führt von ihm einen Vortrag an, worin er ausführte: man solle das Schlechte nicht aus Furcht vor

---

sagenden Bildsäule des Peregrinus, die auf dem Marktplatz seiner Vaterstadt stand.

1) Vgl. meine Vortr. II 175 ff. Bernays 52 ff.

2) Wenn er als Christ ins Gefängnis geworfen wurde, während seine Glaubensgenossen unbehelligt blieben, so mufs er (wie ich schon a. a. O. S. 184 bemerkt habe) durch sein Verhalten dazu Anlafs gegeben haben; aus Italien wurde er wegen seiner Schmähungen gegen den Kaiser ausgewiesen, auch in Griechenland soll er aber neben seinen Ausfällen gegen die Eleer und seinen (auch von Philostr. v. soph. II 1, 33 erwähnten) Angriffen auf Herodes Attikus sogar zu einer Schilderhebung gegen die Römer aufgefordert haben (Luc. c. 18 f.).

3) An der Tatsache dieses Selbstmords, welche A. Planck Theol. Stud. u. Krit. 1851, 834 f. 843 u. Baur Kirchengesch. II 412 bestritten, läfst sich nämlich nach allem Angeführten nicht zweifeln.

4) Luc. Demon. 21: als Peregrinus dem Demonax wegen seiner Heiterkeit sagte: *Δημῶναξ, οὐ κυνᾷς*, antwortet ihm dieser: *Περεγρῖνε, οὐκ ἀνθρωπίζεις*.

5) A. a. O. nennt er ihn einen *vir gravis et constans*, den er in Athen in seiner Hütte vor der Stadt oft besuchte und seinen Vorträgen beiwohnte. Vgl. VIII 3.

6) A. a. O.: *multa hercle dicere eum utiliter et honeste audivimus.* Ebd. das Weitere.

Strafe, sondern aus Liebe zum Guten unterlassen, und der Weise würde dies tun, wenn auch seine Handlung Göttern und Menschen verborgen bliebe; wer aber sittlich nicht so weit gefördert sei, den möge der Gedanke, dafs alles Unrecht am Ende an den Tag komme, immerhin vor demselben zurückhalten. Eine wissenschaftliche Leistung ist uns aber von Peregrinus so wenig als von seinem | Schüler Theagenes[1]) oder einem anderen aus der Zahl dieser späteren Cyniker bekannt.

Gerade deshalb aber, weil dieser Cynismus weit mehr eine Lebensweise als eine wissenschaftliche Überzeugung ist, konnte er sich, den Wechsel der philosophischen Systeme überdauernd, bis in die letzten Zeiten der griechischen Philosophie erhalten. Noch in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts fand sich der Kaiser Julian zu den zwei Vorträgen gegen die Cyniker veranlafst, welche uns von dem geistigen Wert dieser Schule in jener Zeit ein so unvorteilhaftes, aber in der Hauptsache wohl nicht unrichtiges Bild geben[2]). Weitere Spuren von der Anerkennung, welche der Cynismus in jener Zeit noch fand, begegnen uns bei heidnischen und christlichen Schriftstellern[3]). Um den Anfang des 5. Jahr-

1) Dieser Cyniker, den Lucian Peregr. c. 3 ff. 7. 24. 30 f. 36 mit der äufsersten Gehässigkeit behandelt, wird von Galen meth. med. XIII 15 (Bd. X 909 K.), wie Bernays S. 14 ff. nachgewiesen hat, als ein angesehener Philosoph (*διὰ τὴν δόξαν τἀνθρώπου*) bezeichnet, welcher täglich in Rom im Gymnasium Trajans Vorträge hielt.

2) Or. VI *εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας*. Or. VII *πρὸς Ἡράκλειον Κυνικόν, πῶς κυνιστέον*. Beispielshalber vgl. m. aus der letzteren S. 204 C f. 223 B ff. Als Cyniker seiner Zeit nennt Julian S. 224 D aufser Heraklius noch Asklepiades, Serenianus und Chytron, or. VI 198 a Iphikles (aus Epirus, dessen freimütige und erfolgreiche Vorstellungen bei dem Kaiser Valentinian im Jahre 375 Ammian. Marc. XXX 5, 8 erzählt). Einen Cyniker Demetrius Chytras, der schon hochbejahrt unter Constantius auf eine politisch-religiöse Anklage hin gefoltert, aber schliefslich freigelassen wurde, kennen wir aus Ammian. XIX 12, 12; eines anderen, ungenannten, aus Julians Zeit erwähnt David Proleg. philos. 11 S. 32, 30 Busse.

3) Bernays a. a. O. S. 37. 99 f. verweist in dieser Beziehung auf die Lobsprüche, welche Themistius in seiner (syrisch erhaltenen, von Gildemeister und Bücheler im Rhein. Mus. Bd. XXVII deutsch bearbeiteten) Rede von der Tugend (namentlich S. 444. 447) dem Cynismus und seinen Stiftern erteilt, und auf den heftigen Ausfall des Chrysostomus (Homil. 17 c. 2,

hunderts bezeugt Augustin, alle Philosophenschulen aufser der cynischen, peripatetischen und platonischen seien ausgestorben[1]); und noch in den ersten | Jahrzehenden des sechsten begegnet uns in Athen ein cynischer Asket Sallustius[2]). Mit dem Untergang des Heidentums ging natürlich auch diese Schule als solche zu Ende; das einzige, was sie Eigentümliches hatte, die cynische Lebensweise, hatte ja die christliche Kirche schon längst im Mönchstum in sich aufgenommen[3]).

11. Die Peripatetiker des 1. Jahrhunderts n. Chr.

Die Richtung, welche die peripatetische Schule im 1. vorchristlichen Jahrhundert genommen hatte, behauptete sich in

---

II 173 Migne) gegen die (deutlich als Cyniker geschilderten) Philosophen, welche Antiochia bei herannahender Gefahr verlassen haben, welche aber, wie es scheint, bei der dortigen Bevölkerung doch in einem gewissen Ansehen standen.

1) C. Acad. III 19, 42: *itaque nunc philosophos non fere videmus nisi aut Cynicos aut Peripateticos aut Platonicos. et Cynicos quidem, quia eos vitae quaedam delectat libertas atque licentia.* Noch später, Civ. D. XIX 19, bemerkt er, wenn ein Philosoph zum Christentum übertrete, verlange man nicht, dafs er seine Kleidung ändere; um die cynische Tracht kümmere die Kirche sich nicht. Ein bemerkenswertes Beispiel für die engen Berührungen des Cynismus mit dem Christentum im Ausgang des 4. Jahrhunderts liefert die Geschichte des ägyptischen Cynikers Maximus, der um 370 Christ wurde und seine Tracht noch längere Zeit beibehielt. Gelang es doch diesem Unwürdigen durch die Angabe, er stamme aus einer Märtyrerfamilie und habe selbst für den nicänischen Glauben Verbannung und Schmerzen erduldet, das Vertrauen des bekannten Kirchenfürsten Gregor von Nazianz aufs ärgste zu täuschen und, während dieser im Jahre 380 erkrankt war, sich sogar in Konstantinopel zum Bischof weihen zu lassen. Vgl. Bernays a. a. O. (nach Tillemont Mémoires IX 2, 196 ff.). Norden Beiträge S. 403 f. u. Lübeck D. Weihe d. Kynikers M. zum Bischof von Konstantinopel, Gymn.-Pr. Fulda 1907.

2) Damasc. v. Isidori 89. 92. 250; ausführlicher Suid. u. d. W., welcher den ersten seiner beiden Artikel jedenfalls, wahrscheinlich aber beide, Damascius entnommen hat. Dafs Sall., wie hier bemerkt ist, die cynische Strenge ebenso wie das *παίζειν ἐπὶ τὸ γελοιότερον* übertrieb, wird durch Simpl. in Epict. Man. S. 90 b H. S. 147 Schw. bestätigt, nach dem er sich glühende Kohlen auf den Schenkel legte, um zu sehen, wie lang er es aushalten könne.

3) Schon Julian vergleicht or. VII 224 B die Cyniker mit den *ἀποταχτισταὶ* (= *qui saeculo renuntiaverunt*) der Christen.

ihr während ihres ganzen ferneren Bestehens [1]). Von den Mitgliedern derselben, die uns bekannt sind [2]), werden die

---

1) Zum Folgenden vgl. Fabric. Bibl. gr. III 458 ff. Harl. Brandis und Zumpt in den S. 641, 1 genannten Abhandlungen Prantl Gesch. d. Logik I 545 ff.

2) Unsere Kenntnis der peripatetischen Schule in diesem Zeitraum ist sehr lückenhaft. Nach den S. 641 ff. Genannten finden wir um die Mitte des 1. christlichen Jahrhunderts Alexander von Ägä, den Lehrer Neros (Suid. Ἀλεξ. Αἰγ.), von dem Simpl. Categ. 10, 19. 13, 16 Kalbfl. aus einem Kommentar zu den Kategorien, Alex. Aphr. b. Simpl. De caelo 430, 32 Heib. (wo Karsten 194 a 6 aus blofser Vermutung statt seiner den Aspasius setzt) aus einem solchen zu den Büchern vom Himmel Bemerkungen anführen; demselben, glaubt Ideler Arist. Meteorol. I S. XVI ff., sei vielleicht der Kommentar zur Meteorologie beizulegen, welcher unter dem Namen des Alexander von Aphrodisias überliefert ist, indem er, wie es scheint, bei dem Sosigenes, den jener Meteorol. 143, 13 Hayd. seinen Lehrer nennt, an den bekannten Astronomen zur Zeit Cäsars denkt; wir werden jedoch finden, dafs gerade der Aphrodisier einen Sosigenes zum Lehrer gehabt hat (vgl. auch Alex. Meteorol. ed. Hayduck praef. p. V. s.). — Gegen das Ende des gleichen Jahrhunderts begegnet uns bei Plut. qu. conviv. IX 6 S. 741 a. 14, 5 S. 745 c ein Peripatetiker Menephylus, vielleicht Vorsteher der athenischen Schule, und bei demselben De frat. am. 16 S. 487 e der Peripatetiker Apollonius, einer der „jüngeren Philosophen", welchem nachgerühmt wird, dafs er seinem Bruder Sotion zu gröfserem Ansehen als sich selbst verholfen habe. Es könnte dies möglicherweise der Alexandriner Apollonius sein, von dem Simpl. in Categ. 188, 16 K. eine Schrift über die Kategorien anführt.

Ein Peripatetiker Sotion ist uns schon Bd. II b^3 931, 3 (vgl. S. 700, 3 dieses Bandes) als Verfasser des *Κέρας Ἀμαλθείας* vorgekommen; in demselben habe ich dort denjenigen vermutet, von dem Alex. Aphr. Top. 434, 3 W., wie es scheint aus einem Kommentar zur Topik, und Simpl. Categ. 159, 24 aus einem solchen zu den Kategorien ein paar unbedeutende und schiefe Bemerkungen mitteilen. Auf sein Sammelwerk scheint sich Plin. h. nat. praef. 24 zu beziehen; in diesem Fall dürfte Sotion etwa in die Mitte des 1. Jahrhunderts zu setzen sein, was sich auch mit der Annahme, dafs er der Verfasser der *Διόκλειοι ἔλεγχοι* und der von Plutarch genannte Bruder des Apollonius sei, gut vertragen würde. Wenn Maass De biogr. Graec. (Philol. Unters. v. Kiefsling u. Wilamowitz III), Berlin 1880, S. 16 ff. aus Diog. X 3 schliefst, dafs der Verfasser der *Διοκλ. ἔλεγχοι*, für den er den Lehrer Senecas hält, jünger als Nikolaus von Damaskus und älter als Dionysius von Halikarnassus gewesen sei, so ist dies übereilt: Diogenes führt die Gegner Epikurs dort nicht chronologisch auf, sondern er nennt erst einen Stoiker, dann zwei Peripatetiker, dann einen keiner philosophischen Schule angehörigen Rhetor. Auch der Lehrer Senecas, den dieser frühestens 18—20 n. Chr. gehört hat, kann aber nicht älter, sondern nur

meisten, | sofern überhaupt etwas Näheres über ihre Leistungen berichtet wird, mit Erläuterungsschriften zu den aristotelischen

---

jünger als Dionys gewesen sein, der 30 v. Chr. nach Rom kam und 7 v. Chr. sein Geschichtsbuch herausgab. Auch seinen eigenen Bruder, Lamprias, bezeichnet PLUT. qu. conv. II 2, 2 S. 635 b, vgl. I 8, 3 S. 626 a als Peripatetiker; ebenso schildert er seinen Freund, den Grammatiker (qu. conv. I 9, 1, 1 S. 626 e. VIII 8, 2, 1 S. 728 f) Theo aus Ägypten (hierüber De fac. lunae 25, 13 f. S. 939 c). De Ei 6 S. 386 e. Pyth. orac. 3 f. S. 395 d als einen Mann der peripatetischen Richtung; dagegen ist der ebd. VIII 10, 2, 1 S. 734 f als *δαιμονιώτατος Ἀριστοτέλους ἐραστής* aufgeführte Favorinus doch wohl nur der bekannte, später zu besprechende Akademiker.

Im zweiten Vierteil des 2. Jahrhunderts mufs Aspasius als Lehrer tätig gewesen sein, da GALEN (De cogn. an. morb. 8 S. 42 K. 32, 7 Marqu.) in seinem 14. oder 15. Lebensjahr, also etwa 145 v. Chr., einen Schüler dieses damals, wie es scheint, noch lebenden Philosophen zum Lehrer hatte, und Herminus (b. SIMPL. De caelo 430, 33. 431, 11 H.) ihn anführt; über seine Kommentare zu Aristoteles wird sogleich zu sprechen sein. Ebenso über Adrastus aus Aphrodisias (ELIAS Categ. 132, 27 Busse. SIMPL. Categ. 16, 1. 12. 18, 16 B. ACHILL. Isag. c. 16. 19 S. 136 a. 139 b), der mit jenem zusammen genannt wird (GALEN De libr. propr. c. 11 S. 42 f. K. 119, 2 M. PORPH. v. Plot. 14); dafs er auch der Zeit nach nicht weit von ihm entfernt ist, erhellt teils aus dieser Zusammenstellung, teils und besonders aus seiner Benützung bei Theo Smyrnäus (worüber S. 810, 2), da dieser ein Zeitgenosse Hadrians war (s. S. 803 3. Aufl.). Ist er der bei ATHEN. XV 673 e (wo unser Text *Ἀδραντον* hat) erwähnte Verfasser einer (schon Bd. II b³ 855 m. berührten) Erläuterungsschrift zur theophrastischen und aristotelischen Ethik, so mag sein Leben noch in die Zeit des Antoninus Pius herabreichen. Unter Trajan und Hadrian setzt SUIDAS u. d. W. den Rhetor Aristokles aus Pergamum; nach PHILOSTR. v. soph. II 3 war er ein Zeitgenosse des Herodes Attikus, also etwas jünger, hatte sich aber nur in seiner Jugend mit peripatetischer Philosophie beschäftigt. Auf ihn und nicht den Messenier wird sich beziehen, was SYNES. Dio S. 12 R. über Aristokles' Abfall von der Philosophie zur Rhetorik sagt. — Um 140—150 lebte Claudius Severus, der Lehrer Mark Aurels (CAPITOL. Ant. Philos. 3, vgl. GALEN De praenot. c. 2, XIV 613 Kühn.) und die von LUCIAN Demon. 29. 54 Erwähnten, Agathokles und Rufinus; um dieselbe Zeit und später Herminus (über den HEINR. SCHMIDT De H. Peripatetico, Marburg 1907, handelt), nach ALEXANDER Aphr. b. SIMPL. De caelo 430, 32 Hb. der Lehrer dieses Peripatetikers und, wie es scheint, der Schüler des Aspasius, allem nach derselbe, den LUCIAN Demon. 56 einen schlechten Menschen nennt (gerade über die Kategorien, welche nach dieser Stelle Herminus im Munde zu führen pflegte, hatte der Lehrer Alexanders einen vielbenützten Kommentar geschrieben). Gleichzeitig ist Eudemus, ein Bekannter Galens, welcher von diesem Arzte um 163 in seinem 63. Jahre zu Rom in einer Krankheit behandelt wurde (GALEN De praenot. c. 2 f. XIV

Werken | genannt, und unter diesen sind es wieder die logischen Bücher des Philosophen, mit denen sich diese Erklärer

---

605—619 Kühn. De anatom. administr. I 1. II 218 K. u. ö., s. d. Register). Auch der Kleodemus LUCIANS (Philops. 6 ff. Symp. 6. 15) müfste in diese Zeit fallen. Dieser ist aber ohne Zweifel eine erdichtete Person. — Ein Zeitgenosse Mark Aurels (161—180) ist Alexander von Damaskus, welchen GALEN (De praenot. c. 5. De anatom. administr. I 1, XIV 627 f. II 218 K.) als den Lehrer des Konsularen Flavius Boëthus (der auch XIV 612 und De libr. propr. 1, XIX 15 f. K. 96, 22 Müll. genannt wird) und als damaligen öffentlichen Lehrer der peripatetischen Philosophie in Athen bezeichnet, nebst dem Stadtpräfekten Paulus (a. a. O. XIV 612) und dem Mytilenäer Premigenes (GALEN sanit. tu. V 11, VI 365. 367 K.); unter denselben Kaiser und seinen Nachfolger Commodus werden wir die Lehrer des Alexander von Aphrodisias, Aristokles von Messene (s. u.) und Sosigenes, zu setzen haben; dafs Alexander den letzteren gehört hatte, sagt nicht blofs er selbst Meteorol. 143, 13 Hayd. und bei PHILOP Anal. pr. 126, 22 Wallies, sondern auch der Bearbeiter seines Kommentars zur Metaphysik S. 432, 12 Bon. 466, 17 Hayd. und THEMIST. De an. S. 112 Sp. 61, 23 Hz., welcher sein 3. Buch *π. ὄψεως* anführt; wenn es bei Ps. ALEX. Metaph. 636, 21 B. 663, 3 H. heifst: *ὕστερος γὰρ Σωσιγένης Ἀλεξάνδρου τῷ χρόνῳ*, so sieht FREUDENTHAL (Abh. d. Berl. Ak. 1884, ph.-hist. Kl. S. 20) darin mit Recht einen Beweis der Unkenntnis dessen, der Alexander den Kommentar von *Ε* an unterschoben hat. Auf unsern Sosigenes geht ohne Zweifel auch PROKLUS in remp. II 23, 23 Kroll. Unter Septimius Severus und genauer (wie ZUMPT a. a. O. S. 98 zeigt) zwischen 198 und 211 wurde Alexander von Aphrodisias der Lehrstuhl für peripatetische Philosophie in Athen übertragen (s. o. S. 709, 2 Schl.). Er und nicht ein sonst unbekannter Peripatetiker namens Aristoteles ist auch mit dem *νεώτερος Ἀριστοτέλης ὁ ἐξηγητὴς τοῦ φιλοσόφου Ἀριστοτέλους* bei SYRIAN zu Metaph. 889 b Us. 101, 6 Kr. gemeint, wie aufser der Stelle selbst ihre Vergleichung mit ALEX. Metaph. 715, 18 ff. Bon. 738, 29 Hayd. aufser Zweifel stellt. Ebenso sagt ELIAS in Cat. 128, 12 Busse, man nenne Alex. auch Aristoteles, *οἷον δεύτερον ὄντα Ἀριστοτέλην*. — Neben diesen Peripatetikern, deren Zeit sich wenigstens annähernd bestimmen läfst, werden noch ziemlich viele andere genannt, von denen wir kaum mehr sagen können, als dafs sie den zwei ersten Jahrhunderten n. Chr. angehören müssen. Dahin gehört Achaikus (von FABRIC. Bibl. Gr. III 536 Harl. irrtümlich für einen Stoiker gehalten), von welchem SIMPL. in Cat. 159, 24. 202, 5. 208, 6. 263, 28. 269, 19 K. Bemerkungen über die Kategorien, ohne Zweifel aus einem Kommentar über diese Schrift, anführt; in der ersten von diesen Stellen unterscheidet er ihn und Sotion als Jüngere von den alten Erklärern, Andronikus, Boethus usw. Denselben nennen vielleicht auch DIOG. VI 99 und CLEM. strom. IV 8 S. 589 P. mit einer Ethik. Ferner Demetrius von Byzanz (DIOG. V 83), falls er nicht der S. 652 Genannte ist. Diogenianus, von dem EUS. pr. ev. IV 3. VI 8 gröfsere Bruchstücke, gegen Chrysipps Lehren über die Weissagung und das Verhängnis ge-

vorzugsweise | beschäftigt zu haben scheinen. Doch ist das, was in dieser | Beziehung von Peripatetikern des 1. Jahrhunderts[1]) mitgeteilt wird, sehr unerheblich. Aus dem zweiten werden von Aspasius Erklärungen der Kategorien[2]), der Schrift *περὶ ἑρμηνείας*[3]), der Physik[4]), der Bücher vom Himmel[5]), der Metaphysik[6]) erwähnt[7]); scheint er aber auch

---

richtet, vielleicht aus einer Schrift *π. εἱμαρμένης*, mitteilt; möglicherweise eine Person mit dem Pergamener Diogenianus, der bei Plut. De Pyth. orac. S. 394 d ff. qu. conv. VII 7, 8. VIII 1. 2 S. 710 b. 711 b. 717 b. 718 b als Gesprächsperson auftritt; was er ihm in den Mund legt, steht wenigstens mit dieser Annahme nicht im Widerspruch, Pyth. or. 5 S. 396 c. 14 S. 400 f würde vielmehr mit seinem skeptischen Verhalten zur Mantik stimmen. Es fehlt aber allerdings an bestimmteren Anzeichen dafür, dafs D. von Plutarch als Peripatetiker geschildert werden solle. Euarmostus, dem Aspasius bei Alex. z. Metaph. 44, 23 Bon. 59, 7 Hayd. schuldgibt, dafs er und Eudorus eine Lesart in der Metaphysik verändert haben, der also wohl jedenfalls noch ins 1. Jahrhundert gehört. Die von Alex. Aphr. De an. 151, 30 Br. angeführten, Sosikrates und Verginius Rufus, vielleicht auch der ebd. 186, 30 genannte Polyzelus. Der Ptolemäus, über welchen Bd. II b³ 54 zu vergleichen ist. Artemon, der Sammler aristotelischer Briefe (Bd. II b³ 56, 2), ist wohl älter als Andronikus; von Nikander, welcher (nach Suid. *Αἰσχρίων*) über die Schüler des Aristoteles schrieb, von dem bei Diog. II 47 genannten Peripatetiker Sokrates und von dem alexandrinischen Peripatetiker Strato (Diog. V 61 — bei Tertull. De an. 15 ist nicht er, sondern der Schüler des Erasistratus, welchen Diog. ebd. gleichfalls nennt, gemeint), wissen wir nicht, ob sie vor oder nach dem Anfang der christlichen Zeitrechnung gelebt haben. Ob Julianus von Tralles, dessen Annahme über die Bewegung des Himmels durch die platonische Weltseele Alex. Aphr. bei Simpl. De caelo 380, 1 Heib. bespricht, Peripatetiker oder Platoniker war, und ob diese Anführung auf einen Kommentar zu den Büchern vom Himmel oder auf einen solchen zum Timäus geht, läfst sich aus der Stelle nicht abnehmen.

1) Alexander von Ägä und Sotion; s. S. 805, 2.

2) Galen De libr. propr. c. 11 S. 43 Kühn. 119, 2 Müller.

3) Boeth. De interpr., vgl. den Index der Meiserschen Ausgabe. Boëthius äufsert sich übrigens wiederholt (II S. 41, 14. 87, 17 Meis.) sehr ungünstig über seine Erklärungen.

4) Simpl. Phys. 131, 14. 422, 20. 24. 423, 13. 436, 13. 547, 11. 549, 12. 558, 34. 570, 9. 22. 571, 9. 578, 27. 580, 16. 646, 4. 714, 33. 727, 35 728, 5. 752, 15. 24. 814, 29. 818, 27. 845, 19. 916, 30. 936, 29. 937, 1. 950, 4. 958, 8. 1022, 14. 1024, 27 Diels.

5) Simpl. De caelo 430, 33. 431, 11. 607, 5 Heiberg.

6) Alex. Metaph. 31, 23. 44, 23. 340, 10 Bon. 41, 27. 59, 6. 379, 3 Hayd.

7) Als Auszug aus einem Kommentar des Aspasius geben sich auch die Scholien zu den vier ersten Büchern und zu Teilen des 7. und 9. Buchs

die aristotelischen Schriften sorgfältig erklärt und namentlich auch auf die verschiedenen Lesarten geachtet zu haben, so ist doch nichts von ihm überliefert, was eine selbständige Untersuchung philosophischer Fragen bewiese. Mehr Eigentümliches wird von Adrastus[1]) berichtet. Aus seiner Schrift über die Ordnung der aristotelischen Werke[2]) werden Bemerkungen über die Reihenfolge, die Titel und die Echtheit derselben angeführt[3]); weiter | geschieht eines Kommentars zu den Kategorien Erwähnung[4]), und aus einem solchen zur Physik teilt Simplicius[5]) eine Auseinandersetzung über die Begriffe der Substanz, der wesentlichen und der zufälligen Eigenschaft mit, welche die aristotelischen Bestimmungen und Ausdrücke gut erläutert. Auch über Theophrasts und Ari-

der nikomachischen Ethik, welche Hase im Classical Journal Bd. XXVIII u. XXIX und Heylbut Bd. XIX 1 der Comm. Arist. Graec., Berlin 1889, veröffentlicht hat, die übrigens von keinem groſsen Wert sind.

1) Über ihn Martin zu Theo Smyrn. S. 74 ff. Gercke b. Pauly-Wissowa I 416 Nr. 7.

2) *Περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων* (Simpl. Phys. 4, 11. Categ. 18, 16; ungenauer ist die Bezeichnung Categ. 16, 2. *π. τ. τάξ. τῆς Ἀριστ. φιλοσοφίας*).

3) Nach Simpl. Categ. 16, 3—13 wollte er die Kategorien (von denen er ebd. 18, 17, vgl. Ammon. Cat. 13, 20. Philop. Anal. prior. 6, 7. Ders. Cat. 7, 27. 13, 9. Elias Cat. 133, 15, noch eine zweite Rezension namhaft macht) allen übrigen aristotelischen Schriften voranstellen und auf sie die Topik folgen lassen, und er gab deshalb den Kategorien mit anderen (vgl. T. II b³ 67, 1) die Überschrift: *πρὸ τῶν τόπων* (Anon. Schol. 32 b 36 Brandis, dessen Angabe vor der des Elias Cat. 132, 27 Busse den Vorzug verdient, da dieser oder vielleicht auch nur sein Abschreiber Adrasts und des angeblichen Archytas Bestimmungen offenbar verwechselt). In derselben Schrift hatte er 40 Bücher der Analytik erwähnt, von denen nur unsere vier echt seien (s. Bd. II b³ 70, 1), und sich über die Titel der Physik und ihrer Hauptteile geäuſsert (Simpl. Phys. 4, 11. 6, 4 Diels, vgl. Bd. II b³ 86 m.).

4) Galen De libr. propr. 11. XIX 42 f. Kühn. 119, 2 Müller.

5) Phys. 122, 33. Daſs diese Erörterung einem Kommentar zur Physik entnommen ist, erhellt aus den Worten, mit denen Simpl. sie einführt: *ὁ δὲ Ἄδραστος βουλόμενος δηλῶσαι, τί σημαίνει τὸ ὅπερ ὄν* (bei Arist. Phys. I 3. 186 a 33), *παρεξῆλθε μὲν ὀλίγον τῶν προκειμένων* usw. Simpl. scheint aber diesen Kommentar, den er sonst nie anführt, nicht selbst in Händen gehabt, sondern die Stelle von Porphyr, der ihrer, wie er bemerkt, erwähnt hatte, entlehnt zu haben. Der Auszug aus Adrast geht wohl bis zu den Worten (124, 1): *οὐδὲ λέγεται ὅπερ τὸ συμβεβηκός*.

stoteles' Ethik hat er vielleicht geschrieben[1]). Nehmen wir hinzu, was über seine mathematischen Kenntnisse, seine harmonischen und astronomischen Schriften, seinen Kommentar zum Timäus berichtet wird und aus denselben erhalten ist[2]), so werden wir das Lob, welches SIMPLICIUS diesem Peripatetiker spendet[3]), für vollkommen gerechtfertigt erkennen müssen. | Aber doch war es allem nach mehr die treue Überlieferung und verständige Erläuterung der aristotelischen Lehre, als neue und eigentümliche Untersuchungen, wodurch er es verdient hat. Wie er in den einzelnen Bestimmungen, welche von ihm überliefert sind, fast durchaus Aristoteles folgt, so schliefst er sich auch in seiner allgemeinen Ansicht über die Welt und die Gottheit an ihn an. Die Welt, deren Bau er nach aristotelischem Muster beschreibt[4]), ist durch das höchste Wesen aufs beste eingerichtet und wird von ihm in der ihr zukommenden Weise, im Kreise, bewegt. Eine Folge des Gegensatzes unter den irdischen Elementen und der verschiedenartigen Wirkungen, welche die Planetensphären bei der Mannigfaltigkeit ihrer Bewegungen auf sie ausüben, ist

1) Vgl. S. 806 m. T. II b³ 855 m.

2) Als Mathematiker bezeichnet CLAUDIAN. MAMERT. De statu an. I 25 den Adrastus, wenn sich dies auf den unsrigen bezieht; aus seinem Kommentar zum Timäus führt PORPH. in Ptol. Harm. III 270 Wallis eine Bestimmung über die Konsonanz an; dieser Schrift sind ohne Zweifel die Anführungen bei PROKL. in Tim. 192 C. 197 C. 198 E Bas. 170 f. 187. 192 Diehl und wohl auch bei ACHILL. c. 16 S. 136 (80) entnommen; eine Abhandlung über die Sonne nennt ACHILL. c. 19 S. 139 (82). Endlich hat MARTIN a. a. O. nachgewiesen, dafs der gröfste Teil von Theos Astronomie aus einer Schrift des Adrastus entlehnt ist; dafs diese eben der Kommentar zum Timäus war, zeigt HILLER Rhein. Mus. N. F. XXVI (1871) 582 ff., und derselbe weist auch nach, dafs Chalcidius diesem Kommentar für den seinigen viel entnommen hat. Eine Adrast früher zugeschriebene noch vorhandene Harmonik in 3 Büchern (FABRIC. Bibl. Graec. III 459. 653) hat vielmehr Manuel Bryennius im Anfang des 14. Jahrhunderts verfafst, vgl. CAESAR Grundzüge d. griech. Rhythmik S. 3, 2. 28.

3) Cat. 16, 1 K.: *Ἄδρ. ὁ Ἀφροδισιεύς, ἀνὴρ τῶν γνησίων Περιπατητικῶν γεγονώς.*

4) M. s. die Ausführungen über die Kugelgestalt des Weltganzen und der Erde, die Lage der letzteren im Mittelpunkt des Ganzen, ihre im Vergleich mit diesem verschwindende Kleinheit bei THEO SMYRN. Astron. c. 1—4 S. 120—129 Hiller.

der Wechsel in der diesseitigen Welt[1]); dabei verwahrt sich aber der Peripatetiker ausdrücklich gegen die Meinung, als ob die himmlischen Körper um des Geringeren und Vergänglichen willen geschaffen seien, jene haben vielmehr ihren Zweck in sich selbst, und ihr Einflufs auf das Irdische sei nur eine naturnotwendige Wirkung[2]). Alles dies ist aristotelisch; auch die aristotelische Sphärentheorie suchte Adrast im Prinzip festzuhalten, indem er sie mittelst sinnreicher Abänderungen mit den Annahmen der späteren Astronomen | verknüpfte[3]). Er erscheint daher, abgesehen von seinen mathe-

---

1) A. a. O. c. 22 S. 148, 13 ff. H.

2) A. a. O.: Unter dem Monde herrscht der Wechsel, das Entstehen und Vergehen. (149, 9) *τούτων δέ, φησίν* (Adrastus), *αἴτια τὰ πλανώμενα τῶν ἄστρων. ταῦτα δὲ λέγοι τις ἄν, οὐχ ὡς τῶν τιμιωτέρων καὶ θείων καὶ ἀιδίων ἀγεννήτων τε καὶ ἀφθάρτων ἕνεκα τῶν ἐλαττόνων καὶ θνητῶν καὶ ἐπικήρων πεφυκότων, ἀλλ᾽ ὡς ἐκείνων μὲν διὰ τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον καὶ μακαριώτατον ἀεὶ οὕτως ἐχόντων, τῶν δ᾽ ἐνταῦθα κατὰ συμβεβηκὸς ἐκείνοις ἑπομένων.* Die Kreisbewegung der Welt setze einen ruhenden Mittelpunkt voraus, also ein Element, dessen natürliche Bewegung gegen die Mitte gehe; dann müsse es aber auch eines geben, dessen Bewegung gegen den Umkreis hingeht, und weiter die zwischen beiden liegenden. Diese Elemente seien nun ihrer Natur nach veränderlich; wirklich herbeigeführt werde ihr Wechsel durch den der Jahreszeiten, der seinerseits durch die wechselnde Stellung der Planeten, besonders der Sonne und des Mondes, bedingt sei. Vgl. hierzu Bd. II b[3] 440. 468 f.

3) Bei Theo c. 32 S. 180, 22 ff. H., wozu c. 18 S. 147, 14 H. und Martin S. 117 f. z. vgl. Adrast nimmt hier an, jeder Planet sei auf der Oberfläche einer Kugel befestigt, welche sich ihrerseits von der oberen zur unteren Begrenzungsfläche einer hohlen, mit der Fixsternsphäre konzentrischen Sphäre erstrecke. Die letztere soll sich nun in der Richtung der Ekliptik, aber langsamer als die Fixsternsphäre, von Ost nach West drehen (oder vielleicht auch, sagt Adr., in dieser Richtung von der Fixsternsphäre mit herumgeführt werden, während sie selbst sich von West nach Ost dreht); gleichzeitig aber soll die den Planeten tragende Kugel (welche den Epicykeln Hipparchs entspricht) innerhalb der hohlen Sphäre sich in der Art bewegen, dafs der Planet einen Kreis beschreibt, dessen Durchmesser von einem Punkt an der äufseren Grenze der planetarischen Hohlsphäre bis zu dem ihm gegenüberliegenden an ihrer inneren Grenze sich erstreckt, dessen Mittelpunkt daher von dem der konzentrischen Sphären um den Halbmesser der den Planeten tragenden Kugel abliegt; so dafs demnach Adrast auch der Hypothese der Ekkentren in seiner Theorie Rechnung getragen hatte. Dafs übrigens diese Theorie, abgesehen von ihren sonstigen Mängeln, nur die scheinbaren Umläufe der Sonne und des Mondes erklären würde, bemerkt Martin S. 119.

matischen und sonstigen gelehrten Kenntnissen, durchaus nur als ein geschickter Erklärer und Verteidiger der aristotelischen Annahmen. — Nicht einmal so viel läfst sich Herminus nachrühmen. Was uns aus seinen Kommentaren zu den logischen Schriften des Aristoteles mitgeteilt wird [1]), ist teils unbedeutend, teils kommt darin eine äufserliche und formalistische Behandlung der logischen Fragen und mancherlei Mifsverständnis der aristotelischen Sätze zum Vorschein [2]). Dafs er die | Endlosigkeit der Bewegung des Himmels nicht von der Einwirkung des ersten Bewegenden, sondern von der

1) Am häufigsten wird unter diesen die Erklärung der Kategorien angeführt; s. folg. Anm. und Simpl. in Categ. 1, 14. 13, 16. 30, 6. 55, 22. 57, 22. 58, 20. 62, 7. 17. 124, 33. Porph. Cat. 59, 17. 107, 25. Ferner die der Schrift π. ἑρμηνείας: Boeth. De interpret. (vgl. den Index der Meiserschen Ausgabe). Ammon. De interpr. 52, 29. Weiter vgl. m. folg. Anm. Ebd. und bei Alex. Anal. pr. 89, 34 über seine Erklärung der Analytik, bei Alex. Top. 569, 3. 574, 26 über die der Topik.

2) M. s. hierüber Prantl Gesch. d. Log. I 545 ff. und H. Schmidt in der S. 806 u. erwähnten Dissertation. Was von Herminus' Logik etwa anzuführen sein mag, ist dieses. Die Schrift über die Kategorien, welche er als Grundlegung der Dialektik betrachtete und daher mit Adrastus πρὸ τῶν τόπων überschrieb (Elias Cat. 241, 30, nach dem er eben hieraus die Voranstellung der Lehre von den Gegensätzen Categ. c. 10 erklärte), soll weder ontologisch von den obersten Gattungen des Wirklichen, noch blofs von den Redeteilen handeln, sondern von den für jede Klasse des Wirklichen geeigneten Bezeichnungen (Porph. Cat. 59, 17 ff. Olympiod. Proleg. 18, 30. 19, 6. Elias Cat. 129, 11); dabei wollte er es dahingestellt sein lassen, ob es nur so viel oberste Gattungen gebe als aristotelische Kategorien (Simpl. Cat. 62, 17 ff.). Wenn De interpret. 1 Anf. bemerkt wird, die psychischen Vorgänge, welche durch die Worte bezeichnet werden, seien bei allen die gleichen, so wollte dies Herminus nicht zugeben, weil es in diesem Fall nicht möglich wäre, den gleichen Ausdruck in verschiedenem Sinne zu nehmen, weshalb er a. a. O. 16 a 6 statt ταὐτὰ πᾶσι παθήματα ψυχῆς „ταῦτα" las (Boeth. De interpret. II S. 39, 25 ff. Meis. Ammon. De interpret. 24, 18). In betreff der sogenannten unendlichen Sätze unterschied er die drei Fälle, dafs das Prädikat oder das Subjekt oder beide unendliche (negativ ausgedrückte) Begriffe seien, wollte aber fälschlich nicht blofs die der ersten, sondern auch die der zweiten und dritten Klasse den entsprechenden verneinenden Urteilen gleichstellen (Boeth. S. 275 M. So versteht der Verf. wenigstens die Stelle; anders Schmidt a. a. O. S. 28, der wohl die Worte des Boethius S. 275, 31 ff. nicht genügend berücksichtigt hat). Zu Anal. pr. 26 b 37 stellte er eine unfruchtbare Untersuchung darüber an, welcher Begriff in Schlüssen der zweiten Figur der Ober- und welcher der Unterbegriff sei (Alex. Anal. pr. 72, 27. Prantl 555 f.). Ähnliches bei [Ammon.] Anal. pr. 39, 21 Wall.

ihm inwohnenden Seele herleitete[1]), ist eine Abweichung von der aristotelischen und eine Annäherung an die platonische Lehre, der schon Alexander widersprochen hatte[2]). Aus Achaïkus' Kommentar zu den Kategorien ist uns nur wenig und Unerhebliches überliefert[3]). Auch aus Sosigenes' logischen Schriften wird nicht viel mitgeteilt[4]); dagegen erhalten wir durch seine Erläuterung und Beurteilung der aristotelischen Sphärentheorie[5]) eine sehr | günstige Meinung von seinen mathematischen Kenntnissen und von der Sorgfalt, mit der er dieselben zur Erklärung des Aristoteles verwandte[6]). In philosophischer Beziehung sind jedoch für uns die wichtigsten von diesen jüngeren Peripatetikern Aristokles und Alexander von Aphrodisias, weil uns erst von ihnen wieder Erörterungen vorliegen, welche von den Einzelheiten der Logik und der Physik zu allgemeineren, für die ganze Weltansicht mafsgebenden Untersuchungen fortgehen.

Aristokles aus Messene in Sicilien[7]), der Lehrer des

---

1) Simpl. De caelo 169 b 45 K. 380, 3 Hb. nach einem Bericht Alexanders, der sich aber, wie es scheint, nicht auf einen Kommentar, sondern auf die Vorträge des Herminus bezog, wie auch ebd. 193 b K. 430, 32 Hb. nur aus diesen eine Aussage desselben über die Lesart des Aspasius mitgeteilt wird.

2) Doch werden wir finden, dafs sich dieser Widerspruch auf die Annahme einer eigenen Seele im Fixsternhimmel nicht erstreckte.

3) Die betreffenden Stellen sind schon oben S. 807 u. verzeichnet.

4) Aus einem Kommentar zu den Kategorien teilt Dexipp. in Categ. S. 7, 4. 28 Busse seine Bedenken über die Frage mit, ob das λεγόμενον eine φωνὴ oder ein πρᾶγμα oder ein νόημα sei, worüber er aber nicht ins reine gekommen sei; eine Bemerkung über Analyt. pr. I 9 Anf gibt Philop. Anal. pr. XXXIII b Trinc. S. 126, 21 Wallies nach Alexander.

5) Bei Simpl. De caelo 219 a 39. 223 a 29—228 b 15 K. 488, 20. 498, 2—510, 23 Hb., wo Simpl. dem Sosigenes nicht blofs in dem, wofür er sich ausdrücklich auf ihn beruft, sondern durchaus zu folgen scheint; vgl. Ps. Alex. Metaph. 677, 25 ff. Bon. 702, 38 Hayd., der am Schlufs seiner Erörterung Sosigenes gleichfalls nennt.

6) Solche mathematisch-naturwissenschaftliche Untersuchungen enthielt auch Sosigenes' Schrift περὶ ὄψεως, aus deren drittem Buch Themist. De anim. 61, 22 Hz. über das Leuchten mancher Körper im Dunkeln, und aus dem achten Alex. Meteorol. 143, 13 Hayd. über den Hof um Sonne und Mond einiges mitteilt.

7) Suid. Ἀριστοκλ. Μεσσήνιος.

Alexander von Aphrodisias[1]), ist uns zwar hauptsächlich durch | die Bruchstücke eines geschichtlichen Werkes bekannt, welche EUSEBIUS[2]) erhalten hat, und diese enthalten seiner

1) Dafs er dieses war, wird zwar in dem (bekanntlich aus dem Lateinischen zurückübersetzten) Texte der Aldina von SIMPL. De caelo S. 34 b unt. gesagt, dem auch KARSTEN S. 69 b 25 gefolgt ist; dagegen heifst es in der akademischen Ausgabe bei Heiberg S. 153, 16 nach den besten Handschriften: ὁ Ἀλέξανδρος, ὥς φησι, κατὰ τὸν αὐτοῦ διδάσκαλον Ἀριστοτέλην, ebenso bei CYRILL. c. Julian. II 61 D: γράφει τοίνυν Ἀλέξανδρος ὁ Ἀριστοτέλους μαθητής, und auch bei ALEX. De an. 110, 4 Bruns (s. u. S. 815, 3) wird Aristoteles der Lehrer Alexanders genannt. Nichtsdestoweniger hat es alles für sich, dafs der Simpliciustext der Aldina gegen den akademischen recht hat, und dafs auch in den zwei anderen Stellen statt „Ἀριστοτέλους“ zu lesen ist: Ἀριστοκλέους. Denn 1) fehlt von einem Peripatetiker Aristoteles, welcher der Zeit nach der Lehrer des Alexander von Aphrodisias sein könnte, jede Spur; dafs es nämlich mit seiner vermeintlichen Erwähnung bei Syrian nichts ist, wurde schon S. 807 bemerkt; und 2) ist es höchst unwahrscheinlich, dafs ein Abschreiber den allbekannten Namen des Aristoteles in den unbekannten des Aristokles verwandelt haben sollte, wogegen das Umgekehrte sehr leicht geschehen konnte und auch sonst oft geschehen ist: so zeigt MÜLLER Fr. Hist. Gr. II 179. IV 330, dafs bei PS.-PLUT. Parallel. 29 S. 312 e und APOSTOL. XIV 70 Ἀριστοτέλης steht, während STOB. Floril. 64, 37 und ARSEN. S. 385 das richtigere Ἀριστοκλῆς (der Historiker Aristokles aus Rhodus) geben, und dafs ebenso die Scholiasten zu Pindar Olymp. VII 66 zwischen den beiden Namen, von welchen nur der des Aristokles richtig ist, schwanken; bei PHILOP. in Nicom. Arithm. Schol. 1 S. 1, 15 haben nach HOCHE Praef. II zwei Handschriften statt Ἀριστοκλῆς „Ἀριστοτέλης“, und bei BOETH. De interpr. II hat erst MEISER (S. 56, 2) die Angabe des Baseler Textes (S. 309 m), dafs Plato anfangs Aristoteles geheifsen habe, verbessert. (Dagegen ist in den vielen weiteren Fällen, in denen ROSE Arist. pseudepigr. 615 f. die gleiche Verwechslung annimmt, die Sache, wie HEITZ verlor. Schr. d. Arist. 295 zeigt, sehr fraglich.)

2) Praep. ev. XI 3, 1—9. XIV 17—21. XV 2. 14. Der Titel dieses Werks lautete nach EUS. XI 2, 5: περὶ φυσιολογίας, nach dems. XIV 17, 1. XV 2. 14. SUID. Ἀριστοκλ.: περὶ φιλοσοφίας. Bei EUS. a. d. a. O. wird das siebente und achte, bei SUID. Σωτάδας das sechste Buch dieses Werkes angeführt. Die δέκα βιβλία π. φιλοσοφίας nennt PHILOP. a. a. O. und Schol. 15. Weiter nennt SUID. von ihm eine Ethik in 9 Büchern; was er ihm sonst zuschreibt, scheint teils dem Pergamener, teils dem Rhodier Aristokles zu gehören. Ebenso denkt v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF Philol. Unters. IV 27, 2 bei dem Aristokles, dessen Kommentar zum Timäus PROKL. in Tim. 7 A Bas. S. 20, 2 Diehl anführt, gewifs mit Unrecht an den unsrigen; es wird vielmehr der T. III b[4] 900 u. berührte Zeitgenosse des Proklus gemeint sein oder der von PROKL. in Tim. 27 A Bas. S. 85, 28 Diehl. erwähnte Rhodier, über den WENTZEL b. Pauly-Wissowa II 935 Nr. handelt.

Abzweckung gemäfs keine eigenen philosophischen Untersuchungen. Aristokles berichtet und bestreitet die Lehren anderer Schulen, der Eleaten und der Skeptiker, der Cyrenaiker und Epikureer, auch den stoischen Materialismus, und anderseits verteidigt er Aristoteles gegen mancherlei Anschuldigungen [1]; das ganze Werk mufs eine vollständige kritische Übersicht über die Systeme der griechischen Philosophen enthalten haben. Doch ist es bemerkenswert, wie sich der Peripatetiker in diesen Bruchstücken über Plato äufsert. Er bezeichnet denselben als einen echten und vollkommenen Philosophen und begleitet seine Lehre, so weit sich nach den dürftigen Auszügen darüber urteilen läfst, mit eigener Zustimmung [2]. Er scheint demnach anzunehmen, dafs die platonische und die aristotelische Philosophie in der Hauptsache einig seien; eine Behauptung, die uns sonst in jener Zeit mehr nur in der platonischen Schule begegnet. Derselbe Aristokles weifs aber die peripatetische Lehre auch mit der stoischen auf eine Art zu verbinden, welche beweist, dafs der Verfasser der Schrift von der Welt mit dieser Richtung nicht allein stand. In einer merkwürdigen Stelle des Alexander von Aphrodisias [3] | wird uns berichtet: Um den Schwierig-

1) S. Bd. II b³ 8. 37, 2. 43, 3.

2) Eus. XI 3, 1; dagegen bezieht sich § 2 auf Sokrates.

3) Diese Stelle befindet sich in dem 2. Buche *π. ψυχῆς* S. 110, 4—113, 6 Bruns und müfste meines Erachtens selbst dann auf Alexander zurückgeführt werden, wenn Torstrik Arist. De an. S. 186 mit der Behauptung recht hätte, dafs das 2. Buch *π. ψυχῆς* nicht von Alexander herrühre; denn auch in diesem Fall würden wir darin nur die Überarbeitung der zweiten Hälfte von Alexanders Werk sehen können. (Vgl. u. S. 791, 2 3. Aufl.) Nachdem hier Alexander über den leidenden und den tätigen Verstand im Sinn des Aristoteles gehandelt hat, fährt er, wie unser gedruckter Text 110, 4 Br. lautet, so fort: *ἤκουσα δὲ περὶ νοῦ τοῦ θύραθεν παρὰ Ἀριστοτέλους, ἃ διεσωσάμην.* Erscheinen aber diese Worte an und für sich schon seltsam, so wird durch das, was darauf folgt, und namentlich durch S. 113, 2 Br. jeder Zweifel darüber gehoben, dafs die Darstellung, welche sie einführen, nicht dem Aristoteles, sondern einem Lehrer des Alexander beigelegt werden soll, aus dessen Munde sie dieser aufgezeichnet hat, wiewohl er selbst ihr nicht beistimmte; und dafs dieser kein anderer als Aristokles sein kann, und demnach für *Ἀριστοτ.* *Ἀριστοκλέους* zu setzen ist, wurde schon S. 814, 1 gezeigt. Vgl. auch Brandis Gesch. d. Entwickl. d. griech. Philos. II 268.

keiten der aristotelischen Lehre über die von aufsen in den Menschen kommende Vernunft zu entgehen, habe Aristokles folgende Ansicht aufgestellt. Der göttliche Verstand, habe er gesagt, sei in allen, auch den irdischen Körpern und wirke beständig in der ihm eigentümlichen Weise. Von dieser seiner Wirksamkeit in den Dingen stamme nicht allein die Vernunftanlage im Menschen, sondern auch alle Verbindung und Trennung der Stoffe, also überhaupt die ganze Gestaltung der Welt her; sei es nun, dafs er diese für sich allein, oder dafs er sie in Verbindung mit den Einflüssen der Himmelskörper bewirke, oder dafs aus letzteren zunächst die Natur entstehe und diese in Verbindung mit dem Nus alles bestimme. Finde nun diese an sich allgemeine Wirksamkeit des Nus in einem bestimmten Körper ein zu ihrer Aufnahme geeignetes Organ, so wirke der Nus in diesem Körper als der ihm inwohnende Verstand, und es entstehe eine individuelle Denktätigkeit. Diese Empfänglichkeit für die Aufnahme des Nus ist, wie Aristokles glaubt, durch die stoffliche Zusammensetzung der Körper bedingt und hängt namentlich davon ab, ob dieselben mehr oder weniger Feuer in sich haben; diejenige körperliche Mischung, welche ein Organ für den tätigen Verstand darbietet, wird der potentielle Verstand genannt, und die Wirkung | des tätigen göttlichen Verstandes auf den potentiellen menschlichen, wodurch dieser zur Aktualität erhoben wird, und das individuelle Denken zustande kommt, besteht in nichts anderem als darin, dafs die alles durchwaltende Tätigkeit des göttlichen Nus in bestimmten Körpern auf besondere Weise zur Erscheinung kommt[1]). Alexander selbst bemerkt über diese Annahmen seines Lehrers, welchen derselbe sogar den aristotelischen Text anbequemen will[2]), sie stehen mit der stoischen Lehre in einer bedenklichen Verwandtschaft[3]), und auch wir werden uns nicht

1) A. a. O. 111, 27 ff.

2) A. a. O. 113, 4: *καὶ τὴν λέξιν δὲ τὴν ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ ψυχῆς τούτοις προσοικειοῦν ἔλεγεν δεῖν.*

3) A. a. O. 113, 12: *ἀντιπίπτειν ἐδόκει μοι τούτοις τό τε τὸν νοῦν καὶ ἐν τοῖς φαυλοτάτοις εἶναι θεῖον ὄντα, ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔδοεν* usw.

verbergen können, wie nahe der in der ganzen Körperwelt und besonders im feurigen Element wirkende Nus der stoischen Weltvernunft steht, welche zugleich das Urfeuer und als solches die künstlerisch bildende Naturkraft ist. Wie der heraklitische Hylozoismus bei der Entstehung des stoischen Systems durch die Lehre des Aristoteles über den Nus befruchtet worden war, so sehen wir jetzt diese Lehre in der peripatetischen Schule selbst und auch bei einem so angesehenen Vertreter derselben wie Aristokles mit der stoischen Weltanschauung in eine Verbindung treten, welche die spätere Vereinigung dieser Systeme durch den Neuplatonismus vorbereitet[1]. |

Strenger und reiner ist der Aristotelismus des Alexander von Aphrodisias[2]. Dieser tüchtige, von der Folgezeit durch die Ehrennamen des Auslegers und des

---

1) Vgl. o. S. 664. Wie wenig Aristokles mit dieser Vermischung der aristotelischen und stoischen Theologie in jener Zeit allein stand, zeigt auch eine Äufserung seines Zeitgenossen Athenagoras. Dieser mit der griechischen Philosophie wohlbekannte Apologet sagt nämlich Supplic. c. 5 S. 22 P. über Aristoteles und die Peripatetiker: *ἕνα ἄγοντες οἱονεὶ ζῷον σύνθετον ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστηκότα λέγουσι τὸν θεόν, σῶμα μὲν αὐτοῦ τὸ αἰθέριον νομίζοντες τούς τε πλανωμένους ἀστέρας καὶ τὴν σφαῖραν τῶν ἀπλανῶν κινούμενα κυκλοφορητικῶς, ψυχὴν δὲ τὸν ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ σώματος λόγον, αὐτὸν μὲν οὐ κινούμενον, αἴτιον δὲ τῆς τούτου κινήσεως γινόμενον.* (Ähnlich äufsert sich Clemens Protr. c. 5 S. 58 P. 50, 28 St.) Entspricht dies auch der Auffassung des Aristokles nicht genau, so wird doch auch hier die Gottheit in stoischer Weise als Weltseele behandelt, nur dafs nicht alle Teile der Welt, sondern blofs die himmlischen Sphären ihren Leib bilden sollen. Selbst Alexander wies ja aber der Gottheit nicht mit Aristoteles aufserhalb, sondern in der äufsersten Sphäre ihren Sitz an; vgl. S. 827, 5.

2) Vgl. Gercke b. Pauly-Wissowa I 1453 ff. Über Alexanders persönliche Verhältnisse ist nichts überliefert. Seine Zeit läfst sich nach der S. 710 u. berührten Angabe De fato Anf. S. 164, 3 Bruns bestimmen; er mufs demnach zwischen etwa 198 und 211 n. Chr. ein Lehramt der aristotelischen Philosophie bekleidet haben. Von seiner Vaterstadt Aphrodisias (nicht: Aphrodisium; vgl. Ammon. De interpret. 13, 19. 100, 20. 202, 4 B. Simpl. De caelo 377, 20 H.) ist *Ἀφροδισιεὺς* sein stehender Beiname (schon er selbst bezeichnet sich Metaph. 532, 8 H. mit den Prädikaten: *ἰσχνὸς φιλόσοφος λευκὸς Ἀφροδισιεύς*); welches Aphrodisias aber damit gemeint ist, läfst sich nicht ausmachen. — Über seine Schriften vgl. m. Fabric. Bibl. Gr. V 650 ff. Harl. und die dort Angeführten.

zweiten Aristoteles ausgezeichnete[1]) Peripatetiker hat sich unstreitig um die Erklärung der aristotelischen Werke, von denen er einen grofsen Teil mit ausführlichen, in die Worte wie in die Gedanken des Verfassers sorgfältig eingehenden Erklärungen versehen hat[2]), ein bedeutendes | Verdienst er-

1) Vgl. Syrian und Elias in den S. 807 angeführten Stellen; Simpl. De an. 52, 28 H.: ὁ τοῦ Ἀριστοτέλους ἐξηγητὴς Ἀλέξ. Themist. De an. 120, 18 Hz.: ὁ ἐξηγητὴς Ἀλεξ.; ebenso Philop. De gen. et corr. 62, 17. 214, 23. 226, 18. Ammon. De interpr. 39, 14: ὁ Ἀφροδισιεὺς ἐξηγητής. Auch ὁ ἐξηγητὴς schlechtweg wird er genannt, z. B. bei Olympiodor. Meteorol. 263, 21. Dagegen ist ebd. 51, 27. 53, 13 mit dem ἐξηγητής, der etwas über Alexanders Erklärung bemerkt, ein weit jüngerer Mann, ein Lehrer des Verfassers, gemeint, wie man schon aus der Anführungsformel ἔφη (nicht: φησίν) sieht; man kann daher aus dieser Stelle nicht mit Ideler schliefsen, der Erklärer der Meteorologie sei von dem Aphrodisienser zu unterscheiden. Vgl. Stüve in der Vorr. d. ak. Ausg. S. VII ff. — Alexanders Kommentare las schon Plotin nebst denen des Aspasius, Adrastus u. a. mit seinen Schülern: Porph. v. Plot. 14 S. 109, 46 West.

2) Die noch vorhandenen Kommentare Alexanders, welche in der akademischen Ausgabe der Aristoteles-Kommentare Bd. I—III bilden, erstrecken sich auf folgende Schriften: 1) B. 1 der ersten Analytik, hrsg. v. Wallies (Comm. Ar. II 1). 2) Topik (teilweise überarbeitet; s. Brandis S. 297 der S. 641, 1 genannten Abhandlung und Wallies Die griech. Ausleger der Aristot. Topik, Berl. Gymn.-Progr. 1891, sowie die Einleitung seiner Ausgabe). 3) Meteorologie, hrsg. v. Hayduck (Comm. Ar. III 2). Dafs dieser Kommentar nicht von einem andern Alexander herrührt, wurde schon S. 805, 2 und vor. Anm. bemerkt. Auch die Zitate Olympiodors aus dem „Aphrodisienser“ passen durchaus auf unseren Alexander-Kommentar; m. vgl. Olymp. Meteor. 6, 19. 273, 28 Stüve mit Alex. Meteor. 179, 3 Hayd.; Ol. 69, 15 (wo Ideler Arist. Meteor. I 202 ganz grundlos eine Differenz zwischen Olympiodors Zitat und unserem Kommentar findet) mit Alex. 40, 21; Ol. 175, 2. 12. 16. 178, 5 mit Alex. 93, 24; Ol. 270, 3 mit Alex. 177, 22; Ol. 298, 19. 302, 13 mit Alex. 200, 32 und die übrigen von Stüve im Index seiner Ausgabe des Olympiodor S 374 unter Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφρ. angeführten Stellen, unter denen sich auch die von Ideler a. a. O. I S. XVII vermifsten befinden, soweit sie wirklich dem Aphrodisienser zukommen (und nicht vielmehr dem in der vor. Anm. besprochenen ungenannten Exegeten). Simpl. De caelo 391, 12, auf den sich Ideler praef. S. XVII auch stützt, um unseren Kommentar einem anderen Verfasser zuzuweisen, geht jedenfalls auf die unter Nr. 6 erwähnte Auslegung der Bücher vom Himmel. 4) Π. αἰσθήσεως; Ausgabe von Thurot 1875 und von Wendland 1901 (Comm. Arist. III 1). Da Alexander selbst diesen Kommentar nirgends erwähnt, wohl aber in ihm sich auf Stellen anderer seiner Schriften bezieht, so mag er eins seiner letzten Werke sein, vgl. Wendland in seiner Ausgabe praef. p. V 5) Metaphysik; Ausgaben von Bonitz 1847 und Hayduck 1891 (Comm.

worben [1]). Seine eigenen Schriften [2]) wollen | aber auch nicht

---

Arist. I). Der Kommentar zu B. I—V ist ganz erhalten; das Weitere hielt Bonitz (vgl. S. XIV ff. sr. Ausg.) für eine verkürzende Überarbeitung desdelben Werkes. Dagegen suchte Freudenthal (Abh. d. Berl. Ak. 1884, 3. Abteil. S. 1—134) nachzuweisen, dafs die in den griechischen Hss. überlieferten Bruchstücke der Erklärung des Buches XII mit den durch Averroes erhaltenen augenscheinlich echten Resten der Auslegung Alexanders von diesem Buche nicht zu vereinigen seien; deshalb unterliege die Echtheit des angeblichen Auszugs ebenfalls für die Bücher VI—XI begründetem Zweifel. Zahlfleisch Arch. f. Gesch. d. Ph. XIII 85—89 schliefst sich Bonitz an. — Eine Erklärung der σοφιστικοὶ ἔλεγχοι, welche gleichfalls Alexanders Namen trägt, ist anerkannt unecht; vgl. Brandis a. a. O. S. 298. Ausgabe von Wallies 1898 (Comm. Arist. III 3).

Verlorene Kommentare werden zu folgenden Schriften angeführt: 1. Die Kategorien, von Simpl. Categ. 1, 14. 16. 10, 9. 13, 16. 90, 31 und oft, vgl. den Index S. 556 f.; De caelo 168, 17. Dexipp. Categ. 6, 5. 33, 27. 45, 28. Elias Categ. 129, 10. 166, 35. 179, 36. 182, 15. 218, 13. 226, 26. 242, 14. 2. Π. ἑρμηνείας: Ammon. De interpr. 13, 19. 15, 23. 27, 24. 39, 14. 57, 19. 67, 31. 100, 20. 157, 13. 202, 4. 242, 27. 31. 267, 27. Boeth. De interpr. sehr häufig; vgl. den Meiserschen Index. Michh Epes. Schol. in Arist. 100 a unt. Brand. 3. Das zweite Buch der ersten Analytik: Philop. in Anal. pr. 387, 6. 440, 19. Anon. Paris. (ein Kommentar unter Alexanders Namen, aber viel später, über den Brandis a. a. O. S. 290) Schol. 188 a 19. 191 a 10. b 28 Brand. u. ö. 4. Die zweite Analytik: Ps.-Alex. in Metaph. 475, 20 Hayd. Philop. in Analyt. post. Schol. 196 a 33. 200 b 30. 203 b 18. 211 b 34 Brand. u. o. Eustrat. in Anal. post. B 1, 5. 2, 28. 19, 1. 44, 5. 61, 21. 63, 31. 69, 18. 107, 22. 113, 21. 123, 24. 125, 17. 126, 19. Prantl Gesch. d. Log. I 621, 18. 5. Die Physik: Simpl. Phys. 12, 7. 15. 13, 19. 14, 9. 21. 21, 35. 23, 16. 530, 15 (vgl. Diels z. d. St.) und an sehr vielen anderen Stellen, besonders zu den drei ersten Büchern; Philop. Phys. 81, 25. 349, 5. 356, 8. 492, 3. 528, 12. 738, 24. 745, 20. 756, 9. 854. 14. 891, 1. Dieser Kommentar scheint für Simpl. die Hauptquelle des seinigen gebildet zu haben, und es scheinen namentlich die Bruchstücke vorsokratischer Philosophen, welche dem letzteren einen so hohen Wert geben, ganz oder gröfstenteils aus ihm entlehnt zu sein. 6. Die Schrift vom Himmel: Alex. Meteor. 18, 32. Ps.-Alex. Metaph. 703, 1. 15. Von Simpl. De caelo durchweg berücksichtigt, vgl. den Index bei Heiberg S. 766 f. Damasc. Schol. Ar. 454 b 11 Brand. 7. De generatione et corruptione: Ps.-Alex. Met. 672, 12 Hayd. Überschrift zu Alex. qu. nat. II 22 S. 45, 20. 71, 4 Br. Philop. De gen. et corr. an etwa 30 Stellen, s. d. Index b. Vitelli S. 353. 8. De anima: Simpl. De an. 50, 37. 52, 28. 80 4. 93, 31. 101, 18. 102, 28 u. o., vgl. d. Index b. Hayduck S. 356. Themist. De an. 76, 17 (?). Philop. De an. 159, 18 Hayd. u. ö., s. d. Index. Ps.-Alex. Metaph. 441 1. 445, 13. 505, 2. 589, 24 Hayd., vgl. Bonitz Alex. comm. in Metaph. XXII. Erklärungen der kleineren anthropologischen Schriften aufser der noch vorhandenen der Abhandlung *De sensu* werden nicht erwähnt. Über angebliche

mehr sein als Erläuterungen und Verteidigungen der aristote-

Kommentare zur Rhetorik und Poetik s. m. Fabric. 665. 667. — Dafs Alex. auch andere als die aristotelischen Schriften erklärt habe, kann man aus der ungereimten Behauptung des Elias in Categ. 128, 15 Busse, er habe nicht blofs die des Stagiriten Aristoteles, sondern auch die der anderen Männer dieses Namens erläutert, nicht schliefsen; auch die Erörterung über die harmonischen Zahlen des Timäus, deren Philop. De an. 118, 28 Hayd. erwähnt, mufs sich im Kommentar zu der Schrift von der Seele gefunden haben.

1) (Zu S. 819.) M. vgl. hierüber und gegen Ritters (IV 264) geringschätziges Urteil über Alexander: Brandis a. a. O. S. 278. Schwegler D. Metaphysik d. Ar. t. I. Bd. Vorr. S. VIII. Bonitz Alex. comm. in Metaph. praef. I. Prantl Gesch. d. Log. I 621.

2) (Zu S. 819.) Wir besitzen deren aufser den Kommentaren noch vier: 1) π. ψυχῆς; neueste Ausg. v. Bruns, Berl. 1887 (Suppl. Arist. II 1). Diese Schrift umfafste, wie Freudenthal (i. d. o. S. 819 Anm. erwähnten Abh.) aus der arabischen Überlieferung nachweist, nur ein Buch; das sog. 2. Buch ist eine ähnliche Sammlung wie die *Quaestiones naturales* (vgl. Bruns S. V der praef. sr. Ausg.). 2) π. εἱμαρμένης (vgl. o. S. 709, 2 g. E.), herausgegeben von Orelli, Zürich 1824, und von Bruns, Berlin 1892 (Suppl. Arist. II 2). 3) φυσικῶν σχολικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων 3 B. (*quaestiones naturales*) und ἠθικῶν προβλημάτων 1 B. (auch als 4. Buch der ἀπορίαι bezeichnet); Ausg. von Spengel, München 1842, und von Bruns, Berlin 1892 (Suppl. Ar. II 2), der praef. V—XXVII über Titel, Inhalt und Überlieferung dieser Sammlung Genaueres angibt; 4) π. κράσεως καὶ αὐξήσεως (auch π. κρ. καὶ μίξεως oder π. μίξεως unzutreffend betitelt) herausgegeben von Ideler nach der Aldina als Anhang zu Arist. Meteorol., Leipz. 1836, und von Bruns, Berlin 1892, mit Nr. 2 und 3 zusammen (Suppl. Ar. II 2). Der Anfang fehlt. Die Probleme dagegen (φυσικῶν ἀπορημάτων καὶ ἰατρικῶν προβλημάτων 2 B. — m. vgl. über sie Fabric. 662 f. und mit Beziehung auf Bussemakers Ausgabe [im 4. Band des Didotschen Aristoteles] Prantl Münchn. Gel. Anz. 1858 Nr. 25, auch Usener Alex. Aphr. probl. libri III et IV, Berlin 1859, S. IX ff. (vgl. T. II b[3] 100, 5) und eine Schrift über die Fieber (Fabric. 664) gehören keinesfalls unserem Alexander. — Von verlorenen Schriften werden erwähnt: eine Abhandlung über die Differenz des Aristoteles und seiner Schüler hinsichtlich der Schlüsse mit Prämissen von ungleicher Modalität (Alex. Anal. pr. 125, 30. 249, 37, vgl. T. II b[3] 224); dieselbe meint ohne Zweifel Philop. Anal. pr. 126, 20 Wallies (ἔν τινι μονοβίβλῳ), dagegen müfsten die σχόλια λογικά (Alex. Anal. pr. 250, 2 W.) davon verschieden sein; mir scheinen jedoch hier die Worte ἐπὶ πλέον δὲ εἴρηταί μοι ἐν τοῖς σχολίοις τοῖς λογικοῖς Glosse zu sein. Ferner eine Schrift π. δαιμόνων (Michael Ephes. zu der Schrift π. τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς S. 83, 27 Wendl.); gegen Zenobius den Epikureer (s. o. S. 389 u.), worin er nach Simpl. Phys. 489, 21 den Unterschied des Oben, Unten usf. als einen natürlichen nachzuweisen gesucht hatte. Dagegen ist die Abhandlung über den Sitz des ἡγεμονικόν, deren Michael zu der Schrift π. ζῴων κινήσεως 121, 1. 123, 7. 29 Hayd. gedenkt, von der Ausführung Alexanders

lischen Lehre. In diesem Sinn hat er in seinen noch vorhandenen Kommentaren die Logik[1]), die Meteorologie und Metaphysik behandelt, in den zwei Büchern über die Seele und in manchen Stellen der naturwissenschaftlichen Untersuchungen die Anthropologie und Psychologie seines Meisters ausgeführt[2]), in den drei ersten Büchern der letztgenannten Schrift viele physikalische Fragen besprochen, ebenso im vierten manche Bestimmungen der peripatetischen Ethik im Gegensatz gegen die Einwendungen der Stoiker erörtert, ebd. I 18 die Notwendigkeit und Ewigkeit der Welt gegen die Platoniker verteidigt, in der Schrift über die Mischung die stoische Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper bestritten, in der Abhandlung über das Verhängnis[3])

De an. 94, 7 bis zu Ende, und das von Michael in Eth. Nic. X 7 S. 584, 2 Heylbut angeführte *μονόβιβλον*, worin gegen die Stoiker gezeigt war, dafs die Tugend zur Glückseligkeit nicht ausreiche, von dem Abschnitt derselben Schrift über diesen Gegenstand, welcher auch den entsprechenden selbständigen Titel führt, S. 159 ff. Bruns, ohne Zweifel nicht verschieden. Über einen Aufsatz von den Tugenden, der handschriftlich noch vorhanden ist, über die sehr zweifelhafte, von Psellus angeführte Schrift von den Kräften der Steine, über die gewifs unechten „allegorischen Mythendeutungen" (Ps.-Alex. Probl. I 87 ?) und über einige von Casiri genannte arabische Schriften, die sich wohl auch alle mit Unrecht Alexander beilegen, s. m. Fabric. V 667 f. 658, o. — Arabische Verzeichnisse der Schriften Alexanders bei Aug. Müller D. griech. Philosophie i. d. arab. Überlieferung, Halle 1873, S. 73 f. Eine Abhandlung A.s über den Intellekt, nach einer arabischen Übersetzung des Ishak ben Honein ins Hebräische übertragen von Samuel ben Juda, hat A. Günsz als Leipz. Diss. 1886 herausgegeben.

1) Über seine Logik s. m. Prantl Gesch. d. Log. I 662 ff. Doch ist aufser den zu besprechenden Bestimmungen über das Verhältnis des Einzelnen und des Allgemeinen nicht viel daraus hervorzuheben. Das Beachtenswerteste ist wohl die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Methode (Anal. pr. 7, 11 f. Wallies vgl. Qu. nat. I 1 S. 4, 4 f. Bruns), wiewohl auch sie der Sache nach sich schon bei Aristoteles findet (s. Bd. II b³ 240 f.); die Erörterung über den subkonträren Gegensatz (Boeth. De interpr. S. 158 f. Meis.); die Behauptung, dafs nur die kategorischen Schlüsse reine und eigentliche seien (Top. 8, 12 Wallies).

2) So z. B. in seiner Kritik der antiken Lichttheorien, für die auf Zahlfleisch Archiv f. Gesch. d. Ph. 8, 373 ff. und Haas ebd. 20, 352 ff. verwiesen wird.

3) *Π. εἱμαρμένης*, vgl. De an. II S. 169, 34 ff. Qu. nat. I 4. II 4 f. III 13. S. 8, 29. 50, 28. 107, 5 Br. Auszüge aus der erstgenannten Schrift gibt Tennemann V 186 ff., kürzere Ritter IV 265 f. Ich glaube mich mit

die Willensfreiheit gegen den stoischen Fatalismus verfochten. Die Blöſsen des Gegners werden in dieser Abhandlung mit Gewandtheit und Schärfe aufgezeigt, aber eine gründlicher eindringende Erforschung des menschlichen Willens dürfen wir in ihm nicht suchen; das Hauptgewicht legt Alexander auf die praktischen Folgesätze des Fatalismus[1]), wobei er auch die für ihn selbst eigentlich nicht passenden | theologischen Gründe nicht vergiſst, daſs derselbe die Vorsehung und die Gebetserhörung aufhebe[2]); weiter macht er dann wiederholt und nachdrücklich den Grundsatz geltend, daſs die allgemeine Meinung der Menschen und die angeborenen Vorstellungen, welche sich namentlich in der Sprache ausdrücken, ein hinreichender und unumstöſslicher Beweis der Wahrheit seien[3]). Der Peripatetiker zieht sich hier also in derselben Weise auf das unmittelbare Bewuſstsein zurück, wie wir dies in der sonstigen Popularphilosophie seit Cicero so oft getroffen haben. Mehr eigentümliche Ansichten treten bei Alexander in der Erörterung einiger anderen, metaphysischen, psychologischen und theologischen Fragen hervor. Die Lehre des Aristoteles vom Geist, dem göttlichen wie dem menschlichen, hat, wie früher gezeigt wurde, viel Unklares, und sowohl seine Aussagen über das Verhältnis der Gottheit zur Welt, als die über das Verhältnis der menschlichen Vernunft zu der göttlichen und zu den niederen Teilen der Seele leiden an einer mystischen Unbestimmtheit. Diese selbst aber hängt mit den Grundbestimmungen des Systems über Form und Materie zusammen und läſst sich ohne Umbildung derselben schwer entfernen. Indem daher Alexander um eine solche

---

dem im Text Bemerkten um so mehr begnügen zu sollen, da die Schrift keine wesentlich neuen Gedanken enthält, und da sie überdies durch die akademische Ausgabe von Bruns zugänglich gemacht ist.

1) De fato c. 16 ff. S. 186, 13 Br.

2) De fato 17 S. 188, 1. De an. 184, 10 Br.

3) De fato c. 2 Anf. c. 7 c. 8 Anf. (S. 165, 14. 172, 4. 17.) vgl. c. 5. 12 Schl. 14 Anf. (S. 168, 24. 180, 23. 182, 20) u. a. De an. 179, 25. Doch soll die Sprache selbst nichts Angeborenes sein, sondern nur das Sprachvermögen: Qu. nat. III 11, S. 100, 26. Boeth. De interpret. II S. 35 ff. 93 M. Die widersprechende Angabe des Ammon. De interpr. 39, 14 Busse wird von Prantl a. a. O. 624, 27 mit Recht verworfen.

Auffassung der peripatetischen Lehre bemüht ist, durch welche jenes mystische Element so viel wie möglich beseitigt und ein durchaus natürlicher Zusammenhang der Erscheinungen hergestellt werden soll, kann er eingreifende Abweichungen von der Lehre seines Meisters, so wenig er sich dies auch gestehen will, nicht vermeiden. Aristoteles hatte zwar die Einzelwesen für das wahrhaft Substantielle, aber doch zugleich das Allgemeine für den eigentlichen Gegenstand des Wissens erklärt; er hatte zugegeben, dafs die Formen, mit Ausnahme der reinen Vernunft und der Gottheit, vom Stoff nicht getrennt seien, aber er hatte trotzdem das eigentliche Wesen der Dinge nur in | ihnen gesucht. Alexander geht einen Schritt weiter. Von den zwei widerstreitenden Bestimmungen, dafs dem Einzelnen die höhere Wirklichkeit, dem Allgemeinen die höhere Wahrheit zukomme, gibt er die zweite auf, um die erste zu retten. Das Einzelne, behauptet er, hierin von Aristoteles abweichend[1]), sei nicht nur für uns, sondern auch an sich früher als das Allgemeine, denn wenn jenes nicht wäre, könnte auch dieses nicht sein[2]), und er will deshalb nicht allein die unkörperlichen Wesen, wie die Gottheit, unter dem Begriff der Einzelsubstanz mitbefassen[3]),

1) Vgl. Bd. II b³ 197, 2.

2) Simpl. Cat. 82, 22 K.: *ὁ μέντοι Ἀλέξανδρος ἐνταῦθα καὶ τῇ φύσει ὕστερα τὰ καθόλου τῶν καθ' ἕκαστα εἶναι φιλονεικεῖ, ἀπόδειξιν μὲν οὐδεμίαν κομίζων σχεδόν, τὸ δὲ ἐν ἀρχῇ λαμβάνων, ὅταν λέγῃ τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν τὰ κοινὰ παρὰ τῶν καθ' ἕκαστα λαμβάνειν . . . . κοινοῦ γὰρ ὄντος, φησίν, ἀνάγκη καὶ ἄτομον εἶναι, ἐν γὰρ τοῖς κοινοῖς τὰ ἄτομα περιέχεται· ἀτόμου δὲ ὄντος οὐ πάντως τὸ κοινόν, εἴγε τὸ κοινὸν ἐπὶ πολλοῖς ὑπάρχει.* Ebd. 85, 6: (*Ἀλέξ.*) *καὶ τῇ φύσει προτέρας βουλόμενος εἶναι τὰς ἀτόμους οὐσίας τῶν κοινῶν· μὴ οὐσῶν γάρ φησιν τῶν ἀτόμων, οὐδὲν εἶναι δύνασθαι τῶν ἄλλων.* Hiermit übereinstimmend Dexipp. Cat. c. 12 S. 45, 12 B., welcher Alexander in dieser Beziehung mit Boethus (s. o. 647, 5) zusammenstellt; Elias in Cat. 166, 35 B. Diesen Aussagen (mit Prantl I 623) deshalb den Glauben zu versagen, weil Alex. doch die Unkörperlichkeit des Begriffs behaupte (vgl. Boeth. in Porph. a se transl. S. 55 m. f.), haben wir kein Recht, denn teils ist das *ἄτομον* nicht notwendig ein körperliches (s. folg. Anm.), teils kann, wie Boeth. a. a. O. unter Berufung auf Alexander ausführt, auch vom Körperlichen der Begriff der unkörperlichen Form abstrahiert werden.

3) Simpl. Cat. 82, 6: *ὁ μέντοι Ἀλέξανδρος καὶ τὸ νοητὸν καὶ χωριστὸν εἶδος ἄτομον οὐσίαν λέγεσθαί φησι* Ebd. 90, 31: *ὡς δὲ Ἀλέξ. ἐξηγεῖ-*

sondern auch für den eigentlichen Gegenstand der allgemeinen Begriffe gleichfalls das Einzelne gehalten wissen, nur daſs von diesem in demselben bloſs die Bestimmungen in Betracht gezogen werden, welche in mehreren Einzelwesen gleichmäſsig vorkommen oder doch vorkommen können [1]). Die allgemeinen | Begriffe sind daher, wie er bemerkt, als allgemeine nur in dem Verstande, welcher sie aus den Einzeldingen abstrahiert; sobald dieser aufhört, sie zu denken, hören sie auf zu existieren; erst unser Denken ist es, welches die mit der Materie verbundenen Formen von ihr ablöst und ihnen in ihrem Fürsichsein Wirklichkeit gibt [2]). Diese Untrennbarkeit der Form

---

ται τὴν ἄτομον οὐσίαν φιλοτιμούμενος τὸ πρώτως κινοῦν ἐν αὐτῇ τιθέναι, καὶ χαλεπώτεραι γίνονται αἱ ἀπορίαι.

1) Alex. führt dieses Qu. nat. I 3 S. 7, 21 Br. aus. Die Begriffsbestimmungen, sagt er hier, beziehen sich weder auf die Einzelwesen, noch auf ein für sich bestehendes Allgemeines, ἀλλ' εἰσὶν οἱ ὁρισμοὶ τῶν ἐν τοῖς καθέκαστα κοινῶν, ἢ τῶν καθέκαστα κατὰ τὰ ἐν αὐτοῖς κοινά . . . (8, 17) λέγονται δὲ τῶν νοημάτων καὶ τῶν κοινῶν οἱ ὁρισμοί, ὅτι νοῦ τὸ χωρίσαι τὸν ἄνθρωπον (das Wesen des Menschen) ἀπὸ τῶν σὺν οἷς ὑφέστηκεν ἄλλων καὶ καθ' αὑτὸν λαβεῖν, ὁ δὲ τοῦ ὑφεστῶτος μὲν μετ' ἄλλων, νοουμένου δὲ χωρὶς ἐκείνων [καὶ ἄλλων, wohl zu streichen] καὶ οὐχ ὡς ὑφέστηκεν ὁρισμὸς νοήματος εἶναι δοκεῖ καὶ κοινοῦ. Vgl. Simpl. Phys. 76, 4 Diels.

2) De an. 89, 13: τῶν γὰρ ἐνύλων εἰδῶν οὐδὲν χωριστὸν ἢ λόγῳ μόνον τῷ φθορὰν αὐτῶν εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς ὕλης χωρισμόν . . . (90, 2) ὅταν μὴ νοῆται τὰ τοιαῦτα εἴδη, οὐδέ ἐστιν αὐτῶν τι νοῦς, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι αὐτοῖς ἡ τοῦ νοητοῖς εἶναι ὑπόστασις. τὰ γὰρ καθόλου καὶ κοινὰ τὴν μὲν ὕπαρξιν ἐν τοῖς καθέκαστά τε καὶ ἐνύλοις ἔχει. νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινά τε καὶ καθόλου γίνεται, καὶ τότε ἔστι νοῦς ὅταν νοῆται. εἰ δὲ μὴ νοοῖτο, οὐδὲ ἔστιν ἔτι. ὥστε χωρισθέντα τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθείρεται, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς. ὅμοια δὲ τούτοις καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁποῖά ἐστι τὰ μαθηματικά. Ebd. 108, 3: τὰ μὲν γὰρ ἔνυλα εἴδη ὑπὸ τοῦ νοῦ νοητὰ γίνεται ὄντα δυνάμει νοητά· χωρίζων γὰρ αὐτὰ τῆς ὕλης ὁ νοῦς, μεθ' ἧς ἐστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι, ἐνεργείᾳ νοητὰ αὐτὸς αὐτὰ ποιεῖ usw. Vgl. auch Metaph. 493, 30 Bon. 525, 8 Hayd. Auf dieses Verhältnis der εἴδη ἔνυλα zu ihrem Stoffe beziehen sich auch die Erörterungen Qu. nat. I 17. 26 S. 29, 31. 41, 21. Alex. zeigt hier, die Form sei im Stoffe nicht ὡς ἐν ὑποκειμένῳ, d. h. nicht als in einem solchen, das ohne sie bestände und zu dem sie erst hinzukäme, also nicht κατὰ συμβεβηκὸς (m. vgl. über diese Bedeutung des Ausdrucks Bd. II b³ 308, 1), da der Stoff erst durch die Form dieser bestimmte Stoff werde, die Form ihrerseits nur als die Form dieses Körpers das sei, was sie ist. Ähnlich erklärte Alex. auch die Zeit in bloſs teilweisem Anschluſs an Arist. (s. Bd. II b³ 401) für etwas, das nur in unserer Vorstellung vorhanden sei,

von der Materie mufs um so mehr auch von der Seele gelten, je entschiedener Alexander an der aristotelischen Bestimmung festhält, dafs die Seele nichts anderes sei als die Form des organischen Körpers [1]). Als die Form des Körpers ist sie mit demselben so eng verbunden, dafs sie nicht ohne ihn sein kann, ihre Entstehung und Beschaffenheit ist durch ihn bedingt, und keine Seelentätigkeit ist | ohne eine körperliche Bewegung möglich [2]). Auch die höchsten Seelentätigkeiten machen davon keine Ausnahme. Die aristotelische Lehre von den Teilen der Seele wird allerdings auch von Alexander verteidigt [3]); um so stärker betont er es aber, dafs die höheren Seelenkräfte nicht ohne die niederen sein können, und dafs eben hierauf die Einheit der Seele beruhe [4]); und während

---

und nannte den Menschen *ποιητὴς τοῦ χρόνου* (Themist. De an. 120, 17 Heinze; vgl. Freudenthal Fragm. Alex., Abh. d. Berl. Ak. 1884, S. 18 [s. o. S. 819 Anm.]).

1) De an. 3, 13. 11, 1 u. ö.; vgl. Qu. nat. I 17 S. 30, 14. I 26 S. 43, 6.

2) De an. 17, 9 die Ausführung des Satzes, *ὅτι ἀχώριστος ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος, οὗ ἐστι ψυχή*. Ebd. 12, 6: dafs die Seele nicht eine für sich bestehende Substanz, sondern die Form des Leibes ist, sieht man an ihrer Tätigkeit: *οὐ γὰρ οἷόν τε ἐνέργειάν τινα ψυχικὴν γενέσθαι χωρὶς σωματικῆς κινήσεως*. Dies wird dann im einzelnen nachgewiesen und daraus geschlossen, *ὡς τοῦ σώματός ἐστί τι* (nämlich seine Form) *καὶ ἀχώριστος αὐτοῦ· μάτην γὰρ ἂν εἴη χωριστὴ μηδεμίαν τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν καθ' αὑτὴν ἐνεργῆσαι δυναμένη*. Ebd. 104, 27: die Seele ist *δύναμίς τις καὶ οὐσία ἐπὶ τούτοις* (die Teile des Leibes) *γινομένη. καὶ ἔστι τὸ σῶμα καὶ ἡ τούτου κρᾶσις αἰτία τῇ ψυχῇ τῆς ἐξ ἀρχῆς γενέσεως*, wie man dies daran sehe, dafs die Beschaffenheit der Seelen der der Leiber entspreche. *ἅς δέ φαμεν τῆς ψυχῆς ἐνεργείας εἶναι, οὐκ εἰσὶν τῆς ψυχῆς αὐτῆς καθ' αὑτήν, ἀλλὰ τοῦ ἔχοντος αὐτήν . . . πᾶσαι γὰρ αἱ λεγόμεναι τῆς ψυχῆς κινήσεις τοῦ συναμφοτέρου τοῦ ζῶντός εἰσίν*. Vgl. Qu. nat. II 2 S. 47, 3. Simpl. Phys. 964, 14, und über die aristotelische Lehre, der Alex. hier folgt, Bd. II b³ 597, 6. — Wegen dieser Untrennbarkeit von Seele und Leib will Alex. ihr Verhältnis auch nicht nach der Analogie des zwischen dem Künstler und seinem Werkzeug bestehenden (s. Bd. II b³ 487) gedacht wissen, denn der Künstler sei vom Werkzeug verschieden, die Seele dagegen sei in dem Leibe und zunächst in dem Zentralorgan als seine Form und die ihm inwohnende Kraft; als Organe lassen sich nur die übrigen Teile des Leibes betrachten; De an. 23, 18. 24, 11, vgl. Simpl. De an. 52, 28: Alex. *ἀξιοῖ μὴ ὡς ὀργάνῳ χρῆσθαι τὴν ψυχήν* [so Hayduck statt *τῇ ψυχῇ*]· *μὴ γὰρ γίνεσθαι ἕν τι ἐκ τοῦ χρωμένου καὶ τοῦ ὀργάνου*.

3) De an. 27, 1 ff. 118, 6.

4) A. a. O. 28, 21. 30, 2.

Aristoteles den Nus nach seinem Wesen wie nach seinem Ursprung von allen übrigen Kräften sehr bestimmt unterschieden hatte, stellt ihn Alexander in eine Reihe mit denselben. Der Verstand ist nämlich im Menschen zunächst nur als Anlage vorhanden, der *νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικός*, das blofs potentielle Denken[1]). Durch die Entwicklung dieser Anlage entsteht die wirkliche Denktätigkeit, der Verstand als wirksame Eigenschaft, als tätige Kraft, der *νοῦς ἐπίκτητος* oder *νοῦς καθ' ἕξιν*[2]). Dasjenige aber, was die Entwicklung des potentiellen Verstandes bewirkt, was ihn zur Wirklichkeit bringt wie das Licht die Farben, der *νοῦς ποιητικός*, ist nach Alexander kein Teil unserer Seele, sondern nur das auf sie einwirkende und infolge dieser Einwirkung von ihr gedachte göttliche Wesen[3]). So wird die mystische Einheit der mensch-

---

1) Und vielleicht hängt es damit zusammen, dafs nach Simpl. De an. 230, 12 Alexander kein reines, auf den Nus als solchen bezügliches Selbstbewufstsein zugeben wollte, indem er lehrte, derselbe denke unmittelbar nur die *εἴδη*, sich selbst nur *κατὰ συμβεβηκός*, sofern er mit jenen eins sei.

2) A. a. O. 81, 13 ff. 106, 19 ff., vgl. Fragm. 14. 21 zu Metaph. XII bei Freudenthal a. a. O. In diesen Bestimmungen Alexanders liegt die Quelle für die bekannte Lehre der arabischen und scholastischen Philosophen vom *intellectus acquisitus.*

3) A. a. O. 88, 17. 107, 29. Z. B. S. 89, 14: *ἀπαθὴς δὲ ὢν (ὁ ποιητικὸς νοῦς) καὶ μὴ μεμιγμένος ὕλῃ τινὶ καὶ ἄφθαρτός ἐστιν ἐνέργεια ὢν καὶ εἶδος χωρὶς δυνάμεώς τε καὶ ὕλης. τοιοῦτον δὲ ὂν δέδεικται ὑπ' Ἀριστοτέλους τὸ πρῶτον αἴτιον ὃ καὶ κυρίως ἐστὶ νοῦς* usw. S. 108, 19: *τοῦτο δὴ τὸ νοητόν τε τῇ αὑτοῦ φύσει καὶ κατ' ἐνέργειαν νοῦς, αἴτιον γινόμενον τῷ ὑλικῷ νῷ τοῦ κατὰ τὴν πρὸς τὸ τοιοῦτον εἶδος ἀναφορὰν χωρίζειν τε καὶ μιμεῖσθαι καὶ νοεῖν καὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν ἕκαστον καὶ ποιεῖν νοητὸν αὐτό, θύραθέν ἐστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός, οὐκ ὢν μόριον καὶ δύναμίς τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀλλ' ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν, ὅταν αὐτὸ νοῶμεν . . . χωριστὸς δέ ἐστιν ἡμῶν τοιοῦτος ὢν εἰκότως.* Wegen dieser Behauptung wird Alex. von den späteren Auslegern vielfach angegriffen; vgl. Themist. De an. 102, 36 Heinze (wo er nicht genannt, aber jedenfalls mit gemeint ist). Simpl. Phys. 2, 5. 268, 27. Philop. De an. 200, 3. 225, 20. 261, 11. 518, 15. 32 (Anführung aus Ammonius). 535, 20. Alexanders Gesamtansicht über den Nus fafst Philop. a. a. O. 518, 11 so zusammen: *πρῶτον σημαινόμενον λέγει τοῦ νοῦ τὸν δυνάμει νοῦν, ὥσπερ ἐστὶν ἐπὶ τῶν παίδων . . . δεύτερον σημαινόμενον τοῦ δυνάμει* [l. *τοῦ νοῦ*] *ὁ καθ' ἕξιν νοῦς, ὥσπερ ὁ ἐπὶ τῶν τελείων ἀνθρώπων . . . τρίτον σημαινόμενόν ἐστι τοῦ νοῦ ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς, ὅ ἐστιν ὁ θύραθεν, ὁ παντέλειος . . . ὁ κυβερνῶν τὸ πᾶν.* Über seine Erklärung des Einzelnen in den betreffenden ari-

lichen Vernunft mit der göttlichen hier durchbrochen; auf der einen Seite steht der Mensch, auf der anderen die auf ihn einwirkende Gottheit. Die menschliche Seele ist daher ein durchaus endliches Wesen: die Seele der Götter (d. h. wohl der Gestirne) könnte nach Alexander nur im uneigentlichen Sinn (*ὁμωνύμως*) Seele genannt werden [1]). In Übereinstimmung damit verlegt unser Philosoph auch den Sitz der Vernunft, welcher Aristoteles ein körperliches Organ | abgesprochen hatte [2]), mit den Stoikern in das Herz [3]) und sagt ganz allgemein und unbedingt von der menschlichen Seele, was jener nur von einem Teil derselben gesagt hatte, dafs sie mit ihrem Körper vergehe [4]). — Das Bestreben, welches sich in diesen Bestimmungen ausspricht, die Erscheinungen unter Entfernung alles Übernatürlichen auf natürliche Ursachen zurückzuführen, läfst sich auch in der Lehre des Aphrodisiers über die Vorsehung und über das Verhältnis Gottes und der Welt wahrnehmen. Alles, was in der Welt geschieht, leitet er mit Aristoteles von der Wirkung her, welche sich von der Gottheit aus zunächst in den Himmel und von da in verschiedenen Abstufungen in die elementarischen Körper verbreite [5]); dieser ganze | Verlauf soll aber durchaus als ein

---

stotelischen Stellen vgl. m. denselben weiter 522, 22. 523, 4. 529, 22. 530, 5. Vgl. auch Simpl. De an. 230, 12 ff.

1) De an. 28, 25.

2) Vgl. Bd. II b³ 568, 3.

3) De an 98, 24; man bemerke hier auch das stoische *ἡγεμονικὸν* und das platonische *λογιστικὸν* statt des aristotelischen *νοῦς*.

4) De an. 21, 22: *οὖσα δὲ ἡ ψυχὴ εἶδος τοῦ σώματος . . ., τῷ ἀχώριστον εἶναι τοῦ σώματος τὸ τοιοῦτον εἶδος καὶ συμφθείροιτο ἂν τῷ σώματι, ὅση γε αὐτῆς φθαρτοῦ σώματος εἶδός ἐστιν.* Qu. nat. II 10: *ἡ ψυχὴ οὖν ἔνυλον ὂν εἶδος ἀδύνατον αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶναι. ὃ γὰρ ὕλης δεῖται πρὸς τὸ εἶναι ταύτης τι ὄν* (nämlich die Form derselben), *ἀδύνατον τοῦτο χωρισθὲν αὐτῆς αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶναι.* Alex. schliefst hier daraus, dafs die Seele sich nicht für sich bewegen könne, es folgt aber auch, dafs sie nicht ohne Leib existieren kann. Diese Leugnung der Unsterblichkeit, welche Alex. im Kommentar zu der Schrift von der Seele auch bei Aristoteles nachzuweisen suchte, wird von Späteren öfters erwähnt; vgl. Elias in Cat. 115, 10. 123, 4. Philop. De an. Q 4 m. 10, 2. 159, 22. Alex. spricht sich bei Averroes (s. o. S. 819 Anm.) Fr. 14 S. 89 deutlich hierüber aus. Vgl. ebd. Fr. 21 S. 98.

5) Die Bewegung des Himmels selbst erklärte Alex. mit Aristoteles

Naturprozefs gefafst werden: in jedem der Elemente ist mehr oder weniger seelische Kraft, je nachdem es durch seine höhere oder tiefere Stelle im Weltgebäude und durch seine feinere oder gröbere Beschaffenheit dem ersten Träger dieser Kraft, dem Himmel, näher oder ferner steht, und ebenso ist sie an die aus ihnen zusammengesetzten Körper in reichlicherem oder geringerem Mafse verteilt, sie haben eine vollkommenere oder unvollkommenere Seele, je nachdem sie aus reineren oder unreineren Stoffen bestehen, und je nachdem ihnen insbesondere mehr oder weniger von dem edelsten Elemente, dem Feuer, beigemischt ist[1]. In dieser göttlichen Kraft besteht das Wesen der Natur[2]; mit der letzteren fällt aber auch die Vorsehung oder das Verhängnis zusammen[3].

---

daraus, dafs das *σῶμα κυκλοφορητικὸν* das Verlangen habe, der höchsten, ewigen und unbewegten Substanz (die er sich aber nach Simpl. Phys. 1355, 15 nicht mit Aristoteles aufser dem Himmel, sondern der äufsersten Sphäre als Ganzem inwohnend dachte) möglichst ähnlich zu werden, was bei dem seiner Natur nach Bewegten nur durch ewige gleichmäfsige Bewegung geschehen könne; und da nun ein Verlangen eine Seele voraussetzt, so sagt er, das *θεῖον σῶμα* sei *ἔμψυχον καὶ κατὰ ψυχὴν κινούμενον.* Ähnlich soll jede der 7 Planetensphären (auf welche demnach Alex. die 55 aristotelischen wieder zurückführt) *ἐφέσει καὶ ὀρέξει τινὸς οὐσίας* (ihres Sphärengeistes) in einer der des Fixsternhimmels entgegengesetzten Richtung bewegt, zugleich aber von ihm mit herumgeführt werden — eine doppelte Bewegung, die notwendig war, weil es sonst in der Welt unter dem Monde nicht zum regelmäfsigen Wechsel des Entstehens und Vergehens kommen könnte. (Qu. nat. I 25 S. 40, 8 ff.) Alex. legt also dem *πρῶτος οὐρανός*, hierin von Aristoteles abweichend, eine Seele bei, in welcher das Verlangen nach jenem, das Arist. dem Stoffe selbst zugeschrieben hatte (Bd II b³ 373 f.), seinen Sitz haben soll; sein (S. 813, 1 berührter) Widerspruch gegen Herminus bezieht sich nur darauf, dafs dieser von jener Seele auch solches herleitete, was nach Alex. Wirkung des ersten Bewegenden ist.

1) Qu. nat. II 3 S. 47, 30 ff.; vgl. Freudenthal a. a. O. S. 21. 42.

2) Qu. nat. a. a. O. S. 48, 27 ff. De an. 172, 17: *τῆς θείας δυνάμεως τῆς ἐν τῷ γενητῷ σώματι ἐγγινομένης ἀπὸ τῆς πρὸς τὸ θεῖον* [sc. *σῶμα*] *γειτνιάσεως, ἣν καὶ φύσιν καλοῦμεν.* Nach Simpl. De caelo 116, 30 Heib. hätte Alex. die Gottheit sogar mit dem Äther identifiziert, denn es heifst hier: bei Arist. De caelo I 3. 270 b 8 habe er das *ἀθάνατον* auf das *θεῖον σῶμα* bezogen, *ὡς τούτου ὄντος τοῦ θεοῦ.* Allein mit dem Zusammenhang und mit Alexanders (S. 826, 3. 827, 5 nachgewiesener) Ansicht verträgt sich nur die Lesart der Hss. *AB*: *ὡς ἐπὶ τούτου ὄ. τ. θ.*: „sofern die Gottheit mit dem Äther verbunden ist."

3) De fato c. 6 Anf. S. 169, 18: *λείπεται δὴ λοιπὸν τὴν εἱμαρμένην*

So wenig daher Alexander ein Verhängnis im stoischen Sinne zugibt, ebenso wenig weiſs er sich mit dem gewöhnlichen Vorsehungsglauben zu befreunden. Dieser Glaube scheint ihm nicht nur mit der Freiheit des menschlichen Willens unvereinbar; — denn die freien Handlungen, zeigt er, könne selbst die Gottheit nicht vorherwissen, da sich auch ihre Macht nicht auf das Unmögliche | erstrecke[1]); — sondern er widerstreitet auch richtigen Begriffen von Gott und der Welt. Denn unmöglich läſst sich annehmen, daſs das Sterbliche und Geringere der Zweck, die Tätigkeit des Höheren, der Gottheit, bloſses Mittel und nur jenem zuliebe da sei[2]); ebensowenig kann man aber auch von der Welt sagen, daſs sie zu ihrer Einrichtung und Erhaltung einer Vorsehung bedurfe, sondern ihr Dasein und Sosein ist eine Folge ihrer Natur[3]). Will daher Alexander die Vorsehung auch nicht ganz leugnen, so will er sie doch auf die Welt unter dem Monde beschränken, weil nur für diese durch ein auſser ihr selbst Liegendes gesorgt werde, das sie in ihrem Sein und ihrer Ordnung zu erhalten bestimmt sei, durch die Planetenwelt[4]); und widerspricht er auch der Vorstellung, als sei die Vorsehung nur eine zufällige Wirkung der Gottheit, so will er sie doch ebensowenig als eine absichtliche Tätigkeit, sondern nur als einen von ihr vorher gewuſsten und gewollten Naturerfolg betrachtet wissen[5]). Man wird diese Ansichten über die Vorsehung im ganzen nicht unaristotelisch nennen

---

ἐν τοῖς φύσει γινομένοις εἶναι λέγειν, ὡς εἶναι ταὐτὸν εἱμαρμένην τε καὶ φύσιν, was dann weiter ausgeführt wird. De an. 185, 11: *λείπεται ἄρα τὴν εἱμαρμένην μηδὲν ἄλλο ἢ τὴν οἰκείαν εἶναι φύσιν ἑκάστου* usw.

1) De fato c. 30 S. 200, 12.

2) Qu. nat. II 21 S. 68, 16 ff.; vgl. was S. 810 f. aus Adrast angeführt ist, mit dem Alex. freilich nicht durchaus übereinstimmt, denn von den Planeten nimmt er an, daſs sie um des Irdischen willen ihre doppelte Bewegung haben; s. S. 827, 5.

3) A. a. O. II 19 S. 63, 10.

4) A. a. O. und I 25 S. 41, 4. Nur im weiteren Sinn soll der Begriff der Vorsehung der letzteren Stelle zufolge auf die gesamte Korperwelt angewandt werden.

5) Qu. nat. II 21 S. 66, 17. 70, 24. Alex. bemerkt hier, die Frage, ob die Vorsehung *καθ' αὑτὸ* oder *κατὰ συμβεβηκὸς* erfolge, sei von keinem seiner Vorgänger genauer untersucht, und er selbst gibt die obige Ent-

können; aber indem sie die aristotelische Lehre durchaus nur nach der physikalischen Seite hin verfolgen, geben auch sie einen Beleg für den Naturalismus des Philosophen, welcher sich in seiner Erklärung des Seelenlebens dem stoischen Materialismus und in seiner ganzen Weltansicht dem Standpunkt Stratos des Physikers annähert.

Alexander von Aphrodisias ist der letzte namhafte Lehrer aus der peripatetischen Schule, der uns bekannt ist. Von den | wenigen, welche nach ihm aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts genannt werden[1]), war wohl keiner von einiger Bedeutung[2]). Seit der zweiten Hälfte des 3. Jahr-

---

scheidung nur hypothetisch, aber doch drückt sie offenbar seine eigene Meinung aus. Vgl. das Fr. 36 bei Averroes S. 112 f. Freudenth.

1) Longinus b. Porph. v. Plot. 20 führt unter den Philosophen seiner Zeit, die er dort aufzählt, drei Peripatetiker auf: Heliodorus aus Alexandria, Ammonius (nach Philostr. v. soph. II 27, 6 wohl in Athen) und Ptolemäus; von diesen hatte aber nur der erste philosophische Schriften hinterlassen, über die beiden anderen bemerkt Longin, sie seien zwar sehr kenntnisreiche Leute gewesen, namentlich Ammonius (von welchem dies auch Philostr. a. a. O. bestätigt), aber geschrieben haben sie nur Gedichte und Prunkreden, denen sie wohl selbst kaum so viel Wert beigelegt haben würden, um der Nachwelt durch diese Geisteserzeugnisse bekannt werden zu wollen. Weiter nennt Porphyr b. Eus. pr. ev. X 3, 1 als seinen Zeitgenossen den Peripatetiker Prosenes (*Προσήνης*) in Athen, vielleicht dortigen Schulvorsteher.

2) Auch Anatolius aus Alexandrien, der um 280 Bischof von Laodicea wurde, der aber nach Eus. h. eccl. VII 32, 6 in der peripatetischen Philosophie sich so auszeichnete, dafs man ihn in seiner Vaterstadt zum peripatetischen Schulhaupt hatte machen wollen, scheint seine Hauptstärke in den mathematischen Wissenschaften gehabt zu haben (vgl. Hultsch bei Pauly-Wissowa I 2073 Nr. 15). Ein Bruchstück aus seinen *κανόνες περὶ τοῦ πάσχα* führt Eus. a. a. O. 32, 14—19 an; auch das Bruchstück b. Fabric. Bibl. gr. III 462 f. gehört ihm. Aus den von Eus. a. a. O. 32, 20 erwähnten *ἀριθμητικαὶ εἰσαγωγαὶ* in 10 Büchern stammt wohl die unlängst von Heiberg in einer Münchener Handschrift entdeckte (von Valla bereits ohne Nennung des Verfassers ins Lateinische übersetzte) Schrift mit dem Titel *Ἀνατολίου περὶ δεκάδος καὶ τῶν ἐντὸς αὐτῆς ἀριθμῶν*, die er in den *Annales internationales d'histoire, congrès de Paris 1900, 5e section*, S. 27—57 veröffentlicht hat. Aus der von G. Borghorst (De Anatolii fontibus, Berlin 1905) angestellten Vergleichung ihres Inhalts mit verwandten Stellen bei Philo De opif. mundi §§ 48 ff. 91 ff. Cohn, Jamblich. theolog. arithm., Theo Smyrn. 93—106, Chalcid. in Plat. Tim., Macrob., Gellius u. a. ergibt sich als wahrscheinlich, dafs wir für die übereinstimmenden Berichte

hunderts scheint sich die peripatetische Schule allmählich in die neuplatonische verloren zu haben, in welcher die Kenntnis der aristotelischen Schriften gleichfalls eifrig gepflegt wurde; es wird zwar immer noch von Peripatetikern gesprochen[1]), und es fehlt auch wirklich nicht an Männern, welche die aristotelischen Schriften erklären und in einzelnen Zweigen, wie Logik, Physik und Psychologie, zu Führern wählen[2]), aber von solchen Philosophen, welche in ihrer ganzen Weltansicht der peripatetischen Lehre gefolgt wären, hören wir nur noch ganz vereinzelt[3]).

12. Die platonische Schule in den ersten Jahrhunderten n. Chr.

Unsere Kenntnis der akademischen Schule[4]) wird an dem Punkte, wo wir sie zuletzt verlassen haben, so lückenhaft, dafs uns ein halbes Jahrhundert lang von keinem ihrer Lehrer auch nur der Name bekannt ist[5]). Erst in den letzten

---

dieser Schriftsteller Adrasts Kommentar zum Timaeus (s. o. S. 810, 2) als nähere und Posidonius' Erklärung derselben Schrift (s. o. S. 595, 2) als letzte Quelle ansehen dürfen. Wenn man bisher (so auch der Verf. T. III b[4] 736, 1—3) den Bischof Anatolius von dem Lehrer des Jamblich unterschied, so betont Th. Gomperz (Anzeiger d. Wiener Ak. 1901, ph.-h. Kl. S. 26 ff.), dem Tannery (Annales intern. d'histoire a. a. O. S. 56) beistimmt, dagegen, dafs die Chronologie keinen hinreichenden Grund darbietet, von dem Anatolius, der nach Eusebius Chron. zwischen dem dritten Regierungsjahr des Kaisers Probus und dem Jahre Abrahams 2295 (d. h. zwischen 278 und 281 n. Chr.) zum Bischof von Laodicea gewählt wurde, zu bezweifeln, dafs Jamblich vorher in Alexandria sein Zuhörer gewesen sei. Den Heiden Anatolius hält Gomperz für ein blofses „Figment der Gelehrten".

1) Vgl. S. 804, 1.

2) So nach Plotins Vorgang Porphyrius, Jamblichus, Themistius, Dexippus, Syrianus, Ammonius, Simplicius, die beiden Olympiodorus und andere Neuplatoniker, denen auch Johannes Philoponus beizufügen ist; im Abendland Boethius und die von ihm angeführten: Victorinus und Vegetius Praetextatus. Von diesen Männern wird, so weit sie überhaupt in den Bereich der gegenwärtigen Darstellung fallen, später zu sprechen sein.

3) Ein solcher Peripatetiker begegnet uns noch um das Ende des 5 Jahrhunderts in dem Araber Dorus, welchen nach Damasc. b. Suid. u. d. W. vgl. v. Isid. 131 Isidorus vom aristotelischen System zum platonischen, d. h. neuplatonischen, überführte (vgl. T. III b[4] 909, 1).

4) Über dieselbe vgl. m. Fabric. Bibl. III 159 ff. Zumpt S. 59 ff. der mehrerwähnten Abhandlung (s. o. S. 641, 1).

5) Seneca, dessen Zeugnis wenigstens für Rom Gültigkeit haben wird,

Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts kommt wieder einiges Licht in dieses Dunkel, und von da an läfst sich die Schule durch eine fortlaufende Reihe platonischer Philosophen bis in die Zeiten des Neuplatonismus herab verfolgen [1]). In ihrer Denk-

sagt sogar N. qu. VII 32, 2 geradezu: *Academici et veteres et minores nullum antistitem reliquerunt.*

1) Nach den S. 632 ff. namhaft gemachten Platonikern ist der nächste, welchen wir kennen, Ammonius aus Ägypten, der Lehrer Plutarchs, welcher in Athen, wahrscheinlich als akademischer Schulvorstand, lehrte und ebendaselbst starb, nachdem er wiederholt das Amt eines Strategen bekleidet hatte (Plut. qu. symp. III 1. VIII 3 Anf. IX 1 Anf. 2 Anf. 5, 1, 5 [S. 645 d. 721 d. 736 d. 737 d. 740 b]. De Ei c. 1 f. S. 385 b, wo ein angebliches Gespräch mit ihm während Neros Anwesenheit in Griechenland, 66 n. Chr., berichtet wird. De def. orac. c. 4. 9. 20. 33. 38. 46. [S. 410 f. 414 c. 420 c. 427 e. 431 b. 434 f.]. De adulat. 31 S. 70 e. Themistokl. c. 32 Schl. Eunap. v. soph. prooem. 5. 8. Volkmann, Plutarch I 26). An ihn schliefst sich Plutarchus an, auf den ich später ausführlicher zurückkomme. Ein Freund und Mitschüler des letzteren ist Aristodemus aus Aegium, den Plut. adv. Col. 2 S. 1107 f *ἄνδρα τῶν ἐξ Ἀκαδημίας οὐ ναρθηκοφόρον, ἀλλ' ἐμμανέστατον ὀργιαστὴν Πλάτωνος* nennt, und dem er hier und in der Schrift gegen Epikur (c. Epic. beatit. S. 1086 c ff.) eine Rolle im Gespräch übertragen hat, ein zweiter Themistokles (Plut. Themist. 32 Schl.). Unter Hadrian scheint der Syrer Apollonius, den Spartian. Hadr. 2, 9 als Platoniker nennt, und Gajus, dessen Schüler Galen um 145 v. Chr. in Pergamum hörte, (Gal. De an. morb. 8 S. 41 Kühn. 32, 1 Marqu.; Weiteres S. 805, 1) gelebt zu haben. Ins achte Jahr des Antoninus Pius (145 n. Chr.) setzt Hieron. Chron. Eus. den Calvisius Taurus aus Berytus (Eus. a. a. O. Suid. *Ταῦρ.*) oder Tyrus (Philostr. v. soph. II 1, 34); da er aber nach Gell. N. A. I 26, 4 Plutarch zum Lehrer und nach Philostr. a. a. O. Herodes Attikus, der 143 Konsul war, zum Schüler hatte, mufs er schon geraume Zeit vorher aufgetreten sein (Zumpt S. 70). Gellius, gleichfalls sein Schüler, nennt ihn oft (s. d. Index); aus N. A. I 26. II 2, 1. VII 10, 1. 13, 1 f. XVII 8, 1 sieht man, dafs er Schulvorstand war. Über seine Schriften tiefer unten. In die gleiche Zeit gehört Nigrinus, der uns durch Lucian (Nigrin.) als ein in Rom lebender Platoniker (als solchen bezeichnet er sich c. 18) bekannt ist; Sextus aus Chäronea, ein Neffe Plutarchs, Lehrer des Mark Aurel und Verus (Capitol. Antonin. Philos. 3, 2. Verus 2, 5. Suid. *Μάρκ.* und *Σέξτ.*, bei dem aber, durch ihn selbst oder durch seine Abschreiber, der Chäroneenser und der Skeptiker Sextus Empirikus durcheinandergewirrt sind (wie neuerdings wieder bei Sepp Pyrrhon. Stud. 85 f. und Vollgraff Revue de philologie, Paris 1902, S. 202—210, vgl. T. III b[4] 50 u.): M. Aurel I 9. Philostr. v. soph. II 1, 21. Dio Cass. LXXI 1, 2. Eutrop. VIII 12. Porph. qu. Homer. 26, vgl. S. 781, 4); Alexander aus Seleucia in Cilicien, mit dem Beinamen Peloplaton, der in Antiochien, Rom, Tarsus und anderen Orten lehrte und gleichfalls bei Mark Aurel in Gunst

weise blieb sie | im ganzen der eklektischen Richtung getreu, welche sie seit Philo und Antiochus eingeschlagen hatte. Aber

---

stand (PHILOSTR. v. soph. II 5. M. AUREL I 12); Albinus, der Schüler des Gajus (als solchen bezeichnet ihn der Titel einer S. 836, 1 zu besprechenden Schrift), dessen Unterricht Galen 151/2 n. Chr. in Smyrna aufsuchte (GAL. De libr. propr. 2 S. 16 K. 97, 10 M. — Weiteres über Albinus S. 842 ff.); Demetrius (M. AUREL VIII 25); Apulejus aus Madaura, Maximus aus Tyrus (über beide später). Hierher gehört auch der Platoniker Hierax, von dem Stobäus im Florilegium (vgl. den Index) Stücke einer ethischen Schrift überliefert (vgl. PRAECHTER Hermes 41 (1906), 593—618. Unter Hadrian lebte Theo der Smyrnäer (über ihn MARTIN Theon. Astron. 5 ff.), wie dies daraus hervorgeht, daſs von ihm astronomische Beobachtungen aus dem 12., 13., 14. und 16. Jahr Hadrians angeführt werden (vgl. ROSSBACH und WESTPHAL Metrik d. Gr. 2. Aufl. I 76). Als Platoniker bezeichnet ihn PROKL. in Tim. 26 A S. 82, 15 Diehl, und der Titel, den sein Hauptwerk in manchen Handschriften führt: *τὰ κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρήσιμα εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀνάγνωσιν;* das erste Buch dieses Werks bildete die Arithmetik, welche BULLIALDUS, das vierte die Astronomie, welche MARTIN zuerst herausgegeben hat, die drei übrigen sind verloren. Auf einen Kommentar zu einer platonischen Schrift, vielleicht der Republik (vgl. THEO Astron. c. 16 S. 203 Mart. 146, 3 Hiller und dazu MARTIN S. 22 f. 79), scheint sich PROKL. a. a. O. zu beziehen. Unter Mark Aurels Regierung wird neben Attikus (HIERON. Chron. Eus. zum 16. Jahr des Markus, 176 n. Chr., PORPH. v. Plot. c. 14 — Weiteres später) auch Daphnus (ein Arzt aus Ephesus, ATHEN. I 1 e) zu setzen sein; ein Schüler des Attikus ist Harpokration aus Argos (PROKL. in Tim. 93 B f. S. 304, 22 Diehl. SUID. u. d. W.), nach SUID. *συμβιωτὴς Καίσαρος*, vielleicht der von CAPITOL. Ver. 2, 5 als Grammatiker bezeichnete gleichnamige Lehrer des Verus; SUID. nennt von ihm ein *ὑπόμνημα εἰς Πλάτωνα* in 24, *λέξεις Πλάτωνος* in zwei Büchern. In dem ersteren stand wohl, was OLYMPIODOR in Phaedon. S. 159 Schol. 38 F., in Alcib. 48 Cr. von ihm anführt. In die Zeit Mark Aurels scheinen auch die später (III b[4] 231 ff.) zu besprechenden Celsus, Numenius, Kronius zu fallen; an das Ende des 2. Jahrhunderts der von ALEX. Aphr. Qu. n. I 13 S. 25, 19 Br. wegen einer Behauptung über die Farbenlehre Epikurs angegriffene, ihm gleichzeitige Censorinus und vielleicht auch der von PORPH. b. EUS. K. G. VI 19, 8 zwischen den Platonikern Numenius, Kronius und Longinus als philosophischer Schriftsteller genannte Apollophanes. In der ersten Hälfte und um die Mitte des 3. Jahrhunderts lebten in Athen Theodotus und Eubulus, zwei Diadochen der platonischen Schule, von denen der letztere noch nach 263 vorkommt (LONGIN. b. PORPH. v. Plot. 20. Porph. selbst ebd. 15, wo auch über die wenigen und nicht bedeutenden Schriften des Eubulus). Ihnen fügt LONGINUS ebd. als Platoniker, die schriftstellerisch tätig gewesen seien, Euklides (vgl. S. 834, 3), Demokritus und Proklinus in Troas bei; von Demokritus (dessen auch SYRIAN z. Metaph. 105, 36 Kroll erwähnt) kennen wir Kommentare zum Alcibiades

teils geschah | dies nicht, ohne dafs einzelne gegen diese Trübung des reinen Platonismus Einsprache erhoben hätten; teils verband sich mit jener Verknüpfung der philosophischen Lehren seit dem Ende des 1. Jahrhunderts in zunehmendem Mafse die religiöse Mystik, durch deren stärkeres Anwachsen der eklektische Platonismus eines Antiochus und seiner Nachfolger in den Neuplatonismus übergeführt wurde. Jener Widerspruch gegen die Vermischung der platonischen Lehre mit anderen Standpunkten wurde vorzugsweise durch die genauere Kenntnis ihrer ältesten Urkunden hervorgerufen und genährt. Wie die Peripatetiker dieser Zeit den aristotelischen, so sehen wir jetzt auch die Akademiker den platonischen Schriften gröfsere Aufmerksamkeit zuwenden; und wenn sich auch die wissenschaftliche Tätigkeit der Schule nicht mit dem gleichen Eifer und der gleichen Ausschliefslichkeit auf die Werke ihres Stifters warf wie bei jenen, so gewann ihre Auslegung doch immerhin eine beachtenswerte Ausdehnung und Bedeutung. An die früheren Bearbeiter der platonischen Schriften [1]) schliefst sich unter den Späteren zunächst Plutarch an, sofern er nicht blofs überhaupt an zahllosen Stellen auf Aussprüche Platos zurückgeht, sondern auch einzelne Punkte seiner Lehre und einzelne Abschnitte seiner Werke eingehend besprochen hat [2]). Als Kommentatoren Platos werden ferner aufser | anderen Gajus, Albinus, Taurus und Maximus bezeichnet [3]); von Albinus besitzen wir in jüngerer Überarbeitung

(Olympiodor. in Alcib. S. 105 Cr.) und Phädo (ders. in Phaedon. S. 159, Sch. 38 F.). Von Ammonius Sakkas, Origenes und Longinus wird später zu sprechen sein. Wann der von Prokl. in Tim. 319 F S. 263, 7 Diehl mit einer Annahme über Tim. 41 D angeführte *Ἀκύλας* gelebt hat, und ob er jünger oder älter als Plotin ist, läfst sich nicht ausmachen; auch die Zeit des Maximus von Nicäa (s. u. Anm. 3), und des Severus (s. u. S. 841) ist nicht näher bekannt.

1) Dercyllides, Thrasyllus, Eudorus; s. o. S. 632 f.

2) So namentlich in den *Πλατωνικὰ ζητήματα* und der Schrift *περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας*.

3) Von Proklus werden in dem Kommentar zur Republik II 96, 11 Kroll als Erklärer des Mythus Rep. X 614 f. genannt: *τῶν Πλατωνικῶν οἱ κορυφαῖοι, Νουμήνιος, Ἀλβῖνος, Γάιος, Μάξιμος ὁ Νικαεύς, Ἁρποκρατίων, Εὐκλείδης, καὶ ἐπὶ πᾶσιν Πορφύριος*. Ein Scholion bei Fabric. III 158 sagt: *τὸν μὲν Πλάτωνα ὑπομνηματίζουσι πλεῖστοι. χρησιμώτεροι δὲ Γάιος,*

eine Einleitung in die platonischen Gespräche[1]) und einen bisher fälschlich mit dem Namen des Alcinous bezeichneten Abrifs der platonischen Lehre[2]); auch Kommentare hatte er

---

Ἀλβῖνος, *Πρισκιανός* (Zeitgenosse des Simplicius), *Ταῦρος*, *Πρόκλος* usw. Gajüs nennt auch Porph. v. Plot. 14 unter denen, deren Kommentare Plotin gelesen habe; auf eine Erklärung des Timäus bezieht sich wohl Prokl. in Tim. 104 A S. 340, 24 D.; von Taurus führt Gell. N. A. VII 14, 5 das 1. Buch eines Kommentars zum Gorgias und XVII 20 seine mündliche Erklärung des Gastmahls an, und aus dem 1. Buch einer Erklärung des Timäus werden in den Bekkerschen Scholien zu Plato S. 437 und bei Philop. De aetern. mundi VI 8. 21. 27. XIII 15 S. 145, 13. 186, 18. 187, 2. 223, 4 ff. 520, 4 ff. 521, 12 Rabe Bruchstücke mitgeteilt. Ebendaher stammt ohne Zweifel, was Jambl. b. Stob. Ekl. I 906 H. 378, 25 W. anführt.

1) Diese von Hermann in den sechsten und von Dübner in den dritten Band seiner Platoausgabe aufgenommene Schrift ist von Freudenthal (Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos, Hellenist. Stud. III [Berlin 1879], 241—327) einer gründlichen Untersuchung unterzogen und auf verbesserter handschriftlicher Grundlage neu herausgegeben worden. Ihr Titel lautet in den besten Handschriften: *εἰσαγωγὴ εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος βίβλον· Ἀλβίνου πρόλογος.* Ihr Text ist indessen in seiner jetzigen Gestalt, wie Freudenthal S. 247 ff. gezeigt hat, nur ein schlecht gearbeiteter, verstümmelter Auszug. Derselbe weist S. 257 f. nach, dafs c. 1—4 des Prologs und Diog. L. III 48—62 aus einer Quelle geflossen sind, welche jünger war als Thrasyllus (über den S. 632, 2). Über ihren Inhalt handelt auch Alberti Rhein. Mus. N. F. [illegible]I 76 ff. Einiges Nähere darüber T. II a[4] 494, 2.

2) Dieses Werk wird in den Handschriften fast ohne Ausnahme *Ἀλκινόου διδασκαλικὸς* (oder *λόγος διδασκ.*) *τῶν Πλάτωνος δογμάτων*, in den Nachschriften einiger von ihnen auch *εἰσαγωγὴ εἰς τὴν φιλοσοφίαν Πλ.* oder *ἐπιτομὴ τῶν Πλάτ. δογμάτων*, von den Neueren meistens *εἰσαγωγή* genannt. Jetzt ist durch Freudenthals eingehende Nachweisung a. a. O. 275 ff. aufser Zweifel gestellt, dafs ihr Verfasser kein anderer ist als Albinus, mit dessen „Einleitung" sie nach Form und Inhalt durchaus übereinstimmt, und dem mehrere von dem angeblichen Alcinous vorgetragene Lehren, und darunter einige sehr eigentümliche, ausdrücklich beigelegt werden. Die Verwandlung des Albinus in einen Alkinoos war (wie Fr. S. 300. 320 zeigt) um so leichter möglich, da alle unsere Handschriften von demselben älteren Exemplar abstammen, und in diesem sehr leicht ein in seiner Vorlage gefundenes *Ἀλκίνου* oder ein „*Ἀλκίνου*" gelesenes *Ἀλβίνου* in der Überschrift des Buchs in *Ἀλκινόου* verwandelt worden sein kann. Auch diese Schrift des Albinus besitzen wir aber allen Anzeichen nach nur in einer späteren Bearbeitung, welche die Urschrift bedeutend verkürzt und nicht unverderbt wiedergab; ein (jetzt unvollständiger) Pariser Codex (a. a. O. 244) nennt in seinem Inhaltsverzeichnis des Albinus drittes Buch *περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων.* Dafs aber Albinus auch bei dieser Schrift ältere Werke ausgiebig benützte, sieht man aus der grofsenteils wörtlichen Übereinstimmung seines

verfaſst, über die uns aber | nichts Näheres bekannt ist[1]). Severus' Auslegung des Timäus | kennen wir durch Proklus[2]); Theos und Harpokrations Schriften zur Erläuterung Platos wurden schon erwähnt[3]); von Attikus werden Erklärungen

---

12. Kapitels mit der Stelle aus Arius Didymus b. Eus. pr. ev. XI 23. Stob. Ekl. I 330 H. 135, 20 W, welche Diels Doxogr. 76. 447 näher nachgewiesen hat.

1) Unter die namhafteren Erklärer der platonischen Schriften wird Albinus in den S. 834, 3 angeführten Stellen gerechnet. Welche Schriften er erklärt hatte und wie seine Kommentare beschaffen waren, ist nicht überliefert; vielleicht hatte er auch nur in einem dogmatischen Werke, etwa seinem vom Inhaltsverzeichnis des vor. Anm. erwähnten Pariser Codex (bei Freudenthal S. 244) genannten, 9 oder 10 Bücher starken „Abriſs der platonischen Lehren nach den Vorträgen des Gajus" (Ἀλβίνου [add. ἐκ] τῶν Γαΐου σχολῶν ὑποτυπώσεων Πλατωνικῶν δογμάτων — das gleiche Werk ist bei Priscian Solut. S. 553 b 32 mit *Lavini ex Gaji scholis exemplaribus Platonicorum dogmatum* gemeint, indem der Übersetzer statt *ΑΛΒΙΝΟΥ* „*ΛΑΒ.*" las; Freud. 246) eine Anzahl platonischer Stellen erklärt. Seinem Inhalt nach könnte das, was Prokl. in Tim. 104 A. 67 C. 311 A (I S. 340, 23. 219, 2. III 234, 15 Diehl) anführt, in einer Erklärung des Timäus, das, was wir bei Tertull. De an. 28 f. lesen, in einer solchen des Phädo, das von Jambl. b. Stob. Ekl. I 896 H. 375, 10 W. Berichtete in einer Auslegung der Republik gestanden haben. Indessen finden die meisten von diesen Anführungen bei dem angeblichen Alcinous ihre ausreichende, Prokl. in Tim. 104 A und Tertull. De an. 28 eine minder genaue Parallele (vgl. Freudenthal 299 f.); und wenn auch daraus nicht unbedingt folgt, daſs sie gerade auf diese Schrift gehen, Albinus vielmehr sich selbst in der letzteren ebensogut wiederholt und ausgeschrieben haben kann, wie dies andere Schriftsteller jener späten Jahrhunderte tun, und wie er selbst seine Vorgänger ausschreibt, wenn ferner der Umstand, daſs drei von den Äuſserungen des Albinus sich auf Stellen des Timäus beziehen und in einem Kommentar zu diesem Gespräch angeführt werden, der Annahme, sie haben auch ursprünglich in einem solchen gestanden, zur Unterstützung dienen würde, so muſs ich doch Freudenthal (S. 243 f.) einräumen, daſs sich dieselbe nicht zu einem höheren Grad der Wahrscheinlichkeit erheben läſst. (M. vgl. übrigens, was Diels in seiner Einl. zu dem anonymen Theätetkommentar [s. u. S. 845] S. XXVIII ff. ausführt.) — Sinko De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione, Krakau 1905, erklärt die Übereinstimmung von Albinus λόγ. διδασκαλικὸς mit Apulejus' Schriften De Platone und π. ἑρμηνείας daraus, daſs beide Schriftsteller die Vorlesungen des Gajus benutzt haben.

2) In Tim. 63 A. 70 A. 78 B. 88 D. 168 D. 186 E. 187 B. 192 B. D. 198 B. E f. 304 B (I 204, 17. 227, 15. 255, 5. 289, 7. II 95, 29. 152, 27. 170, 3. 171, 9. 191, 1. 192, 26. III 212, 8 Diehl). Ich werde auf ihn noch zurückkommen.

3) S. 833. 834, 3.

des Timäus und des Phädrus angeführt [1]); von Numenius und Longinus aufser ihren sonstigen der platonischen Lehre gewidmeten Schriften Kommentare zum Timäus [2]), von Longins Zeitgenossen Demokritus und Eubulus Erklärungen und Besprechungen mehrerer Dialoge [3]). Auch der mündliche Unterricht in der platonischen Schule bestand ohne Zweifel grofsenteils im Lesen und Erklären der platonischen Werke [4]). Durch diese eingehende Beschäftigung mit den Quellen der akademischen Lehre mufste man sich denn freilich überzeugen, dafs manches, was sich in der Folge für platonisch ausgegeben hatte, von Platos Ansichten weit abliege; und so hören wir auch von Einzelnen, welche gegen die herrschende Vermengung der verschiedenen Systeme Verwahrung einlegten. Taurus schrieb über den Unterschied der platonischen und aristotelischen Philosophie und gegen die Stoiker [5]); über seine eigene Auffassung des platonischen Systems ist aber nur wenig überliefert, und eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit kommt darin nicht zutage [6]). | Mit ihm stellte sich auch Attikus

1) Über die erstere vgl. m. den Index zu Prokl. in Tim., die andere wird ebd. 315 A (III 247, 15 D.) genannt. Auf den Kommentar zum Timäus, und zwar die von Prokl. in Tim. 87 B (I 284, 6 D.) besprochene Stelle, scheint sich auch Syrian in Ar. Met. 105, 36 Kroll zu beziehen.

2) M. s. den Index zu Prokl. in Tim., der auch seine Anführungen aus Numenius doch einem Kommentar, nicht den sonstigen Schriften dieses Platonikers entnommen zu haben scheint. Ob auch Kronius Kommentare geschrieben hatte, läfst sich aus Porph. v. Plot. 14. 20. 21 nicht entscheiden.

3) Über Demokrit vgl. S. 832, 1 g. E., über Eubulus Longin. b. Porph. v. Plot. 20 u. o. S. 833 u.

4) Es folgt dies teils aus dem zahlreichen Auftreten der Kommentare und Erläuterungsschriften, teils aus Angaben, wie die S. 834, 3. 836, 1 angeführten über die Vorträge des Taurus und Gajus und Porph. v. Plot. 14. Auch aristotelische Schriften las Taurus mit seinen Schülern (bei Gell. XIX 6, 2. XX 4 die Probleme).

5) Jenes nach Suid. *Ταῦρ.*, dieses nach Gell. N. A. XII 5, 5. Aufserdem verfafste er nach Suid. eine Abhandlung *περὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων* und viele andere Schriften.

6) Durch seinen Schüler Gellius, der seiner oft erwähnt, erfahren wir, dafs er eine gründliche Vorbildung für die Philosophie verlangte und ihre blofs rhetorische Behandlung nicht leiden konnte (N. A. I 9, 8. X 19. XVII 20, 4 f.); dafs er spitzfindigere dialektische und speziellere physikalische Erörterungen nicht verschmähte (VII 13. XVII 8. XIX 6); dafs er die Affekte nicht ausgerottet, aber gemäfsigt und deshalb leidenschaftliche Gemüts-

der Neigung zur Verknüpfung platonischer und peripatetischer Annahmen entgegen. In den Bruchstücken einer Schrift, welche er diesem Zwecke gewidmet hatte[1]), erscheint er als ein enthusiastischer Bewunderer Platos, der um die Reinheit der akademischen Lehre bekümmert die peripatetische mit leidenschaftlicher Befangenheit angreift und ihr insbesondere die Niedrigkeit ihres sittlichen Standpunkts, die Leugnung der Vorsehung und Unsterblichkeit vorruckt[2]); von den sonstigen Lehren des Aristoteles ist es namentlich die Annahme eines fünften Körpers und die Ewigkeit der Welt, die seinen Widerspruch hervorrufen, die letztere um so mehr, da er es hier auch mit einem Teil seiner eigenen Schule zu tun hat[3]. Mit den aristotelischen Bestimmungen über die | Un-

---

bewegungen wie den Zorn ganz beseitigt wissen wollte (I 26, 10); dafs er Epikurs Lustlehre und Vorsehungsleugnung verabscheute (IX 5, 8), um das noch Unerheblichere II 2. VII 10. 14, 5. VIII 6. XII 5. XVIII 10. XX 4 zu übergehen. Weiter erhellt aus dem Bruckstück bei Philop. De aetern. m. VI 21 S. 186, 17 Rabe, dafs er mit der Mehrzahl der gleichzeitigen Platoniker eine zeitliche Weltentstehung leugnete; aus denen in den Bekkerschen Scholien zu Plato S. 436 f. und bei Philop. a. a. O. XIII 15 S. 520, 4 R., dafs er die fünf Sinne an die vier Elemente verteilte, indem er das Riechbare zwischen Wasser und Luft in die Mitte stellte, und dafs er auch den Himmel unter Bestreitung des aristotelischen Äthers aus Erde und Feuer bestehen liefs; aus Jambl. b. Stob. Ekl. I 906 H. 378, 25 W., dafs seine Schüler nicht einig darüber waren, ob die Seelen zur Vollendung des Weltganzen oder zur Offenbarung des göttlichen Lebens auf die Erde gesandt werden. — Vgl. über ihn J. Dräseke Zs. f. wiss. Theol. Jahrg. 43 (Leipz. 1900) S. 150 ff.

1) Bei Eus. pr. ev. XI 1. 2. XV 4—9; ebd. c. 13 und wahrscheinlich auch schon c. 12. In der ersten von diesen Stellen wird das Thema der Schrift durch die Worte bezeichnet: *πρὸς τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους.* Was in den Überschriften mehrerer Kapitel und V 5, 1. 6, 1 von Plato und Moses steht, gehört natürlich Eusebius und seinen Abschreibern.

2) XV 4. 5. 9.

3) Gegen den aristotelischen Äther und die damit zusammenhängenden Ansichten über die Gestirne wendet er sich b. Eus. XV 7. 8, gegen die Ewigkeit der Welt ebd. c. 6. Ein Weltende wollte er aber darum, wie wir finden werden, doch nicht zugeben. Die gleichen Ansichten hatte er in seinem Kommentar zum Timäus vorgetragen. Der ungeordnete Stoff, sagte er hier im Anschlufs an Plutarch, und die ihn bewegende unvollkommene Seele seien freilich ungeschaffen, aber die Welt als geordnetes Ganzes und ihre Seele seien in einem bestimmten Zeitpunkt gebildet (Prokl. in Tim.

sterblichkeit bestreitet er auch die Behauptung, dafs die Seele als solche unbewegt sei, um statt dessen den platonischen Begriff des Sichselbstbewegenden aufrechtzuhalten [1]); dabei beschränkte er aber die Fortdauer nach dem Tode auf den vernünftigen Teil der Seele und liefs diesen bei jedem Eintritt in das irdische Leben mit der im Körper wohnenden vernunftlosen Seele, welche nun erst zur Ordnung gebracht werden sollte, sich verbinden [2]), so dafs er sich demnach die Entstehung des Einzelnen der des Weltganzen ähnlich dachte. Auch dem aristotelischen Gottesbegriff hatte er ohne Zweifel widersprochen, doch ist darüber nichts überliefert; nur über seine eigene Ansicht wird uns mitgeteilt, dafs er den Weltbildner mit dem Guten zusammenfallen liefs, die übrigen Ideen dagegen als Urbilder der besonderen Dinge von ihm unterschied [3]). Was sonst über seine Erklärung des Timäus angeführt wird [4]), ist unerheblich; aus seinen Einwendungen gegen die aristotelischen Bestimmungen über die Homonymität [5]) sieht man, dafs er seine Bestreitung der Gegner auch auf die Logik ausdehnte. Aber ein bedeutender Erfolg liefs sich von derselben schon deshalb nicht erwarten, weil er selbst dem Eklekticismus, den er bekämpfte, doch näher stand, als er wufste. Er eifert gegen die Vermengung der platonischen Lehre mit der peripatetischen; aber er selbst vermengt sie mit der stoischen, wenn er der aristotelischen Güterlehre eine Autarkie der Tugend entgegenstellt, welche sich von der

---

84 F. 87 A. 116 B. F. 119 B vgl. 99 C. 170 A. 250 B [I 276, 31. 283, 27. 381, 26. 384, 2. 391, 7. 326, 1. II 100, 1. III 37, 12 D.] Jambl. b. Stob. Ekl. I 894 H. 374, 26 W.); unvergänglich können sie darum aber doch sein, nämlich (nach Tim. 41 A f.) durch den Willen des Schöpfers (Prokl. a. a. O. 304 B [III 212, 7 D.]).

1) Eus. XV 9, 44 ff.

2) Prokl. 311 A (III 234, 9 D.). Jambl. a. a. O. 910 H. 379, 25 W.

3) Prokl. a. a. O. 93 C. 111 C. 119 B. vgl. 131 C. (I 305, 6. 366, 9. 391, 7. 431, 14 D).

4) Bei Prokl. 87 B. 315 A. 7 C. 30 D. 83 C. D. 129 D. 174 E. 187 B. 234 D. 304 B (I 284, 5. III 247, 12. I 20, 21. 97, 30. 271, 31. 425, 11. II 114, 33. 153, 23. 306, 1. III 212, 8). Syrian in Metaph. 105, 36 Kr.

5) Bei Simpl. Categ. 30, 17. 32, 20 und Porph. in Cat. 66, 34 Busse (Prantl Gesch. d. Log. I 618, 2 f.). Sie scheinen einer eigenen Schrift über die Kategorien entnommen zu sein.

stoischen höchstens in den Worten unterscheidet[1]). Noch deutlicher verrät sich jedoch der Standpunkt der späteren Popularphilosophie in dem Satze, dafs die Glückseligkeit des Menschen von den Philosophen einstimmig als der letzte Zweck der Philosophie anerkannt werde[2]). Gerade dieser einseitig praktische Standpunkt war es ja gewesen, welcher mit der Gleichgültigkeit gegen ein strengeres wissenschaftliches Verfahren die eklektische Verschmelzung widerstrebender Lehrsätze hervorgerufen hatte. Sehr wissenschaftlich scheint aber auch Attikus nicht verfahren zu sein: der Hauptinhalt seiner Einwürfe gegen Aristoteles besteht, soweit wir sie kennen, in Klagen über die moralische und religiöse Verderblichkeit seiner Lehren; seinen durchdachtesten Erörterungen setzt er Gründe entgegen wie den, wodurch er die zeitliche Entstehung der Welt mit ihrer endlosen Fortdauer zu vereinigen sucht, dafs nämlich Gott vermöge seiner Allmacht auch das Gewordene vor dem Untergang bewahren könne[3]). Wo man es sich mit der Beweisführung so leicht machte und die letzte Entscheidung so unbedenklich von dem praktischen Bedürfnis hernahm, da hatte man in der Tat kein Recht, gegen die Verschmelzung der verschiedenen Systeme, für welche eben dieses Bedürfnis mafsgebend gewesen war, Einsprache zu erheben.

Dieser Eklekticismus behauptete denn auch bei der Mehrzahl der Akademiker fortwährend seine Herrschaft. Männer wie Plutarchus, Maximus, Apulejus, Numenius sind freilich Platoniker, aber ihr Platonismus hat so viele fremdartige Elemente in sich aufgenommen, dafs wir in ihnen nach dieser Seite hin nur die Fortsetzer der durch Antiochus begründeten Richtung sehen können. Da uns aber diese Philosophen später noch unter den Vorläufern des Neuplatonismus begegnen werden, so mag das Nähere über sie bis dahin aufgespart bleiben. Auch in betreff Theos des Smyrnäers wird es genügen, daran zu erinnern, dafs er, wie schon früher ge-

1) Eus. XV 4, 1. 7 ff.
2) A. a. O. XV 4, 1 vgl. 5, 1.
3) A. a. O. 6, 5 ff. vgl. Prokl. in Tim. 304 B. S. 212, 6 Diehl.

zeigt wurde[1]), mit seinem Platonismus | die umfassendste Benutzung einer peripatetischen Schrift nicht unverträglich fand, während er zugleich im ersten Buche seines Werkes mit Vorliebe alt- und neupythagoreischer Überlieferung folgt[2]). Über Nigrinus ist trotz dem lucianischen Nigrinus wenig zu sagen: seine Schilderung zeigt uns einen Mann von vortrefflicher Gesinnung, der sich aus einer üppigen und sittenlosen Zeit zur Philosophie geflüchtet und bei ihr innere Befriedigung und Freiheit gefunden hat; aber die Reden, welche er von ihm berichtet, könnten fast ebensogut einem Musonius oder Epiktet in den Mund gelegt sein. Dagegen ist hier noch des Severus und Albinus zu erwähnen. Severus, den wir freilich nur vermutungsweise in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts setzen können[3]), wird als ein Mann bezeichnet, welcher den Plato im Sinn der aristotelischen Lehre erklärt habe[4]). Aus einer Schrift von ihm über die Seele hat Eusebius[5]) ein Bruchstück aufbewahrt, worin die platonische Lehre von der Zusammensetzung der menschlichen Seele aus einer leidensfähigen und einer leidenslosen Substanz[6]) mit der

---

1) S. 810, 2 ff. Auch De mus. 49, 6. 50, 4. 61, 19. 64, 1. 65, 10. 66, 12. 73, 19. 76, 2. 106, 16. 107, 10. 24 Hiller wird Adrastus benutzt.

2) Was Theo in seinem gewöhnlich unter den zwei Titeln *περὶ ἀριθμητικῆς* und *π. μουσικῆς* angeführten ersten Buch über Zahlen und Tonverhältnisse sagt, ist wohl gröfstenteils pythagoreisch, wie er auch De mus. c. 1 S. 47, 12 H. c. 12 S. 55, 13 H. u. ö. andeutet. In philosophischer Beziehung tritt das Neupythagoreische besonders De arithm. c. 4 S. 20, 6 H. De mus. c. 38 ff. S. 93, 25 H. hervor.

3) Die ersten, welche ihn nennen, sind Jamblich und Euseb. Aber Spuren der neuplatonischen Zeit finden sich in dem, was aus ihm mitgeteilt wird, noch nicht. Prokl. Tim. 304 B (III S. 212, 8 D.) bemerkt über die S. 842, 3 berührte Ansicht des „Severus, Attikus und Plutarch", es seien auch von den Peripatetikern viele Einwendungen dagegen erhoben worden, was gleichfalls darauf hinweist, dafs Severus älter war als Alexander von Aphrodisias, der letzte uns bekannte Schriftsteller aus der peripatetischen Schule.

4) Syrian in Met. 84, 23 Kr.: wenn Aristoteles Metaph. XIII 2 die Annahme bestreite, dafs das Mathematische nach Plato in den sinnlichen Körpern sei, so sei dies unzutreffend, denn Platos Meinung sei dieses nicht; *εἰ δὲ Σεβῆρος ἢ ἄλλος τις τῶν ὕστερον ἐξηγησαμένων τὰ Πλάτωνος ἐκ τῆς παρ' αὐτῷ τῷ Ἀριστοτέλει κατηχήσεως τοῖς μαθήμασι καταχρῶνται πρὸς τὰς ἀποδείξεις τῶν φυσικῶν αἰτίων, οὐδὲν τοῦτο πρὸς τοὺς ἀρχαίους.*

5) Praep. ev. XIII 17.

6) Tim. 41 ff. 69 C f. vgl. T. II. a⁴ 817 f.

Bemerkung angegriffen wird, diese Annahme würde die Unvergänglichkeit derselben | aufheben, denn zwei so verschiedenartige Bestandteile müfsten notwendig ihre naturwidrige Verbindung wieder auflösen. Er scheint demnach in dieser Lehre nicht Platos eigentliche Meinung gesehen zu haben. Severus selbst beschrieb die Seele, zunächst die Weltseele, als eine unkörperliche mathematische Figur, als deren Bestandteile er den Punkt und die Ausdehnung bezeichnete, indem er von den zwei Elementen, aus welchen Plato die Weltseele zusammensetzt[1]), das Unteilbare auf jenen, das Teilbare auf diesen bezog[2]). Eine Weltentstehung im eigentlichen Sinn gab er nicht zu, wenn auch die jetzige Welt entstanden sein sollte: er nahm nämlich mit den Stoikern an, dafs die Welt, an sich ewig, in bestimmten Perioden ihren Zustand verändere, indem er sich hiefür auf den Mythus des platonischen Politikus berief[3]). An die Stoiker erinnert es auch, dafs er das Etwas (*τὶ*) für den obersten Gattungsbegriff erklärte, unter dem das Seiende und das Werdende stehen[4]). So vereinzelt diese Angaben auch sind, so beweisen sie doch immerhin, dafs Severus von dem strengeren Platonismus in mancher Beziehung abwich.

Viel zahlreicher und eingreifender sind aber die Beweise, welche für den Eklekticismus des Albinus, namentlich in seinem Abrifs der platonischen Lehre[5]), vorliegen. Gleich am Anfang dieser Schrift fällt uns die stoische Definition der Weisheit als Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge (c. 1) und die peripatetische Einteilung der Philosophie in die theoretische und die praktische (c. 2) ins Auge, denen als Drittes die Dialektik vorangestellt wird (c. 3). Die theoretische Philosophie teilt dann Albinus wieder (c. 3. 7) mit

1) Tim. 35 A s. T. II a⁴ 769, 3.

2) Jambl. b. Stob. Ekl. I 862 H. 364, 4 W. Prokl. in Tim. 186 E. 187 A f. (II 152, 27. 153, 21 D.)

3) Prokl. a. a. O. 88 D f. 168 D. (I 289, 7. II 95, 29 D.) (Vgl. dazu das T. III b⁴ 198, 1 über Plutarch Bemerkte). Dafs die Welt trotzdem nur durch den Willen der Gottheit unvergänglich sein sollte (ebd. 304 B [III 212, 7 D.]), war wohl nur ein Zugeständnis an die Aussprüche Platos.

4) Prokl. 70 A (I 227, 13 D.) vgl. oben S. 94, 2.

5) Worüber S. 835, 2.

Aristoteles in Theologie, Physik und Mathematik, ohne sich doch selbst an diese Einteilung zu halten [1]); ebenso die praktische peripatetisch in | Ethik, Ökonomik und Politik (c. 3) [2]). In der Dialektik gibt er zunächst eine Erkenntnistheorie, welche stoische und aristotelische Bestimmungen mit den platonischen verbindet und die φυσικὴ ἔννοια der Stoiker mit der Erinnerung an die Ideen zusammenwirft; das Erkenntnisvermögen betreffend unterscheidet er im Menschen (der aristotelischen Lehre vom tätigen und leidenden Nus entsprechend) eine doppelte Vernunft, diejenige, welche dem Sinnlichen, und die, welche dem Übersinnlichen zugewandt ist [3]). Weiter wird dann die ganze aristotelische Logik mit den Schlufsfiguren und den zehn Kategorien samt verschiedenen späteren peripatetischen und stoischen Zutaten Plato unterschoben [4]); wie auch die aristotelische und stoische Terminologie unbedenklich gebraucht wird [5]). In dem Abschnitt über die theoretische Philosophie werden drei Ursachen aufgezählt: die Materie, die Urbilder und das schöpferische Prinzip oder die Gottheit; die Gottheit wird (c. 10) aristotelisch als der tätige Verstand beschrieben, welcher unbewegt nur sich selbst denkt ein dreifacher Weg zur Erkenntnis Gottes wird angenommen: der Weg der Entschränkung, der Analogie und der Erhebung [6]); die Ideen werden für ewige Gedanken Gottes, zugleich aber auch für Substanzen erklärt, ihr Umfang wird mit Ausschlufs

1) Statt einer Darstellung der Mathematik wird nämlich c. 7 nur ein Auszug aus den Äufserungen der platonischen Republik über dieselbe und ihre Teile eingeschoben.

2) Ebenso die S. 835, 1 besprochene „Einleitung" c. 6 g. E.; über die peripatetischen Einteilungen selbst T. II b³ 176 ff. Platonisch ist keine der von Albinus gebrauchten.

3) C. 4. Einiges Weitere, nicht sehr Klare, über νόησις und αἴσθησις, λόγος ἐπιστημονικὸς und δοξαστικὸς übergehe ich.

4) C. 5 f. Genaueres bei Prantl Gesch. d. Log. I 610 f. Freudenthal a. a. O. 280 f.

5) Vgl. Freudenthal a. a. O. 279. 281. So wird auch c. 25 vgl. Tertull. De an. 29 ein platonischer Beweis für die Unsterblichkeit (Phädo 71 C ff.) mit einer aristotelischen Bestimmung über die ἐναντία (worüber T. II b³ 215 unt.) verteidigt.

6) Bei dem zweiten hat der Verfasser die Stelle der platonischen Rep. VI 508 B, bei dem dritten Symp. 208 E ff. im Auge.

der künstlichen oder naturwidrigen Dinge auf die natürlichen Gattungen beschränkt, neben den Ideen sollen dann aber auch noch als Abbilder derselben die der Materie inwohnenden Formen des Aristoteles Raum finden[1]). Von der Materie sagt Albinus mit | einer ihm geläufigen aristotelischen Bezeichnung, sie sei dasjenige, was weder körperlich noch unkörperlich, sondern der Möglichkeit nach im Körper sei (c. 8 Schl.). Die Ewigkeit der Welt glaubt er auch als platonische Lehre behaupten zu können, indem er mit andern die Welt nur deshalb als entstanden bezeichnet werden läfst, weil sie in beständigem Werden begriffen sei und sich dadurch als das Werk einer höheren Ursache erweise[2]); und er schliefst daraus richtig, dafs auch die Weltseele nicht von Gott geschaffen, sondern gleichfalls ewig sei; nur will es hiermit nicht recht übereinstimmen, dafs sie doch von Gott ausgeschmückt und gleichsam aus einem tiefen Schlaf erweckt sein soll, um in der Hinwendung zu Gott die idealen Formen von ihm zu empfangen[3]), und dafs sich Albinus überhaupt von der Vorstellung einer einmaligen göttlichen Weltbildung doch nicht ganz losmachen kann[4]). Dafs Albinus Untergötter oder Dämonen annimmt, welchen die Welt unter dem Monde zur Verwaltung übertragen sei, und dafs er diese in stoischer Weise als Elementargeister fafst (c. 15), kann bei einem Platoniker dieser Zeit nicht überraschen. Ebenso ist es dem Eklekticismus derselben angemessen, wenn er in die platonische Ethik die aristotelische Bestimmung der Tugend als *μεσότης*

---

1) C. 9. c. 10 g. E. Die Ideen nennt Alb. mit andern (s. T. II a[4] 658, 2) *ἰδέαι*, die ihnen nachgebildeten Formen *εἴδη*.

2) C. 14. Auf diese Stelle oder auf die gleichlautende eines Kommentars zum Timäus oder der Hypotyposen bezieht sich Prokl. in Tim. 67 C (I 219, 2 D.). Vorgänger des Albinus in der oben besprochenen Ansicht sind T. II a[4] 792, 1 genannt.

3) C. 14. Alb. folgt hierin Plutarch, der aber folgerichtiger verfuhr, wenn er die Ewigkeit der Welt bestritt (vgl. T. III b[4] 191); denn ehe die Weltseele aus dem Schlummer erweckt war, konnte die Welt als solche unmöglich vorhanden sein.

4) So aufser dem eben Besprochenen in den Worten a. a. O. S. 170, 3 Herm.: *τῆς δὲ ψυχῆς ταθείσης ἐκ τοῦ μέσου ἐπὶ τὰ πέρατα, συνέβη αὐτὴν τὸ σῶμα τοῦ κόσμου . . . περικαλύψαι* und: *ἡ μὲν γὰρ ἐκτὸς ἄσχιστος ἔμεινεν, ἡ δὲ ἐντὸς εἰς ἑπτὰ κύκλους ἐτμήθη.*

(c. 30) einschwärzt, unter den vier Grundtugenden die stoisch-peripatetische „Einsicht“ an die Stelle der platonischen „Weisheit“ setzt[1]), die stoische Lehre, | dafs die Tugend keiner Steigerung und Abnahme fähig sei[2]), und mit gewissen Modifikationen auch die stoische Theorie der Affekte[3]) sich aneignet. Noch das eine und das andere liefse sich beibringen[4]), doch wird schon das Angeführte hinreichend zeigen, wie geneigt Albinus ist, mit der alt-akademischen Lehre, der er freilich im ganzen folgt, auch noch andere Elemente zu verbinden, und wie sehr es ihm an einem klaren Bewufstsein über die Eigentümlichkeit des platonischen Systems fehlt. Hören wir nun aber doch zugleich, dafs Albinus zu den angesehensten Vertretern seiner Schule gehörte[5]), und können wir von ihm auch auf seinen Lehrer Gajus schliefsen, an den er sich in einer von seinen Darstellungen der platonischen Philosophie hielt[6]), so erhellt nur um so klarer, wie verbreitet die Denkweise, der wir bei ihm begegnen, auch noch um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts in der platonischen Schule war[7]).

---

1) C. 29 wird die *φρόνησις* als die *τελειότης τοῦ λογιστικοῦ* (wofür im folgenden auch das stoische *ἡγεμονικὸν* steht) bezeichnet und ganz stoisch (vgl. o. S. 243, 4. 244, 3) als *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων* definiert; c. 30 wird von dem Verhältnis der *φρόνησις* zu den Tugenden der unteren Seelenteile in einer Weise gesprochen, welche ganz an Arist. Eth. N. VI (s. Bd. II b³ 648 ff.) erinnert.

2) Vgl. c. 30 und über die entsprechende stoische Lehre oben S. 251, 2.

3) C. 32, wo Alb. die zenonische Definition des *πάθος* (s. o. 230, 1 wiederholt, der Zurückführung der Affekte auf *κρίσεις* (worüber S. 231 f.) zwar widerspricht, aber dieselben vier Hauptaffekte wie (nach S. 235) die Stoiker zählt.

4) Vgl. Freudenthal 278 ff. und T. III b⁴ 228.

5) Vgl. S. 834, 3 und Freudenthal S. 243.

6) Vgl. S. 836, 1.

7) Einen neuen Beweis dafür liefern die vor einigen Jahren auf einem ägyptischen Papyrus gefundenen umfangreichen Reste eines Kommentars zu Platons Theätet, die Diels und Schubart, Berlin 1905, veröffentlicht haben. Der Verfasser dieser Schulschrift, dessen Name uns, weil der Anfang fehlt, nicht überliefert ist, gehört, wie Diels a. a. O. S. XXIV ff. klarlegt, zu jenen akademischen Eklektikern der Mitte des 2. christlichen Jahrhunderts, die mit der Stoa und dem Peripatos zugleich liebäugelten, und ist jedenfalls in der Schule des Gajus zu suchen. Trotz auffälliger Berührungen des

13. Eklektiker, die keiner bestimmten Schule angehören: Dio, Lucianus, Galenus.

Alle bisher besprochenen Philosophen zählten sich selbst zu einer der bestehenden Schulen, wenn sie sich dabei auch manche Abweichungen von ihrer ursprünglichen Lehre erlaubten. Weit kleiner ist die Zahl derer, die überhaupt keiner bestimmten Schule angehören, sondern in freierer Stellung von allen das, was ihnen wahr schien, entlehnen wollten. Denn so sehr auch der innere Zusammenhalt der Schulen und die Folgerichtigkeit der Systeme gelockert war, so war doch das Bedürfnis mafsgebender Auktoritäten in jener wissenschaftlich ermatteten Zeit viel zu stark, als dafs es viele gewagt hätten, sich von dem | Herkommen loszusagen, welches nun einmal von jedem Lehrer der Philosophie den Anschlufs an eine der älteren Schulen und ihre Überlieferung verlangte. Suchte man sich doch selbst da noch mit Auktoritäten der Vorzeit zu decken, wo man sich der Abweichung von allen gleichzeitigen Schulen bewufst war, wie sich dies bei den neuen Pythagoreern zeigt, wenn sie für eine Fortsetzung der altpythagoreischen, bei den Skeptikern, wenn sie für eine solche der pyrrhonischen Schule gelten wollten. Es sind daher nur wenige unter den Philosophen jener Zeit, die so aufser dem herkömmlichen Schulverband stehen, und diese selbst sind durchaus Männer, welche die Philosophie nicht zu ihrer selbständigen Lebensaufgabe gemacht hatten, sondern sich nur im Zusammenhang mit einer sonstigen Kunst oder Wissenschaft mit ihr beschäftigten.

Eine Veranlassung zu solcher beiläufigen Beschäftigung mit der Philosophie boten in jener Zeit teils die Naturwissenschaften, teils und besonders die immer noch so eifrig gepflegte und auch in den öffentlichen Unterricht aufgenommene Rhe-

---

Anonymus mit Albinus im Gedankeninhalt erscheint es Diels doch gewagt, ihn mit diesem zu identifizieren, weil die Verschiedenheit des Stils dagegen spricht.

Was Diog. Laert. III 63. 67—109 über Platos Lehre aus einer unbekannten Quelle beibringt, stammt augenscheinlich ebenfalls aus dem Kreise der platonischen Eklektiker dieser Zeit (Vgl. Gercke De quibusdam Laertii auctoribus, Beil. z. Vorlesungsverz. d. Un. Greifswald, Ostern 1899, S. 67—72).

thorik [1]). Wenn man von den Rhetoren die zierliche Form der Darstellung und des Vortrags lernte, so fand man einen bedeutenden Inhalt für denselben, so wie die Unterrichtsfächer damals verteilt waren, nur bei den Philosophen. Es war daher kaum möglich, in der Rhetorik über das Äufserlichste hinauszukommen, wenn man sich nicht auch irgendwie in der Philosophie umsah; und wenn dies von den meisten ohne Zweifel flüchtig und oberflächlich genug geschah [2]), so konnte es doch nicht ausbleiben, dafs einzelne von der Philosophie ernstlicher in Anspruch genommen und bleibend festgehalten wurden. In dieser Art wandte sich gegen das Ende | des ersten Jahrhunderts Dio, um die Mitte des zweiten Lucianus von der Rhetorik zur Philosophie. Doch ist keiner von beiden als Philosoph so bedeutend, dafs wir länger bei ihm zu verweilen hätten. Dio aus Prusa mit dem Beinamen Chrysostomus [3]) wollte zwar seit seiner Verbannung nicht mehr

---

1) Wie grofs in der Kaiserzeit die Zahl der Rhetorenschulen und ihrer Lehrer, wie lebhaft fortwährend die Beteiligung an den Leistungen und dem Wettstreit berühmter Redekunstler (jetzt *σοφισταὶ* genannt) war, und wie ihnen die Schüler von allen Seiten zuströmten, sieht man namentlich aus Philostratus' vitae sophistarum. Die Anstellung öffentlicher Lehrer für die Redekunst ist auch schon S. 708 f. berührt worden. Weiteres in den S. 707, 1. angeführten Schriften.

2) Auf solche Rhetorenschüler, welche nur nebenher etwas Philosophie treiben wollten, beziehen sich z. B. die tadelnden Äufserungen des Calvisius Taurus b. Gell. N. A. I 9, 10. XVII 20, 4. X 19, 1; die letztere Stelle verglichen mit I 9, 8 beweist zugleich, wie gewöhnlich dies war.

3) Man vgl. über ihn: H. v. Arnim Leben und Werke des Dio v. Prusa, Berl. 1898. W. Schmidt b. Pauly-Wissowa V 848—877. Christ Gesch. d. griech. Lit. § 520. Hirzel Der Dialog II 84 ff. — Neueste Ausgabe seiner Schriften von H. v. Arnim, Berl. 1893. 1896, 2 Bde. — Die Quellen für Dios Leben sind aufser seinen eigenen Schriften Philostr. v. soph. I 7 (ganz unzuverlässig sind die Angaben desselben v. Apoll. V 27 ff., auch v. soph. I 7, 4 Schl. sieht aber gar nicht geschichtlich aus); Synes. Dio; Phot. cod. 209; Suid. u. d. W.; Plin. ep. X 81 f. (85 f.); Lucian. Peregr. 18. Paras. 2. Schol. in Luc. S. 117. 248 Jac.; Eunap. v. soph. prooem. S. 2 und einige späte biographische Notizen bei Kayser zu Philostr. v. soph. S. 168 ff. Was sich hieraus ergibt, hat nach Fabric. Bibl. V 122 ff. Kayser a. a. O. zusammengestellt. Ferner s. in Arnims Ausgabe II Append. III u. Index 8. 9. Hier genügt die Bemerkung, dafs er, zu Prusa in Bithynien geboren, unter Domitian (nach Emper. De exil. Dion., Braunschw. 1840 S. 5 ff. — im Arnimschen Dio II S. 333 ff. — 82 n. Chr.) aus Rom, wo er

blofs Redner, sondern vor allem Philosoph sein[1]), wie er denn auch in der cynischen Philosophentracht auftrat[2]); allein seine Philosophie ist sehr einfach und beschränkt sich ausschliefslich auf solche moralische Betrachtungen, wie sie damals nicht blofs in den verschiedenen Philosophenschulen fast gleichlautend zu finden waren, sondern auch aufserhalb derselben nicht selten vorkommen. Mit theoretischen Untersuchungen gibt er sich nicht ab; sein ganzes Bestreben geht vielmehr dahin, die von allen Besseren längst anerkannten Grundsätze seinen Zuhörern und Lesern eindringlich | ans Herz zu legen und auf gegebene Fälle anzuwenden[3]). Die Philosophie hat, wie er sagt[4]), die Aufgabe, die Menschen von ihren sittlichen Gebrechen zu heilen, sie besteht darin, dafs man sich bestrebt, ein rechtschaffener Mensch zu sein; sein philosophisches Ideal ist Sokrates, so wie sich ihn die spätere Popularphilosophie

---

Rhetorik lehrte, verbannt oder flüchtig, viele Jahre lang weite Länder, bis zu den Geten, durchwanderte, nach Domitians Ermordung nach Rom zurückkehrte und bei Trajan (auch nach Themist. or. V 63 D in Arnims Ausg. II 313) sehr in Gunst stand.

1) Dio versichert öfters, seine Zuhörer sollen bei ihm nicht Schönrednerei suchen, er wolle wie jeder rechte Philosoph auf ihren sittlichen Nutzen ausgehen, ein Seelenarzt sein (or. 33, 6 ff. or. 34 S. 34 R. or. 35 Anf.); er tritt überhaupt als der Mann auf, welchem die Gottheit den Beruf übertragen habe, die Lehren der Philosophie allen zu verkündigen (or. 13, 9 S. 181, 15 Arn. or. 32, 9 ff. S. 269, 6 Arn. u. ö.). Er selbst datiert dieses Auftreten von seiner Verbannung (or. 13, 9 S. 181, 19 Arn.); ebenso führt Synes. Dio 13 ff. (II 314, 24 Arn.) aus, wie ihn sein Schicksal von der Sophistik (d. h. Rhetorik) zu der Philosophie geführt habe, die er früher in einigen Reden (*κατὰ τῶν φιλοσόφων* und *πρὸς Μουσώνιον*: 315, 28. 30 Arn.) lebhaft angegriffen hatte.

2) Or. 72 (II 184). or. 34, 2 (I 316, 12), vgl. or. 1, 50 (I 9, 27).

3) So Synes. S. 14 f. R. (II 316, 8 Arn.) ganz richtig: *ὁ δ' οὖν Δίων ἔοικε θεωρήμασι μὲν τεχνικοῖς ἐν φιλοσοφίᾳ μὴ προσταλαιπωρῆσαι μηδὲ προσαναςχεῖν φυσικοῖς δόγμασιν, ἅτε ὀψὲ τοῦ καιροῦ μετατεθειμένος* (sc. *ἀπὸ σοφιστικῆς πρὸς φιλοσοφίαν*)· *ὄνασθαι δὲ τῆς Στοᾶς ὅσα εἰς ἦθος τείνει καὶ ἠῤῥενῶσθαι παρ' ὁντινοῦν τῶν ἐφ' ἑαυτοῦ, ἐπιθέσθαι δὲ τῷ νουθετεῖν ἀνθρώπους . . . εἰς ὃ χρήσασθαι προαποκειμένῃ τῇ παρασκευῇ τῆς γλώττης.*

4) Or. 13, 28 S. 186, 26 Arnim, vgl. or. 70. 71 und o. Anm. 1. Die gleiche Bestimmung über die Aufgabe der Philosophie ist uns T. II a[4] 332, 4 bei den Cynikern, oben S. 611 bei Philo, S. 759. 780 bei Musonius und Epiktet vorgekommen.

dachte, als einen vortrefflichen Sittenlehrer, bei dem aber von eigentümlichen wissenschaftlichen Gedanken und Bestrebungen nicht die Rede ist[1]); neben ihm Diogenes, dessen Bedürfnislosigkeit er so unbedingt bewundert, dafs er für das Ungesunde und Verzerrte in seiner Erscheinung kein Auge hat und auch das Abstofsendste, was von ihm erzählt wird, löblich zu finden weifs[2]. Er führt aus, dafs mit der Tugend und Einsicht auch die Glückseligkeit gegeben sei[3]); er schildert den Tugendhaften in seiner sittlichen Gröfse und seinem Wirken für andere[4]); er zeigt mit den Stoikern, dafs die wahre Freiheit mit der Vernünftigkeit, die Sklaverei mit der Unvernunft zusammenfalle[5]); er stellt über die Begierden, Leidenschaften und Fehler der Menschen, über Üppigkeit, Habsucht, Ruhmsucht, Vergnügungssucht, Bekümmernis, Treulosigkeit usw. Betrachtungen an, wie sie in den Schulen üblich waren[6]); er ruft seine Leser von der in der Gesellschaft herrschenden Lebensweise mit | ihren Torheiten, ihrem Sittenverderben, ihren künstlichen Bedürfnissen zur Einfachheit des Naturzustande zurück[7]); er wendet sich mit ernsten und verständigen Worten gegen die Sittenlosigkeit seiner Zeit[8]), bei Gelegenheit aber auch mit dem kleinmeisterlichen Eifer des Stoikers gegen so gleichgültige Dinge wie das Abscheren des

1) Vgl. or. 13, 12 ff. S. 182, 10. or. 12, 9 ff. S. 157, 2. or. 54. 55. 60 S. 312 u. a. St.

2) M. s. über ihn or. 6. 8. 9. 10 und die geschmacklose Schilderung seiner angeblichen Unterredung mit Alexander or. 4. Or. 6, 17 S. 87, 4 wird Diog. sogar um die Bd II a[4] 322, 1 besprochenen Dinge bewundert.

3) Or. 23, besonders 9 S. 275, 31 f. or. 69, 4 f. S. 175, 14, wo die *φρόνιμοι* und die *ἄφρονες* in stoischem Sinn besprochen werden.

4) Or. 78, 37 f. S. 217, 22 Arn.

5) Or. 14. 15. 80.

6) Z. B. or. 5, 16 S. 81, 17 Arn. or. 16. 17. 32. 66—68. 74. 79.

7) M. vgl. hierüber aufser den obenangeführten Stellen über Sokrates und Diogenes die gelungene Schilderung eines unschuldigen Naturlebens in dem *Εὐβοϊκός* (or. 7), dieser „griechischen Dorfgeschichte" (wie sie O. Jahn nennt), deren Abzweckung Synes. Dio S. 15 f. richtig beurteilt. In demselben Sinn hatte Dio auch die jüdischen Essäer empfohlen (Synes. S. 16).

8) So or. 7, 32 ff. (S. 214, 23 Arn., wo das Unwürdige und Verderbliche der so allgemein geduldeten öffentlichen Unzucht sehr gut auseinandergesetzt wird.

Bartes[1]); er preist den Segen der bürgerlichen Ordnung[2]), gibt den Städten nützliche Ratschläge[3]), bespricht nach aristotelischem Muster den Unterschied und das Wertverhältnis der Staatsverfassungen[4]) — kurz er verbreitet sich über alle möglichen Fragen der Moral und des praktischen Lebens. Aber von wirklicher und selbständiger Philosophie ist in diesen wohlmeinenden, wortreichen, meist auch ganz verständigen Erörterungen wenig zu finden: sobald Dio über gegebene besondere Fälle hinausgeht, bewegt er sich in Gemeinplätzen, welche im Sinn eines gemilderten Stoicismus oder der xenophontischen Moral behandelt werden[5]). Plato war ihm zwar neben Demosthenes stilistisches Muster[6]), und in Dios moralischen Ausführungen läfst sich der Einflufs seiner Philosophie und seiner Schriften nicht verkennen; aber an die spekulativen Bestimmungen seines Systems finden sich bei ihm kaum vereinzelte Anklänge[7]), und in betreff der platonischen Republik ist er der Meinung, sie enthalte allerdings zu viel, was mit ihrem eigentlichen Thema, der Frage über die Gerechtigkeit, nichts zu schaffen habe[8]). | Häufiger begegnen wir bei Dio stoischen Lehren: was er über die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes, über die uns angeborene Gotteserkenntnis, über die natürliche Zusammengehörigkeit aller Menschen sagt[9]), erinnert neben dem xenophontischen Sokrates zunächst an die Stoiker; noch bestimmter der Satz, dafs die Welt ein gemeinsames Haus für Götter und Menschen, ein Götterstaat, ein von einer Seele durchwaltetes Wesen sei[10]), und die Zurück-

1) Or. 36, 17 f. (S. 5, 26). 33, 63 f. (S. 315, 10).

2) Or. 36, 22 f. (S. 6, 27).

3) Or. 33 f. 38. 40 u. ö.

4) Or. 3, 43 ff. (S. 41, 7). Über das Königtum im Unterschied von der Tyrannis handeln or. 1–4. 62.

5) Seine Bewunderung Xenophons spricht er or. 18, 14 (S. 254, 25) aus.

6) Vgl. Philostr. v. soph. I 7, 1 (II 311, 4 Arn.).

7) Wie or. 30, 10 (S. 297, 13), vgl. m. Phädo 62 B u. a. St.

8) Or. 7, 131 (S. 214, 13).

9) Or. 12; vgl. besonders §§ 27 f. (S. 162, 3). 39 (S. 165, 25). 47 (S. 168, 13). or. 7, 138 (S. 215, 28).

10) Or. 30, 28 (S. 301, 25). or. 36, 23 (S. 7, 7). 30 (S. 9, 5), vgl. or. 74, 26 f. (S. 201, 13). or. 12, 37 ff. (S. 165, 11).

führung des Dämon auf das eigene Innere des Menschen [1]). Selbst die stoische Lehre von der Weltverbrennung und Weltbildung wird wenigstens versuchsweise vorgetragen [2]). Aber von wirklichem Wert ist für Dio offenbar nur jenes Allgemeine, was er für alle Menschen als ihre angeborene Überzeugung in Anspruch nimmt, und dessen Leugnung er den Epikureern so sehr verübelt [3]), der Gaube an die Gottheit und ihre Fürsorge für den Menschen: sein Standpunkt ist durchaus der des Popularphilosophen, welcher die zum Gemeingut gewordenen wissenschaftlichen Ergebnisse praktisch verwertet, ohne sie durch neue und eigene Untersuchungen zu bereichern.

Eine ähnliche Stellung zur Philosophie gibt sich Lucianus [4]), soweit auch im übrigen sein schriftstellerischer Cha-

1) Or. 4, 80 (S. 68, 29); vgl. or. 23. 25.

2) Or. 36, 53 (S. 14, 26)

3) Or. 12, 36 f. (S. 164, 27).

4) Über ihn vgl. Christ Gesch. d. griech. Lit. § 533—542. R. Helm Luc. u. d. Philosophenschulen, N. Jahrb. f. d. kl. Altert. 1902, S. 188 ff. 263 ff. 352 ff. Ders. Luc. u. Menipp, Leipz. 1906. Praechter Philol. 51 (1892), 284 u. Archiv f. Gesch. d. Ph. 11 (1898), 505. Was wir über Lucians Leben und Persönlichkeit wissen, verdanken wir fast ausschliefslich seinen eigenen Schriften. Aus ihnen ergibt sich — um mich hier auf das Hauptsächlichste zu beschränken — dafs er in Samosata geboren (Hist. scrib. 24. Pisc. 19) und erst für die Bildhauerkunst bestimmt war, dann aber sich den gelehrten Studien gewidmet (Somn. 1 ff. 14) und als Rhetor einen Teil des römischen Reichs mit Ruhm und Gewinn durchzogen hatte, als er, etwa vierzigjährig, seiner Angabe nach zunächst durch Nigrinus (s. S. 832 unt.) für die Philosophie gewonnen wurde und philosophische Gespräche zu schreiben anfing (Bis accus. 27 f. 30 ff. Apol. 15. Nigrin. 4 f. 35 ff. Hermot. 13). Die Zeit seiner Geburt läfst sich so wenig wie die seines Todes genauer bestimmen. Aus Alex. 48 sieht man, dafs er diese Schrift nach Mark Aurels Tode verfafst hat. Als älterer Mann bekleidete er in Alexandria das angesehene und einträgliche Amt eines Schriftführers beim Gericht des Statthalters (Apol. 12, vgl. c. 1. 15); noch später sehen wir ihn die lange unterbrochenen Vorträge wieder aufnehmen (Herc. 7). Weiter ist von seinem Leben nichts bekannt; Suidas Angabe, dafs er zur wohlverdienten Strafe für seine Schmähungen gegen das Christentum von wütenden Hunden zerrissen worden sein solle, ist ohne Zweifel um nichts glaubwürdiger als die meisten ähnlichen Erzählungen über die *mortes persecutorum*. Sehr möglich, dafs dieselbe (wie Bernays vermutet, Lucian und die Kyniker S. 52) zunächst durch seinen Streit mit den philosophischen κύνες veranlafst wurde, von denen er ja auch wirklich Peregr. 2 selbst sagt: *ὀλίγου δεῖν ὑπὸ τῶν Κυνικῶν ἐγώ σοι διεσπάσθην ὥσπερ ὁ Ἀκταίων ὑπὸ τῶν κυνῶν.* — Unter

rakter | von dem Dios abliegt, und so hoch er an Geist und Geschmack über ihm steht. Auch er ging erst in reiferen Jahren von der Rhetorik zur Philosophie über, und er eignete sich von derselben nur das an, wovon er sich teils für sein persönliches Verhalten, teils für die neue, seiner Eigentümlichkeit vorzugsweise zusagende Form seiner Schriftstellerei einen Gewinn versprach. Die wahre Philosophie besteht seiner Ansicht nach in der praktischen Lebensweisheit, in einer Gemütsstimmung und Willensrichtung, welche an kein philosophisches System gebunden ist; dagegen erscheinen ihm die Unterscheidungslehren und sonstigen Besonderheiten der Schulen unerheblich und, sofern man sich damit wichtig macht und sich darum streitet, lächerlich. So kann er versichern, daſs es die Philosophie sei, die ihn der Rhetorik abtrünnig gemacht habe, daſs er sie stets bewundert und gepriesen und sich von den Schriften ihrer Lehrer genährt, daſs er sich vom Lärm der Gerichtshöfe in die Akademie und das Lyceum geflüchtet habe[1]), wiewohl er keine Schule und keinen Philosophen mit seinem Spotte verschont[2]) und diejenigen besonders zur Zielscheibe seines Witzes wählt, welche durch auffallende Gewohnheiten und aufdringliches Wesen das meiste Aufsehen erregten und der Satire den dankbarsten Stoff boten[3]). Da er sich aber fast durchaus auf die satirische Darstellung fremder Verkehrtheiten beschränkt, mit seinen eigenen Ansichten dagegen nur selten hervortritt, so läſst sich sein Standpunkt zwar im allgemeinen bestimmen, aber nicht durch eine genauere | Angabe seiner Überzeugungen darstellen. Anfangs machte, wenn die Schrift über Nigrinus echt ist[4]), die Unab-

---

Lucians Schriften befindet sich ziemlich viel Unechtes oder doch Angezweifeltes.

1) Piscat. 5 f. 29. Bis accus. 32 u. a. St., vgl. vor. Anm.

2) Belege sind überflüssig, Hauptschriften dieser Art die *βίων πρᾶσις*, die *δραπέται*, das *συμπόσιον*, der *Ἑρμότιμος*, *Ἰκαρομένιππος*, *Εὐνοῦχος*, *Ἁλιεύς*, mehrere Totengespräche.

3) So vor allem die Cyniker; s. o. S. 793, 1. 841.

4) Was zu leugnen mir in ihrem Inhalt keine ausreichenden Gründe vorzuliegen scheinen: gerade bei einem so oberflächlichen Menschen wie Lucian können auch vorübergehende Anwandlungen der Weltverachtung vorgekommen sein.

hängigkeit von dem Äufseren und die Einsicht in die Hohlheit des gewöhnlichen Weltlebens, welche die Reden dieses stoisierenden Platonikers bezeichnet, auf ihn einen Eindruck, den wir uns aber um so weniger als sehr nachhaltig vorzustellen haben werden, da sich in der Schilderung desselben die rednerische Phrase doch breit genug macht; selbst die Cyniker, denen er in der Folge mit so leidenschaftlicher Bitterkeit entgegentrat, behandelt er eine Zeitlang nicht ohne Wohlwollen und legt ihnen seine Satire, namentlich aber seine Angriffe gegen die Götter des Volksglaubens in den Mund[1]). In seinen späteren Jahren spendet er Epikur wegen seiner religiösen Vorurteilslosigkeit und seines unerbittlichen Kampfes gegen den Aberglauben hohes Lob[2]). Aber seine eigentliche Meinung spricht er schliefslich doch wohl nur da aus, wo er ausführt, dafs er die Philosophie zwar als die wahre Lebenskunst verehre, dafs aber unter der Menge philosophischer Schulen d i e Philosophie zu finden unmöglich sei, da es kein Merkmal derselben gebe, welches nicht durch ein weiteres sichergestellt werden müfste; dafs sie alle sich um geträumte Schätze streiten und mit nutzlosen Dingen ihre Zeit verderben, der beste Philosoph aber der sei, welcher im Bewufstsein seines Nichtwissens auf den Anspruch einer besonderen Weisheit verzichte und statt der spekulativen Grübeleien sich an den sittlichen Gewinn der Philosophie halte[3]). |

Die Beschränkung der Philosophie auf eine Moral, der

---

1) So in mehreren von den Totengesprächen (Nr. 1—3. 10. 11. 13. 17. 18. 20—22. 24—28), im Menippus, *Ζεὺς ἐλεγχόμ.* Catapl c. 7; vgl. Bernays Lucian u. d. Kyniker 46 f., dessen Urteil Vahlen Index lect. Berol. 1882—83 auf ein bescheideneres Mafs zurückführt. Vgl. auch Helm N. Jb. a. a. O. S. 351—364. Dafs dagegen der Demonax nicht für echt zu halten ist, wurde schon S. 799, 1 bemerkt. Anders urteilt Helm N. Jb. a. a. O. S. 361 f.

2) Alex. c. 17. c. 25: *Ἐπικούρῳ, ἀνδρὶ τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων καθεωρακότι καὶ μόνῳ τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν εἰδότι.* c. 61: *Ἐπικούρῳ, ἀνδρὶ ὡς ἀληθῶς ἱερῷ καὶ θεσπεσίῳ την φύσιν καὶ μόνῳ μετ᾽ ἀληθείας τὰ καλὰ ἐγνωκότι καὶ παραδεδωκότι καὶ ἐλευθερωτῇ τῶν ὁμιλησάντων αὐτῷ γενομένῳ.*

3) Piscat. 11. 29 ff. und der ganze Hermotimus; so namentlich c. 15. 25 ff. 52 f. 70 ff. 84, vgl. Bis accus. 24. Zu dem Vorstehenden vgl. m. die Charakteristik Lucians bei Bernays a. a. O. 42 ff. und von Wilamowitz Kultur d. Gegenwart I 8 S. 172.

es um keine tiefere wissenschaftliche Begründung zu tun ist, stützt sich hier auf eine skeptische Ansicht über das menschliche Erkenntnisvermögen. Noch stärker entwickelt werden wir dieses skeptische Element bei Favorinus treffen, welcher deshalb erst unter den Anhängern der skeptischen Schule besprochen werden soll. Durch selbständige Forschung hat sich allerdings keiner von diesen aus den Rednerschulen hervorgegangenen Halbphilosophen verdient gemacht; aber doch zeigt sich auch an ihnen die Neigung jener Zeit, die Philosophie auf das Nützliche und Gemeinverständliche zurückzuführen, und der Zusammenhang dieser Popularphilosophie mit dem durch die Skepsis verbreiteten Misstrauen gegen alle philosophischen Systeme.

Weit grösser ist die wissenschaftliche Bedeutung des Claudius Galenus[1]). Ist es auch zunächst die Heilkunde,

1) Was sich über Galens Leben, fast ganz aus seinen eigenen Schriften, ausmitteln läfst, ist in Ackermanns Hist. literaria Galeni zusammengestellt, welche zuerst in Fabric. Bibl. gr. V 377 ff. Harl., revidiert im 1. Band der Kühnschen Ausgabe Galens S. XVII—CCLXV erschien, und auf diese will ich hier, die übrige massenhafte Literatur über Galen übergehend, auch in betreff seiner Schriften verweisen. — Im J. 129 n. Chr. zu Pergamum geboren (über die Zeitrechnung vgl. I. v. Müller in der S. 859, 5 erwähnten Abhandlung S. 411 f. und J. Ilberg Aus Galens Praxis, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. XV [1805] 277 ff.), hatte Galen, dessen Vater selbst ein tüchtiger Architekt und Mathematiker war, eine sorgfältige Erziehung erhalten und war bereits auch in die Philosophie eingeführt worden, als er in seinem 17. Jahr das Studium der Heilkunde begann. Beiderlei Studien setzte er nach seines Vaters Tod in Smyrna, das medizinische noch an mehreren anderen Orten, besonders in Alexandria, fort (151 ff.), und ging von hier im J. 158 zum Betrieb seiner Kunst wieder in seine Vaterstadt. Im J. 163 begab er sich nach Rom, wo er sich durch seine ärztlichen Erfolge grofsen Ruhm erwarb, kehrte 166 nach Pergamum zurück, wurde aber bald nachher von Mark Aurel und Verus aufs neue nach Italien berufen. Wann er dieses wieder verliefs, ist nicht bekannt; überhaupt läfst sich sein Leben von hier an nicht mehr zusammenhängend verfolgen. Eines Vortrags, den er unter Pertinax hielt, erwähnt er De libr. propr. c. 12 XIX 46 K. (Script. minor. II 122, 4); die Bücher De antidotis schrieb er (I 13. XIV 16 K.) unter Severus (dagegen beweist Theriac. ad Pis. c. 2. XIV 217 wegen der Unechtheit dieser Schrift nichts). Sein Leben hätte er nach einer Angabe (des von Ackermann a. a. O. XL f. besprochenen Anonymus) auf 87 Jahre gebracht; Suidas jedoch gibt nur 70 an, so dafs er demnach wahrscheinlich 200 oder 201 n. Chr. gestorben ist.

der | er seinen aufserordentlichen Ruhm und Einflufs zu verdanken hat, so weifs er selbst doch auch den Wert der Philosophie vollkommen zu würdigen[1]), und er hat sich mit ihr eingehend genug beschäftigt[2]), um unter den Philosophen seines Jahrhunderts seine eigene Stellung einzunehmen[3]). Er selbst steht zwar der peripatetischen Schule am nächsten, doch hat er auch von anderen so viel aufgenommen, dafs wir seinen Standpunkt im ganzen nur als einen Eklekticismus auf peripatetischer Grundlage bezeichnen können. Unter die Eklektiker stellt den Galenus schon der Umstand, dafs er eine ganze Reihe ausführlicher Erklärungen und Auszüge von platonischen, aristotelischen, theophrastischen, eudemischen und chrysippischen Schriften verfafst hat[4]), während er doch zugleich erklärt, dafs ihn keine von allen diesen Schulen befriedige[5]). Nur dem Epikur ist er, wie die Eklektiker jener

1) Protrept. 1 Schl. I 3 K. (Scr. min. I 104, 8) nennt er sie *τὸ μέγιστον τῶν θείων ἀγαθῶν*, und in einer eigenen Abhandlung I 53 ff. K. (Scr. min. II 1—8) legt er seinen Standesgenossen ans Herz, *ὅτι ὁ ἄριστος ἰατρὸς καὶ φιλόσοφος*.

2) Galen hatte noch sehr jung in seiner Heimat durch Schüler des Stoikers Philopator, des Platonikers Gajus, des Peripatetikers Aspasius und durch einen epikureischen Philosophen die Hauptformen der damaligen Philosophie kennen gelernt (De cogn. an. morb. 8. V 41 f. K.; Scr. min. I 31, 25 ff.); später hörte er in Smyrna den Albinus (s. o. S. 833); von dem Peripatetiker Eudemus, vielleicht gleichfalls seinem Lehrer (das *διδάσκαλε* De praenot. ad Epig. c. 4. XIV 624 K. kann freilich auch blofser Ehrentitel sein), erzählt er, dafs ihm derselbe in der Philosophie mehr zugetraut habe als in der Medizin (a. a. O. c. 2 S. 608). Galens philosophische Schriften waren sehr zahlreich; der gröfste Teil ist aber verloren.

3) Über Galens philosophische Ansichten vgl. m. K. Sprengel Beitr. z. Gesch. d. Medicin I 117—195 und E. Chauvet in verschiedenen Schriften, die man in Ueberwegs Grundrifs I[10] 118* neben der sonstigen Literatur über Galen verzeichnet findet.

4) Galen De libr. propr. c. 11. 13—16. XIX 41 f. 46 f. K. (Scr. min. II 115 ff. 122 ff.), wo eine grofse Anzahl solcher Werke aufgezählt ist. Vgl. J. Ilberg Ü. d. Schriftstellerei des Claud. Gal., Rhein. Mus. 44 (1889), 207. 52 (1897), 591.

5) A. a. O. c. 11 S. 39 f. K. (Scr. m. II 115, 19) zunächst mit Beziehung auf die Lehre vom Beweis: er habe sich darüber bei den Philosophen Rats erholt, aber hier sowohl wie in anderen Teilen der Logik so viel Streit unter ihnen und sogar innerhalb der einzelnen Schulen gefunden, dafs er dem Pyrrhonismus anheimgefallen wäre, wenn ihn nicht die Sicherheit der mathematischen Wissenschaften davor bewahrt hätte.

Zeit fast ohne Ausnahme, durchaus abgeneigt, wie er ihn auch eigens bekämpft hat[1]); ebenso erscheint ihm aber auch die | Skepsis der neueren Akademie als eine Verirrung, die er mit aller Entschiedenheit bestreitet[2]). Er seinerseits findet den Menschen trotz der Beschränktheit seines Wissens doch mit den Mitteln zur Erkenntnis der Wahrheit hinreichend ausgerüstet: die sinnlichen Erscheinungen erkennen wir durch die Sinne, deren Täuschungen sich mit der nötigen Vorsicht wohl vermeiden lassen, Übersinnliches mit dem Verstande; und wie die sinnliche Wahrnehmung eine unmittelbare Überzeugungskraft (*ἐνάργεια*) mit sich führt, so ist auch der Verstand im Besitze gewisser Wahrheiten, die unmittelbar und vor allem Beweis feststehen, gewisser natürlicher Grundsätze, welche sich durch die allgemeine Übereinstimmung bewähren; aus diesem Augenscheinlichen wird das Verborgene durch logische Schlufsfolgerung erkannt. Das Kennzeichen der Wahrheit ist daher für alles dasjenige, was durch sich selbst klar ist, die unmittelbare Gewifsheit, teils die der Sinne, teils die des Verstandes, für das Verborgene die Übereinstimmung mit jenem[3]). Diese Berufung auf das unmittelbar Gewisse, auf die Sinne und die einstimmige Meinung der Menschen, dieser Empirismus des inneren und äufseren Sinns entspricht ganz dem Standpunkt eines Cicero und der späteren eklektischen Popularphilosophie.

---

1) Galen erwähnt in den erhaltenen Schriften Epikurs nur selten und fast durchaus bei untergeordneten Punkten; dagegen nennt er De libr. propr. c. 16. XIX 48 K. (Scr. m. II 123, 21 ff.) nicht weniger als sechs Schriften gegen Epikur und seine Lustlehre.

2) In der Schrift *π. ἀρίστης διδασκαλίας* (I 40 ff. K. Scr. m. I 82 ff.) gegen Favorinus; De cogn. an. pecc. c. 6. V 93 ff. K. (Scr. m. I 73, 16). Auch über Klitomachus hatte er geschrieben; De libr. propr. c. 12 S. 44 K. (Scr. m. II 120, 3). Sein Haupteinwurf gegen die Skeptiker ist der, dafs sie ihren Standpunkt nicht begründen können, ohne sich damit an das Urteil anderer zu wenden und bei diesen die Fähigkeit zur Unterscheidung von wahr und falsch vorauszusetzen.

3) De opt. disc. c. 4. I 48 f. K. (Scr. m. I 88, 21). De opt. secta 2. I 108 f. K. De cogn. an. pecc. a. a. O. De Hippocr. et Plat. IX 7. V 777 f. K. (795, 13 Müller). Als unmittelbar gewisse Prinzipien nennt Galen De therap. meth. I 4. X 36 K. die *ἀρχαὶ λογικαί*: dafs Gröfsen, die einer dritten gleich sind, sich selbst gleich seien, dafs nichts ohne Ursache geschehe, dafs man alles entweder bejahen oder verneinen müsse usw.

Unter den drei Hauptteilen der Philosophie legt Galen der Logik[1]) als dem unentbehrlichen Hilfsmittel jeder wissenschaftlichen Forschung einen hohen Wert bei[2]). Er selbst hat eine | grofse Anzahl von logischen Schriften verfafst[3]), was uns jedoch davon übrig ist[4]), läfst uns den Verlust der übrigen nicht sehr bedauern. In der Kategorienlehre, welche er mit andern für den Anfang und die Grundlage der gesamten Logik erklärt[5]), scheint er eine Vermittlung zwischen Aristoteles und den Stoikern versucht zu haben[6]); übrigens haben die Kategorieen für ihn nur logische, nicht reale Bedeutung[7]). In der Syllogistik und Apodiktik, welche ihm für

---

1) Über Galens Logik vgl. m. PRANTL Gesch. d. Log. I 559 ff. E. CHAUVET La logique de Galien, Par. 1882.

2) De elem. ex Hippocr. I 6. I 460 K. De opt. med. et philos. I 59 f. K. (Scr. m. II 6, 10). De constit. art. med. c. 8 Schl. I 253 f. K. De Hippocr. et Plat. IX 7 Schl. 8 Anf. V 782 K. (801, 11 Müller).

3) Ihr Verzeichnis bei GAL. De libr. propr. c. 11 f. 15 f. XIX 41 f. 47 f. K. (Scr. m. II 117, 16. 123, 11), vgl. PRANTL S. 559 f.

4) Die kleine Schrift π. τῶν κατὰ τὴν λέξιν σοφισμάτων (XIV 582 ff. K.), welche schon ALEX. sophist. el. 22, 7. 142, 29 Wall. anführt, und die εἰσαγωγὴ λογική, deren Echtheit KALBFLEISCH Jahrb. f. class. Philol. Suppl.-Bd. 23 (1897) 681—708 gegen Prantl u. a. erwiesen hat. Sonst werden aber Galens logische Schriften und Kommentare von den griechischen Auslegern (mit Ausnahme der Anm. 6 zu besprechenden Stelle) niemals erwähnt.

5) De therap. meth. II 7 (X 145. 148 K.). De puls. diff. II 9 (VIII 622. 624 K.). Ob Galen selbst über die Kategorien geschrieben hatte, wird aus seiner eigenen Aussage De libr. propr. 11 S. 42 K. (Scr. min. II 118, 17) nicht ganz klar; ihr Sinn scheint mir aber doch der zu sein, dafs er die Kategorien früher zwar nicht kommentiert, später aber über die schwierigen Fragen darin etwas niedergeschrieben habe, woraus sich dann die c. 14 (Scr. m. II 123, 1) genannten 4 B. ὑπομνήματα zu den Kategorien erklären würden. (Vgl. KALBFLEISCH a. a. O. S. 682 f.) Anderer Meinung war PRANTL 560, 79.

6) ELIAS wenigstens in Cat. 160, 20 Busse schreibt ihm fünf Kategorien zu: οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρός τι, πρός τί πως ἔχον, was zwar mit der anderswo (De therap. meth. II 7. 129 f. 146. 156 K.) vorkommenden Unterscheidung der οὐσίαι und der συμβεβηκότα, und der letzteren in ἐνέργειαι, πάθη und διαθέσεις sich nicht unmittelbar vereinigen läfst, aber darum doch schwerlich aus der Luft gegriffen ist; vgl. De puls. diff. II 10 (VIII 632 K.).

7) Er unterscheidet sehr bestimmt zwischen dem γένος und der Kategorie: was unter dieselbe Kategorie fällt, kann verschiedenen Gattungen angehören; De puls. diff. II 9 f. (S. 622 f. 632 K.). Was PRANTL S. 565 ebendaher

den Hauptteil der Logik gilt, sucht er die Sicherheit des geometrischen Verfahrens zu erreichen[1]); in materieller Beziehung stellt er sich gegen Chrysippus auf die Seite des Aristoteles und Theophrast[2]); dafs er selbst aber aus | den fünf Schlufsformen, welche Theophrast der aristotelischen ersten Figur beigefügt hatte[3]), eine eigene vierte Figur gebildet haben soll[4]), wäre, wenn es damit seine Richtigkeit hat, ein sehr zweifelhaftes Verdienst. Was sonst aus Galens Logik mitgeteilt wird oder sich bei ihm selbst findet, ist teils so unerheblich, teils so fragmentarisch, dafs es hier genügen mag, in betreff desselben auf Prantls sorgfältige Zusammenstellung zu verweisen.

Auch in der Physik und Metaphysik folgt Galen schon als Arzt und Naturforscher vorzugsweise dem Aristoteles, ohne sich doch durchaus an ihn zu binden. Er wiederholt die aristotelische Lehre von den vier Ursachen, vermehrt diese aber durch Hinzufügung der Mittelursache (des *δι' οὗ*) auf fünf[5]). Als die wichtigste von diesen betrachtet er mit Plato und Aristoteles die Endursache[6]); ihre Erkenntnis bildet, wie er sagt, die Grundlage der wahren Theologie, dieser die Heilkunst weit überragenden Wissenschaft[7]). Den Spuren der schöpferischen Weisheit, welche alles gebildet hat, geht er in der Betrachtung der lebenden Wesen mit Vorliebe nach[8]); zugleich aber ist er überzeugt, wenn schon hier, auf dem geringsten Teile der Welt, und in diesen schmutzigen Stoffen

---

(S. 625. 633) über die Differenzierung der Gattungen zu Arten anführt, ist altperipatetisch.

1) De lib propr. 11 S. 89 f. K. (Scr. m. II 16, 12). De fet. form. c. 6 (IV 695. 702 K.).

2) De Hippocr. et Plat. II 2. V 213 K. (170, 7 M.).

3) S. Bd. II b³ 818, 1.

4) Über diese vierte Figur Galens, welche früher nur aus Averroes bekannt war, später aber durch ein griechisches Bruchstück bei Minas in s. Ausgabe der *Εἰσαγωγὴ διαλεκτική* S. *νέ* f. bestätigt und erläutert worden ist, s. m. die gründliche Untersuchung von Prantl S. 570 ff. und die bemerkenswerten Einwendungen von Kalbfleisch a. a. O. S. 698 ff.

5) De usu part. corp. hum. VI 13 (III 465 K.).

6) A. a. O.

7) Ebd. XVII 1 (IV 360 K.).

8) A. a. O. S. 358 ff. u. ö.

eine so wunderbare Vernunft wirksam sei, so müsse dieselbe in überschwänglichem Mafse in dem Himmel und seinen Gestirnen sein, die so viel herrlicher und bewunderungswürdiger seien [1]). In welcher Weise sie der Welt inwohnt, wird nicht näher untersucht; aber Galens Ausdrücke weisen auf eine Anlehnung an die stoische Vorstellung, nach welcher die Welt von dem göttlichen Geiste substantiell durchdrungen ist [2]). Dem stoischen Materialismus jedoch tritt er | entgegen, indem er beweist, dafs die Eigenschaften der Dinge keine Körper seien [3]); ebenso widerspricht er den stoischen Ansichten über die ursprüngliche Beschaffenheit des Stoffes, wenn er gegen die Atomistiker und die älteren Physiologen und unter diesen auch gegen die stoisch-heraklitische Annahme eines Urstoffs die Lehre des Hippokrates und Aristoteles von den vier Elementen verteidigt [4]). Was von seinen Einwürfen gegen die aristotelischen Erörterungen über Raum, Zeit und Bewegung mitgeteilt wird [5]), ist unerheblich. Wichtiger erscheint Galens

1) A. a. O.

2) S. 358: *τίς δ' οὐκ ἂν εὐθὺς ἐνεθυμήθη νοῦν τινα δύναμιν ἔχοντα θαυμαστὴν ἐπιβάντα τῆς γῆς ἐκτετάσθαι κατὰ πάντα τὰ μόρια;* Dieser *νοῦς* komme auf die Erde von den himmlischen Körpern aus, *ἐν οἷς εἰκός, ὅσῳ πέρ ἐστι καὶ ἡ τοῦ σώματος οὐσία καθαρωτέρα, τοσούτῳ καὶ τὸν νοῦν ἐνοικεῖν πολὺ τοῦ κατὰ τὰ γήϊνα σώματα βελτίω τε καὶ ἀκριβέστερον.* Und doch sei auch hier, vor allem im menschlichen Leibe, *ἐν βορβόρῳ τοσούτῳ*, ein *νοῦς περιττός*, um wie viel mehr in den Gestirnen! Auch durch die Luft *οὐκ ὀλίγος τις ἐκτετάσθαι δοκεῖ νοῦς*, denn wie könnte sie sonst von der Sonne durchleuchtet und durchwärmt werden?

3) De qualitatibus incorporeis XIX 463 ff. K. (1, 9 Westenberger).

4) De constit. artis med. c. 7 f. (I 245 ff. K.). De elementis ebd. 413 ff. Werden auch unter den hier bekämpften Ansichten die Stoiker nicht genannt, so ist doch die heraklitische Lehre vom Urstoff, welche Galen bestreitet (De el. I 4 S. 444), auch die ihrige. Vgl. auch De Hippocr. et Plat. VIII 2 f. V 665 ff. K. (666, 10 M.).

5) In betreff des Raums verteidigt er bei Simpl. Phys. 573, 19. Themist. Phys. 114, 9. 18 (vgl. Philop. Phys. 576, 13) die von Aristoteles bestrittene Bestimmung, dafs er der Zwischenraum zwischen den Grenzen der Körper sei; ein Mifsverständnis der aristotelischen Bemerkung, dafs die Zeit nicht ohne Bewegung sei, und den Einwurf, dafs die aristotelische Definition der Zeit einen Zirkel enthalte, berühren Simpl. Phys. 708, 27. 718, 13. 26. Themist. Phys. 144, 23. 149, 4, eine Einwendung gegen Arist. Phys. VII 1. 242 a 5. Simpl. Phys. 1039, 13. Simpl. bezieht sich hierbei S. 708, 27 auf das achte Buch von Galens Apodiktik, und so fanden sich wohl alle jene

Abweichung von Aristoteles in betreff der Seele und ihrer Wirksamkeit[1]; gerade hier lauten aber auch seine Äufserungen so schwankend, dals man wohl sieht, wie sehr es ihm unter dem Widerstreit der Meinungen an einem festen Haltpunkt gefehlt hat. Was die Seele ihrem Wesen nach sei, ob körperlich oder unkörperlich, ob vergänglich oder unvergänglich, darüber getraut er sich nicht blofs keine bestimmte Behauptung, sondern auch nicht einmal eine Vermutung, welche auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machte, aufzustellen, indem er jeden sicheren Nachweis | hierüber vermifst[2]. Die Annahme Platos, dafs die Seele ein unkörperliches Wesen sei und ohne den Körper leben könne, scheint ihm bedenklich; denn wodurch sollten sich, fragt er, unkörperliche Substanzen voneinander unterscheiden, wie kann ein unkörperliches Wesen über den Körper verbreitet sein, wie kann ein solches vom Körper so affiziert werden, wie dies bei der Seele im Wahnsinn, in der Trunkenheit und in ähnlichen Zuständen der Fall ist[3]? Insofern möchte man geneigt sein, der peripatetischen Lehre beizupflichten, nach welcher die Seele die Form ihres Körpers ist; dieses würde aber freilich auf die Ansicht führen, welche von den Stoikern behauptet und von manchen Peripatetikern geteilt wird, dafs die Seele nichts anderes sei als die Mischung der körperlichen Stoffe, und von ihrer Unsterblichkeit könnte dann nicht die Rede sein[4]. Galen getraut sich nicht, diesen Punkt zu entscheiden, und ebensowenig beabsichtigt er, die

---

Bemerkungen in dieser Schrift. Über diese handelt eingehend I. v. Müller Abh. d. bayer. Ak. d. W. I. Kl. Bd. XX 2, Münch. 1895, S. 405—478.

1) E. Chauvet La psychologie de Galien I. II, Caen 1860. 1867.

2) De fet. form. c. 6 (IV 701 f. K.). De Hipp. et Plat. VII 7. V 643 K. (644, 2 M.): ihrer *οὐσία* nach sei die Seele entweder *τὸ οἷον αὐγοειδές τε καὶ αἰθερῶδες σῶμα*, oder sei zu sagen: *αὐτὴν μὲν ἀσώματον ὑπάρχειν οὐσίαν, ὄχημα δὲ τὸ πρῶτον αὐτῆς εἶναι τουτί τὸ σῶμα, δι᾽ οὗ μέσου τὴν πρὸς τἄλλα σώματα κοινωνίαν λαμβάνει.* Dagegen ist das Pneuma weder ihre Substanz noch ihr Sitz, sondern nur ihr *πρῶτον ὄργανον* (ebd. c. 3 S. 606 f. K. (603, 1 M.). Vgl. Dilthey Archiv f. Gesch. d. Philos. 7 (1894), 83.

3) De animi facult. c. 3. 5. IV 775 f. 785 f. K. (Scr. m. II 38, 4. 46, 21). De loc. aff. II 5. VIII 127 f. K. Vgl. Nemes. De nat. hom. S. 87 Matth.

4) De animi facult. c. 3. 4 S. 773 f. 780 K. (Scr. m. II 37, 5. 42, 3).

Unsterblichkeit zu behaupten oder zu leugnen[1]). Nicht anders geht es ihm auch mit der Frage nach der Entstehung der lebenden Wesen. Er bekennt unumwunden, dafs er hierüber durchaus nicht mit sich im reinen sei. Einerseits findet er in der Bildung des menschlichen Körpers eine Weisheit und Macht, welche er der vernunftlosen Pflanzenseele des Embryo nicht zutrauen kann, anderseits zwingt ihn doch die Ähnlichkeit der Kinder mit den Eltern, sie von dieser herzuleiten; wollte man ferner annehmen, die vernünftige Seele baue sich ihren Leib, so steht dem im Wege, dafs wir seine Einrichtung von Natur so äufserst unvollkommen kennen; was endlich noch übrig bliebe, mit manchen Platonikern die Weltseele die Körper der lebendigen | Wesen bilden zu lassen, das scheint ihm fast gottlos, da man jene göttliche Seele nicht in so niedere Geschäfte verwickeln dürfe[2]). Bestimmter erklärt sich Galen für die platonische Lehre von den Teilen der Seele und ihren Sitzen[3]), welche er auch wohl mit der entsprechenden aristotelischen verknüpft[4]), nur bringt seine Unsicherheit über das Wesen der Seele auch diese Annahme notwendig ins Schwanken. Auch darüber will unser Philosoph, wie er sagt, nicht entscheiden, ob den Pflanzen eine Seele zukomme[5]); anderswo jedoch erklärt er sich mit Bestimmtheit für die stoische Unterscheidung zwischen der *ψυχή* und der *φύσις*[6]).

Wir werden uns über das Schwankende und Fragmentarische dieser Bestimmungen um so weniger wundern, wenn

---

1) S. oben und a. a. O. c. 3 Anf. 773 K. (Scr. m. II 36, 15): *ἐγὼ δὲ οὔθ' ὡς ἔστιν [ἀθάνατον τὸ λογιστικὸν] οὔθ' ὡς οὐκ ἔστιν ἔχω διατείνασθαι.*

2) De fet. form. c. 6. IV 693 ff. K.

3) M. vgl. hierüber aufser der Schrift De Hippocratis et Platonis placitis, welche diesen Gegenstand in nicht weniger als neun Büchern mit ermüdender Weitschweifigkeit erörtert: De animi facult. c. 3. Dafs die drei Teile der Seele nicht blofs drei Kräfte einer Substanz, sondern drei verschiedene Substanzen seien, sagt GALEN De Hipp. et Plat. VI 2 u. a. a. O.

4) In Hippocr. de alim. III 10. XV 293 K. In Hippocr. de humor. I 9. XVI 93 K.

5) De substant. facult. nat. c. 1. IV 757 f. K., vgl. in Hippocratis de epidem. libr. VI sect. V 5. XVII b 250 K.

6) De natur. facult. I 1. II 1 K. (Scr. m. III 101, 2).

wir hören, welchen Wert Galen überhaupt den theoretischen Untersuchungen beilegt. Die Frage nach der Einheit der Welt, die Frage, ob sie entstanden sei oder nicht, und ähnliche, meint er, seien für den praktischen Philosophen wertlos; von dem Dasein der Götter und von dem Walten einer Vorsehung müssen wir uns freilich zu überzeugen suchen, die Natur der Götter dagegen brauchen wir nicht zu kennen; ob sie einen Leib haben oder keinen, habe auf unser Verhalten keinen Einflufs; ebenso sei es in sittlicher und politischer Beziehung gleichgültig, ob die Welt durch eine Gottheit oder ob sie durch eine blin virkende Ursache gebildet worden sei, wenn nur die Zweckmäfsigkeit ihrer Einrichtung anerkannt werde. Selbst die Frage, welche er so weitläufig erörtert hat, nach dem Sitze der Seele, soll nur für den | Arzt, nicht für den Philosophen von Interesse sein[1]), während umgekehrt nur die theoretische Philosophie, aber weder die Heilkunde noch die Moral eine bestimmte Ansicht über das Wesen der Seele nötig haben soll[2]). Wir bedürfen in der Tat keines weiteren Beweises, um zu wissen, dafs ein Philosoph, der den Wert der wissenschaftlichen Untersuchungen so ganz nach ihrem unmittelbar nachweislichen Nutzen abmifst, nicht über einen unsicheren Eklekticismus hinauskommen konnte. Nur würden wir uns sehr täuschen, wenn wir deshalb selbständige ethische Forschungen bei ihm suchen wollten. Galens zahlreiche Schriften aus diesem Gebiete[3]) sind für uns alle bis auf zwei[4]) verloren gegangen; was wir aber teils aus diesen, teils aus andern gelegenheitlichen Äufserungen von seinen sittlichen Ansichten erfahren, enthält nur Nachklänge von älteren Lehren. So treffen wir bei Gelegenheit die peripatetische Einteilung der Güter in geistige, leibliche und äufsere[5]), bei einem andern A lafs die platonische Lehre von den vier Grundtugenden[6]), dann wieder den aristotelischen

1) De Hippocr. et Plat. IX 6. V 779 f. K. (797, 16 M.).

2) De subst. facult. nat. IV 764 K.

3) De propr. libr. 13. 16 (Scr. min. II 122. 123).

4) *De cognoscendis curandisque animi morbis. De animi peccatorum dignatione atque medela.*

5) Protrept. 11 Anf. I 26 f. K. (Scr. min. I 121, 3).

6) De Hippocr. et Plat. VII 1 f. V 594 K. (589, 13 M.).

Satz, dafs alle Tugend im Mittelmafs bestehe[1]). Die Frage, ob die Tugend ein Wissen oder etwas anderes sei, entscheidet Galen dahin: im vernünftigen Teil der Seele sei sie ein Wissen, in den unvernünftigen Teilen blofs eine Kraft und Beschaffenheit[2]). Die eklektische Neigung des Mannes kommt auch in diesem Teil seiner Lehre zum Vorschein. |

1) In Hippocr. de humor. I 11 Schl. XVI 104 K.: *ὥσπερ γὰρ τὸ μέσον ἐστὶν αἱρετὸν ἐν πᾶσιν, οὕτω καὶ τὸ ὑπερβάλλον ἢ ἐλλειπὲς φευκτόν. ἀρεταὶ δὲ πᾶσαι ἐν μέσῳ συνίστανται, αἱ δὲ κακίαι ἔξω τοῦ μέσου.* Diese Worte beziehen sich zwar zunächst auf die körperlichen Zustände, aber ihre Fassung lautet ganz allgemein.

2) De Hippocr. et Plat. V 5. VII 1. V 467. V 595 K. (447, 1. 590, 10 M.).

Berichtigungen und Zusätze.

S. 33 Z. 11 lies Wachsmuth.

S. 34 Z. 12 hätte hinzugefügt werden müssen, dafs Norden Jahrb. f. cl. Philol. Suppl.-Bd. 19, 440—452 Zellers Ansicht gegen v. Arnim (Quellenstudien z. Philo v. Alexandria, Berl. 1888, S. 1—52) mit neuen Gründen verteidigt hat.

S. 39 A. 3 Z. 5 lies Menedemus.

S. 45 A. 5 Z. 5. Dafs diesem Aristokreon das athenische Ehrendekret C. I. A IV 2 n. 407e (Dittenberger Syll. n. 481) gilt, hat Wilamowitz zuerst erkannt.

S. 46 A. 1 Schlufs ist hinzuzufügen: Sudhaus Festschrift ü. Philodems Rhetorik, Leipz. 1895, Einl. S. XXXIII ff.

S. 49 Z. 10 lies Münzel. Ebd. Z. 18 v. u. ist „(mit einem *φασὶ*)" zu tilgen.

S. 50 Z. 14 v. u. lies „wir".

S. 53 A. 1 Schl. liefs „St. v. fr. II n. 35 Arn." Ebd. A. 2 Z. 4: Die Definition der Philosophie als *ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος* im Pap. Herc. 1020 (Stoic. fr. II 41, 27) rührt nach dem glaubwürdigen Zeugnis des Isidor v. Pelusium ad Ophel. V 588 (Patr. Gr. 78, 1637 Migne) von Chrysipp her (vgl. Br. Keil Hermes 40 [1905], 155—158).

S. 57 A. 3 Schl. liest Hense nach Bücheler in der aus Seneca angeführten Stelle: *hanc partem levem existimat, quae non descendat in pectus usque, anilia habentem praecepta. plurimum ait proficere ipsa decreta* etc.

S. 69 A. 1 Z. 1 lies *διαιρεῖσθαι.*

S. 71 Z. 5. Durch ein unliebsames Versehen ist hier der Hinweis auf L. Stein D. Erkenntnislehre d. Stoa, Berl. 1888, u. A. Bonhöffer Epictet u. die Stoa, Stuttg. 1890, ausgefallen.

S. 78 A. 2 Z. 2 ist „der Peripatetiker“ zu streichen, vgl. S. 808 Mitte und Gercke Chrysippea S. 701.

S. 81 A. Z. 10 lies hinter b 14: S. 105, 21 Kroll.

S. 85 A. 2 Schl. Vgl. zum Folgenden Stein Erkenntnisl. d. Stoa, namentl. S. 167 ff. und besonders Bonhöffer Epictet S. 160—168.

S. 91 A. 1 Z. 10 lies „behandeln“.

S. 135 A. 2 Schl. Vgl. Galen I De causis continentibus (ed. Kalbfleisch, Marb. 1904) 1, 1 p. 6.

S. 165 A. 2 Z. 4 lies *συμπαθῆ*.

S. 169 A. 1 Z. 7 lies *ἐφ' ἡμῖν*.

S. 211 Z. 4 v. u. füge hinzu „Ges. Abh. I 267“.

S. 241 Z. 19 v. u. lies *ἀθεώρηται*.

S. 328 macht Zeller zu Z. 5 f. die Anmerkung: „Seine Dämonologie mag Zeno, soweit es ihm mit ihr Ernst war, von seinem Lehrer Xenokrates haben.“

S. 375 A. 1 Z. 1 lies Heraklides.

S. 383 Z. 12 füge nach Math. VIII hinzu: 348.

S. 552 A. 6 Z. 3 lies: „Mondfinsternis“, und am Schlufs füge hinzu: Vgl. Cic. rep. I 15, 23. Quintil. I 10, 47. Valer. Max. VIII 11, 1. Frontin. I 12, 8. Es handelte sich um die Erklärung der totalen Mondfinsternis, die am 21. Juni 168 v. Chr. eintrat (vgl. Ginzel Spez. Kanon d. Sonnen- u. Mondfinsternisse, Berl. 1899, S. 190).

S. 606 Z. 16 v. u. füge hinzu: ein Fragment des Athenodorus Kordylion teilt Conrad Hense Rhein. Mus. 62 (1907), 313—315 mit.

S. 672 A. 1 Z. 10 lies: „Skeptizism.“

S. 726 Z. 1 lies: „Philosophen.“

S. 808 Z. 14 ist einzuschalten: „Gercke, der die Fragmente des Diogenian (Jahrb. f. kl. Philol. Suppl.-Bd. XIV, Leipz. 1885, S. 748—755) herausgegeben hat, hält ihn wie v. Arnim b. Pauly-Wissowa V 777 für einen Epikureer und unterscheidet von dem Pergamener.“





